UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gilberto Tedeia

Quando a violência política entra em cena

(versão corrigida)

São Paulo

2011

Gilberto Tedeia

Quando a violência política entra em cena

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Arantes.

(versão corrigida)

São Paulo

2011

…Sábios em vão

tentarão decifrar

o eco de antigas palavras

fragmentos de cartas, poemas

mentiras, retratos

vestígios de estranha civilização.

Não se afobe, não

que nada é pra já…

Chico Buarque, Futuros amantes

Agradecimentos

O autor explicita aqui tripla dívida.

Aos círculos de debates Kant e Hegel, o Grupo de Filosofia Alemã e o Grupo das Quartas, que acabaram por convencê-lo de que há algo específico a ser dito sobre os usos políticos da violência.

E aos pesquisadores, professores, orientador, amigos e colegas que, de modo explícito ou implícito, por caminhos acadêmicos, militantes ou prosaicos, estimularam o autor a definir tal especificidade.

Cada um deles saberá reconhecer a quota que lhe é reservada nesse breve e anônimo agradecimento.

Por fim, ao pessoal da Secretaria do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo pelo apoio e sugestões sempre que necessários e à amizade e carinho de companheiros e camaradas de longa jornada.

Resumo

TEDEIA, Gilberto. *Quando a violência política entra em cena.* 108f. 2011. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

Tendo como fio condutor o uso da violência política em sua relação com o poder soberano, a Tese decifra um percurso que leva da crítica ao terror ao esvaziamento da política. O temor da transformação de questões sociais em questões políticas inaugura a desqualificação da ação política que busque instaurar outra hierarquia de valores e outros lugares às categorias e grupos sociais vítimas de uma ordem instituída. Como se essa decisão de exclui-los fosse expressão da vontade da maioria, a abstração que permite excluir grupos humanos inteiros no pós-Primeira Guerra Mundial, ao transformar direito em privilégio de alguns como no caso em que apátridas e desnacionalizados foram vítimas, é encontrada também no movimento que transforma a política em gestão e administração, e criminaliza as tentativas de ruptura da ordem vigente. No termo desse percurso, os limites à liberdade prático-política são pensados tanto sob o registro da luta emancipatória radical quanto sob o da criminalização da ação violenta como terrorismo a ser neutralizado ou exterminado.

Palavras-chave: violência política, democracia popular, resistência política, irresistibilidade do poder soberano, prática radical

Abstract

TEDEIA, Gilberto. *The mise-en-scène of the political violence.* 108f. 2011. Thesis (PH.D) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

This Thesis main focus is the analysis of the ways in which political violence can be used and its relations with the Sovereign Power. I argue that there is a link build by the years between the Terror's critics and the emptying of politics, alloying the creation of the idea that one must fear the transformation of social questions into political questions. Because of this situation, all political actions seeking another values hierarchy and another place to the status quo's victims tend to be disqualified. Also, since the post-I Great War, the mass exclusion of entire social groups not only became possible but could be shared as a decision of the majority of the people, through the transformation of common wrights into privileges of some, as can be observed in the homelandless and stateless cases. I aim to demonstrate the functioning of the abstraction working in that process, and to sustain that is the same abstraction that gives basis to transform politics into management and administration, and to criminalize the ones who fight to disrupt the established order. Thus, the limits of the practical political freedom will be examined under the clash of two registers: one belonging to radical emancipatory fights and the other one to the movement that enforces violent political actions' criminalization as terrorism needed to be neutralized or terminated.

Keywords: political violence, popular democracy, political resistance, resistless sovereign power, radical practice.

Sumário

Dois Casos 7

Primeiro Ato – a corda é esticada 7

Segundo Ato – a Flor de Lótus submersa na lama 12

Introdução 16

1. A política do poder irresistível 24

Poder e governo 25

Poder irresistível como vontade de todos 28

2. Violência, povo e política, segundo Arendt 34

Necessidade e ação política 38

Política e compaixão pelos miseráveis 41

Direito como privilégio de alguns 49

Povo e política, uma história de violências 53

3. O campo da luta política violenta 56

Liberdade sem limites 59

Liberdade com limites 61

A procura pela ação correta 65

Técnicas de governar e luta política 69

Democracia, povo e economia 74

4. Violência revolucionária e terrorismo 78

O lugar da violência política 78

Violência política como terrorismo 80

Violência e recusa da ordem instituída 84

Educação revolucionária 91

Conclusão 97

Referências Bibliográficas 103

Dois Casos

Num dia qualquer, em algum lugar, alguma coisa aconteceu. Ninguém achou que aquilo fosse o que de todo modo tampouco alguém pensaria ser o caso. E isso se repetiu muitas vezes. E por tanto tempo. E parecia tão normal. A ninguém ocorreu perguntar haver ali a marca de uma inevitabilidade duvidosa. Ao menos essa foi a versão que ficou disso tudo para nós. Nós, os surdos de nascença a tantas outras formas dessa história ser contada, a ponto de a aceitarmos em sua inevitabilidade tão naturalizada.

Primeiro Ato – a corda é esticada

Em julho de 2001, a reunião do G-8, formada pelos representantes das sete economias mais industrializadas e da Rússia, marcada por incidentes envolvendo violenta repressão policial aos protestos contra essa reunião, conhecidos à época como protestos antiglobalização, tem como saldo dezenas de presos e centenas de feridos e desaparecidos. Um dos protestos reuniu, em 20 de julho, na Praça Alimonda, Gênova, o grupo de manifestantes antiglobalização Black Block (Bloco Negro), reputado como violento

e regularmente alvo de violenta repressão policial. Foi na Praça Alimonda que tombou a primeira vítima fatal dos manifestantes antiglobalização: alguns manifestantes acuam uma viatura dos carabinieri, a polícia parlamentar italiana responsável pela repressão. Após colidir com uma lixeira, manifestantes avançam em direção ao carro. Policiais nas proximidades permanecem impassíveis. O grupo de manifestantes, mesmo identificado como a ala violenta dos protestos, é deixado à vontade pelas forças de segurança, depois se descobre o porquê: o episódio é usado para massacrar a todos indistintamente, tanto os pacíficos quanto os violentos. De dentro da viatura, voltada para a parede após a colisão, uma pistola é apontada para fora, enquanto um manifestante enfia um pedaço de madeira pela janela do outro lado. Carlo, a vítima, usa máscara e está distraído, a um metro da traseira à direita da viatura, abaixando para pegar um extintor arremessado sabe-se lá de onde. Quando a arma é apontada, um manifestante à esquerda da cena sai correndo, passa pelo rapaz que se agacha. Nem ele, nem o que ataca a viatura com um pedaço de tábua percebem a arma apontada. Em sua tentativa de evadir-se, o primeiro manifestante cai, levanta-se e é quando o manifestante com a tábua e os que estavam perto dele também começam a virar os corpos iniciando por sua vez uma corrida. Carlo acaba de se erguer. Coloca o extintor na frente do rosto quando dá de cara com a pistola apontada em linha reta em direção à sua testa. Seu gesto é o de quem segura um anteparo, não o de quem vai arremessá-lo, conforme depois alegaria a polícia. Toma o tiro, desaba, com o corpo a girar sob o impacto da bala. Um manifestante de camiseta vermelha, musculatura bem definida, pedra na mão, se afasta da cena, corpo tombado ao fundo, posteriormente é identificado em outras fotos conversando calmamente com uma roda de policiais, o que reforça a suspeita de

policiais infiltrados no movimento visando criação de situações que justifiquem medidas violentas. O corpo tomba a cerca de um metro da traseira do carro, que inicia marcha à ré. Passa com as rodas traseiras sobre Carlo, avança alguns metros e para, em meio à tropa que chega. Foto tirada nesse momento por manifestante permite identificar orifício de saída da bala na parte posterior do crânio, que outro manifestante tenta vedar, e por onde sai muito sangue. Manifestante tenta socorrê-lo. Tropa de choque avança e, ao invés de prestar socorro, inicia batalha campal contra manifestantes. Por muito tempo. Foto de policial tropeçando no corpo, um gesto de espanto sugere um "*ops, tropecei num cadáver!*" Finalmente policiais cercam o corpo. Alguns policiais observam com ar de espanto. Chega uma médica. Despe-o até a cintura, retira a máscara. Constata: morreu. Cobrem o corpo com um lençol branco. Tingido de sangue.

Em suma: Mario Placanica, dentro de uma viatura com tração nas quatro rodas, sente-se ameaçado por manifestantes a pé, atira na cabeça de um deles, Carlo Giuliani, à queima-roupa. Em seguida, o motorista da viatura, Filippo Cavatai, atropela a vítima baleada e inerte, primeiro de marcha à ré e depois mais uma vez, e, com Mario Placanica ainda a apontar a arma para fora da viatura, a estaciona poucos metros depois. Ao invés de prestarem socorro imediato, tropa que chega enfrenta os manifestantes e, muito depois, chega a médica que constata morte da vítima. A autópsia considerou irrelevantes os ferimentos do atropelamento.

Em protesto contra o assassinato, manifestações de repúdio à violência policial diante de consulados da Itália têm lugar mundo afora. Em São Paulo, em 24 de julho, além da corrente humana que fechou o consulado italiano, manifestação também o fechou com cadeados e correntes. Trancado lá dentro, o cônsul. Tinta vermelha

foi jogada sobre os portões da entrada, tintas e flores sobre a calçada. Foram destruídos os interfones.

Em 27 de agosto, o procurador-adjunto de Gênova, Francesco Lalla, teve um encontro com os advogados do Fórum Social de Gênova, no qual apresentaram à Procuradoria um documento em que consideram demasiadamente benevolente ante as "forças da ordem" a posição dos magistrados encarregados de investigar os violentos conflitos ocorridos durante o G-8.

Em 5 de maio de 2003, a juíza Elena Daloisi inocenta o policial em decisão com duas justificativas: o art. 53 do Código Penal italiano autoriza o uso legítimo da arma, e o uso foi considerado legítimo porque os únicos peritos ouvidos pela magistrada, considerados por ela metodologicamente válidos e confiáveis, construíram a convincente a hipótese de que o policial não atirou diretamente, mas sim em uma pedra que resvalou a trajetória da bala, portanto, o policial não atirou diretamente no manifestante, mas para o céu, só para intimidá-lo (as fotos não foram consideradas relevantes). Ademais, o motorista também foi inocentado, pois a magistrada considerou que os repetidos atropelamentos causariam apenas ferimentos leves, conforme a autópsia, considerada demasiada artificial pela acusação. Os demais policiais, a tropa inteira envolvida, ou qualquer de seus oficiais superiores não foram julgados, sequer foram indiciados.

Em 18 de junho de 2002, a família de Carlo ingressou uma ação no Tribunal Europeu de Estrasburgo pelos Direitos Humanos. O tribunal, em 12 de março de 2007, declarou ser "*admissível*" [1] o

1 Na Tese, itálico entre aspas indica citação direta de um termo, idéia, locução ou sentença. Quando sem itálico, salvo quando expressamente indicar de alguma tradução pelo autor, o uso da aspa denota algo entre apropriação, extrapolação ou ironia.

recurso apresentado. Em 5 de dezembro de 2006, numa primeira audiência, a família Giuliani invocou o art.2 da Convenção Européia dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais (que dispõe sobre o direito à vida), e sustentou a tese de que a morte de Carlo "*deveu-se ao uso excessivo da força*", acrescenta a acusação de que "*a organização das operações para o restabelecimento da ordem não foi adequada*" e, ainda, a de "*ausência de socorro*" imediato, que implicaria violação dos art.2 e 3 da Convenção, que tratam da proibição de tratamento desumano.

Em 24 de março de 2011, a Corte do Tribunal Europeu de Estrasburgo pelos Direitos Humanos deliberou que os policiais italianos agiram em legítima defesa, logo, não haveria nada a ser imputado ao governo italiano, sequer a acusação de violação do direito à vida. A Corte considerou irrelevante se o policial atirou para cima ou se a bala resvalou ou não em pedras atiradas por manifestantes, pois a Corte considerou os tiros, atropelamento e fuga dos carabinieri uma ação em legítima defesa que tornaria irrelevante qualquer distinção do gênero. E a Corte considerou satisfatórias as diligências conduzidas pelo Judiciário italiano, não havendo nada que tornasse ali insuficientes as investigações conduzidas[2].

[2]Versão inglesa da decisão da Corte em http://www.altalex.com/index.php?idnot=13691; em http://en.wikipedia.org/wiki/Death_of_Carlo_Giuliani, sobre histórico do episódio; em http://www.midiaindependente.org/es/red/openposting/archive40.shtml, repertório com diversas notas. Em http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/pics3a.htm e seguintes, as fotos. Para todas as páginas, acesso em 18.04.2011. A fim de facilitar a leitura da Tese, as referências bibliográficas são apresentadas de modo detalhado também no rodapé.

Segundo Ato – a Flor de Lótus submersa na lama

Em meio à alta de preços dos alimentos e dos impostos, a um novo regime de relações agrárias marcadas agora pela compra e venda do direito de uso, à quebra da safra no ano anterior e à crescente fome e desemprego de massas inteiras da população, incluindo aí a massa de soldados desmobilizados deixado cada vez mais à míngua, a situação política e econômica inglesa, já agravada no pós-guerra nas décadas de 20 a 40, explode de vez em 1649[3].

Nesse ano, um grupo de pobres, não se sabe bem se foi março ou abril, o importante é que foi num domingo, inicia a ocupação da colina de St. George, situada na saída de Londres e ao alcance de qualquer um que quisesse se estabelecer por lá: considerada imprópria para o cultivo, resolvem cavar o lugar, entre várias outras ações na paróquia da região[4]. Além de terem ocupado uma terra comunal abandonada, o grupo de pobres, que a ação penal instruída três meses mais tarde descreverá como "*lavradores*", começa o preparo da terra em pleno dia santo. Ato simbólico de forte conotação, os ocupantes reivindicam propriedade da terra comunal e questionam as formas clássicas de devoção. Num ato que Hill vincula à ocupação, uma demonstração na igreja paroquial é levada adiante por soldados, e um dos ocupantes da colina empilha "*espinhos e urzes... no púlpito da igreja de Walton para impedir o pároco de subir até ele*".

Embora seja uma ocupação de terreno não-fértil, ele é perto de Kingston, considerado um ponto estratégico do ponto de vista

---

[3] Salvo indicação em contrário, o relato a seguir apóia-se nas referências agenciadas por Christopher Hill, (1987) *O Mundo de ponta-cabeça – idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640* (1940, trad. R.J. Ribeiro, com base na ed. de 1972). São Paulo: Companhia das Letras, p.120-123.

[4] Em inglês, "cavar" é "*to dig*", de onde "*diggers*", cavadores, esclarece em nota o tradutor de Hill, o professor Janine.

militar para o controle da circulação e armazéns da região do Tâmisa e sob controle do Exército desde 1647, em razão das guerras civis e da tradição radical que a atravessa desde a década de 80 do século anterior, com longa história de circulação de idéias e militância por puritanos radicais e impressores clandestinos, que, mesmo quando enforcados, deixam seguidores.

Em Kingstom, após 1643, viveu uma das lideranças da ocupação de St. George, Gerrard Winstanley. Aprendiz de tecelão em 1630, tentou se estabelecer por conta própria em 1637, quando foi vítima da crise que assolava o país e acabou expulso do ofício e de sua condição social. Instala-se em Kingston. É como guardador de vacas e escritor de panfletos religiosos que o reencontramos em 1649 tendo uma visão. Após o transe, se instituiu a tarefa, atribuída pela visão que teve, de publicar e anunciar aos quatro cantos que "*a terra deveria ser convertida num tesouro comum, do qual a humanidade inteira pudesse viver, sem acepção de pessoas*"[5], dando início ao *imbroglio* na colina de St. George, que dura um ano.

Não demora, e a ocupação chega a cerca de 30 *diggers*. Um observador relata que a expectativa do grupo é que, em dez dias, a ocupação atraia de quatro a dez mil ocupantes – sob a promessa, acrescenta o observador, de bebidas, roupas, carne. E conclui, a desconfiar haver por trás da união algo a justificar os atos: "*Receia-se que eles tenham algum projeto em mente*".

Esse algo é facilmente percebido pelos pequenos proprietários e pelo pároco locais. Nos primeiros meses, os proprietários de

[5] "*Acepção*", segundo a Bíblia, é dar tratamento desigual a iguais. Com outra finalidade que a pretendida pelo panfleto, acepção de pessoas e animais se dá quando Moisés diz ao faraó para deixar partir o povo hebreu e seus animais, sob pena de uma peste arrasar o gado e povo egípcios; a ameaça da peste exige a acepção de pessoas e animais por Deus, a fim de separar o gado e filhos dos filhos de Jeová do rebanho e povo egípcios – nesse caso, foi pela acepção que Ele se fizera conhecido.

terras do entorno se sentem mais incomodados que o Conselho de Estado. Ou que o general Fairfax, com o qual Winstanley travara uma série de "*conversas cordiais*" sem que o general se sentisse incomodado com o fato de seu interlocutor se recusar a tirar "*o chapéu perante qualquer 'criatura sua igual'*". Até mesmo Cromwell não se importava muito; teria feito vistas grossas à advertência de uma profetisa, "*se não forem tomadas medidas em favor dessa pobre gente do povo, a Inglaterra sofrerá novos distúrbios*"[6].

O poder local, do pastor Platt a outros senhores de solares do Surrey, lança mão de incursões contra a colônia, ações que vão de boicote econômico contra o que se produzisse ali a processo em juízo. Sobre essa ação, um funcionário do tribunal de Kingston afirmou sobre o Pastor Platt: "*Se a causa dos* diggers *era justa, (o pastor Platt) trataria de montar um júri capaz de confundi-los*" (*id., ibid.*).

De início, as ações contra os ocupantes *diggers*, quando levados a juízo sob acusação de desordens, foram tratadas pela defesa como maculadas por falhas de instauração do processo. John Wilde, advogado que parece ligado à causa dos radicais, ao defender a sua absolvição diante do tribunal, embora não o consiga, conquista ao menos que eles fossem liberados mediante pagamento de fiança, ao argumentar que o xerife estava ausente quando as desordens foram constatadas. O tribunal libertou-os mediante pagamento de uma fiança.

Os *diggers* se mudam para alguns quilômetros adiante, para Cobham Heath.

Continuam as incursões contra eles.

---

[6] *apud* Hill, *op.cit.*

Por volta de um ano depois, em abril de 1650, dissolveram a colônia à força. Seus móveis e cabanas são incendiados.

Os ocupantes *diggers da colina de St. George*, o nome de 73 deles chegou até nós, acabaram expulsos da região.

Foram derrotados.

Introdução

Na Inglaterra entre 1640 e 1660, o embate entre duas concepções antagônicas acerca do grau e amplitude da participação popular[7], opõe *levellers* aos *diggers,* niveladores aos cavadores, ou os verdadeiros niveladores, respectivamente. Um dos *levellers*, Overton, produz um texto sobre a mortalidade do homem, no qual o tratamento do medo das conseqüências da prática do mal permite

[7] O historiador inglês Christopher Hill (1987, *O Mundo de ponta-cabeça – idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640* (1940, trad. R.J.Ribeiro, com base na ed. de 1972)), por ocasião do tricentenário da Revolução Inglesa de 1640, identifica ali três grandes grupos em conflito, e recupera a história das tendências mais à esquerda, a dos rebeldes *levellers* e *diggers,* niveladores e cavadores, ou os verdadeiros niveladores. Ambos em torno da luta por igualdade social fundada na lei. É da pena de um *leveller*, Richard Overton, as idéias sobre a mortalidade do homem que abrem caminho para a tese hobbesiana do medo como aquilo que iguala a todos os homens. Overton publica seus textos sob o pseudônimo de Martin Marpriest, e participa de um grupo que conta também com Roger Williams, William Walwyn e John Lilburne. O grupo defende a liberdade de impressão, contra os monopólios (em regra concedidos a favoritos pelo rei Jaime I ao assumir o trono em 1603, prática radicalizada pelo filho, Carlos I, após assumir em 1625), e liberdade de circulação de idéias. Lilburne, malgrado os longos períodos de prisão a partir de 1645 (cf. Clive Bloom (2010) *Violent London - 2000 Years of Riots, Rebels and Revolts*, p.66, ed.revisada, primeira publicação em 2003), redige um texto em 1649 que é considerado a base dos direitos fundamentais contidos na Constituição Americana e no Bill of Rights. Sua defesa da inalterabilidade nas relações de propriedade existentes, lembra Hill (1987), levam Macpherson a encontrar nas idéias de Lilburne o prenúncio das de Locke (cf. Hill (1987) p.131).

que se desloque para o convívio entre os homens o controle do mal, sem a mediação pelo clero nem o medo da danação eterna; anos depois, a tese hobbesiana da necessidade da irresistibilidade do poder soberano é a grande conseqüência a ser extraída do lugar do medo instalado na relação entre homens sem a mediação do clero nem o medo do inferno.

Segundo Renato Janine Ribeiro (2006), a tese de Overton sobre a alma, em seu *Mans Mortalitie*, "Mortalidade do homem", é a de que ela é tão mortal quanto o corpo. A mortalidade da alma faz com que a vida eterna apareça como reservada aos bons. Quando a eternidade é reduzida à condição de "*eternidade beatífica*"[8], está cancelada a hipótese de as dores estenderem-se ao plano do eterno, o que acaba por excluir o inferno como imortalidade de dores.

Com a condenação da alma excluída do plano do eterno, prossegue Janine, ao mesmo tempo em que os bons prosseguem sendo recompensados, o castigo aos maus se vê reduzido. Numa quase inversão da aposta pascaliana, arriscamos dizer, quem busca a salvação da alma, nada perde, sai ganhando quem não teria mais porque temer a condenação eterna: ao deixar de ter razão de existir o temor da danação eterna, junto se vai o poder de quem detém algo como o monopólio das chaves que levam ou ao céu ou ao inferno, o poder do clero.

Como explicita o comentador, vivia-se uma época em que, entre os territórios do além, o que mais se fazia presente às pessoas era o inferno. Com o fim das narrativas medievais de visitas dos mortos a parentes contando como era a vida nos três

[8] Cf. A fórmula é de Renato Janine Ribeiro (2006), p.22, cujo resumo seguimos de perto, o qual, por seu turno, se vale também de Hill (1987) para reconstituição das teses de Overton.

âmbitos que a cristandade identifica como residência das almas, os rebeldes buscam a redução do lugar e poder ocupado pelo clero nas construções que manejam as consciências. Em suma, o sentido da luta da esquerda da época, os anabatistas, conclui Janine, quando reduzem a "*extensão temporal*" do inferno, é reduzir tanto o poder do clero puritano quanto o dos ministros presbiterianos.

Porém o lugar ocupado pelos rebeldes na literatura política desde Hobbes e Locke deve-se a um aspecto que remete ao massacre dos *diggers*, os rebeldes defensores da supressão da propriedade privada massacrados em nome da defesa dos fundamentos da ordem[9], qual seja, o da extensão do poder a ser "*dividido*" ou partilhado por todos sobre tudo ou por apenas alguns sobre alguma coisa e outras não.

Segundo Daniel Kersffeld (2006)[10], os *diggers* se filiam a uma tradição que se estende de Thomas Münzer[11] ao *Segundo Discurso*,

---

[9] Na reconstituição de Sérgio Morresi, embora reconheçam o fundamento da lei residindo no povo, o que os difere é a relação com a propriedade, respeitado pelos niveladores e, porque os verdadeiros niveladores, ou cavadores, ao defenderem sociedade sem classes, vida comunitária e fim da propriedade privada, acabam por serem identificados como elementos perigosos, afinal a confirmar aquele recorte identificado por Lukács no qual se assiste objetos serem convertidos em "*sujeitos de direitos*" (cf. Sergio Morresi (2006) "Pactos e Política - O modelo lockiano e a ocultação do conflito", em Atilio A. Boron, org. *Filosofia Política Moderna - de Hobbes a Marx*. Buenos Aires/São Paulo: Clacso/DCP-FFLCH, p.383-4)

[10] Gian Mario Bravo (1976) *Historia del socialismo*, *1789-1848* (Barcelona: Ariel), p.46, *apud* Daniel Kersffeld (2006), p.397.

[11] "A acusação de Lutero de que Münzer 'queria incitar à revolta' é acolhida por este, como mostra a carta aos companheiros das minas, e ele funda sua *teologia da revolução*. Pois Lutero assim dizendo 'cala-se sobre o mais importante, como claramente expus aos príncipes que toda uma comunidade tem o poder da espada bem como as chaves para uma solução; que os príncipes não são os senhores, mas os servidores da espada; eles não devem fazer o que querem, mas o que é justo. Por isso, segundo um bom e velho costume, é preciso que o povo esteja presente quando é expresso um juízo segundo a lei de Deus. E por quê? Se a autoridade quiser mudar o juízo, os cristãos presentes devem impedi-lo e não tolerar isso, pois a Deus deverão prestar contas do sangue inocente. A maior atrocidade sobre a terra é que ninguém queira cuidar de quem está em penúria; os poderosos fazem o que querem'. Lutero 'se cobre com o manto do Cristo e com a falsa bondade e, no

de Rousseau, a apontar os efeitos negativos impostos pela propriedade privada sobre a vida dos que sempre vivem do trabalho no campo, em decorrência do cercamento e apropriação privada e violenta das terras comunais. Kersffeld destaca na obra de um dos *diggers*, Winstanley, a defesa de que a propriedade da terra é uma outorga pela natureza na condição de "*tesouro comum*", um tesouro do qual toda a humanidade, quando vive em estado "*natural*", é portadora do direito de tirar o necessário para que possa viver. Ao identificar a propriedade privada como tendo origem na ambição e na avareza, Winstanley a toma como a principal causa do mal e a principal causa de todas as formas de corrupção e abuso sociais.

A ocupação da colina de St. George, segundo Christopher Hill (1987), passou por fato isolado até que o próprio autor o entroncasse num movimento maior, o de radicalização dos já radicais *levellers*, já não mais a se importarem com deliberações de teor constitucional, e sim com a luta de pobres contra ricos, num claro recorte radical comunista a negar seja a distinção entre príncipe e vilão, seja a acumulação de riqueza e terras por alguns e a miséria aos muitos. O que as diversas e prolongadas lutas entre os diferentes rebeldes da época exigem é a radicalização da dicotomia entre quem faz a lei e a quem ela serve.

---

livro sobre o comércio, diz que os príncipes devem com orgulho perseguir os ladrões e os bandoleiros. Ao mesmo tempo, porém, cala-se sobre a origem de todo roubo. Vejam, os senhores e os príncipes são a origem de toda usura, de todo roubo e de toda rapina; eles se apropriam de todas as criaturas: dos peixes da água, dos pássaros do ar, dos frutos da terra. E depois mandam circular o mandamento de Deus entre os pobres e dizem: 'Deus ordenou: não roubarás'. Mas isso não vale para eles. Reduzem à miséria todos os homens, esfolam e escorcham o camponês pobre, o artesão e todo ser vivente; para estas pessoas, à menor falta, dá-se a forca. E a tudo isso o Doutor Mentiroso diz 'Amém'. São os próprios senhores que fazem do pobre um inimigo. Não querem remover a causa da revolta. Como isso ainda pode perdurar? Então, assim falando, é preciso que eu seja considerado um rebelde!" (Jacob Taubes, *Escatologia Occidentale*, Milão: Garzanti, 1997, p.147-148, *apud* Anderson Gonçalves, *Notas sobre as origens populares do Idealismo Alemão*, não publicado).

Embora derrotados, essa oposição reaparece como a luta entre sujeito constituinte e ordem instituída durante a Revolução Francesa. Interessa-nos destacar na solução encontrada nesse meio tempo a história conceitual do poder soberano como expressão e reunião da vontade de todos como iguais, sem distinções hierárquicas e uma das partes que compõe a história da recepção da democracia como poder popular entre modernos e contemporâneos.

Para tanto a Tese de vale da leitura de Duso, construída nos termos da tradição metodológica de buscar uma "*abordagem histórico-conceitual*"[12], da história do poder, dividida em moderna e pré-moderna. A chave do recorte proposto pelo comentador italiano é a noção hobbesiana de *poder soberano* como fundado na autorização por todos e a representar a vontade de todos, por isso mesmo a exigir a irresistibilidade das decisões postas pelo soberano – ou, como o pensamento político contemporâneo reconhecerá, o poder como legítimo representante da vontade de todos e dotado do monopólio da violência. E, conforme Duso, a Revolução Francesa traz o que antes era um debate teórico ao plano das relações políticas nas disputas pelo poder, num movimento sem volta.

[12] Aqui Duso refere-se à obra coletiva, conduzida por Koselleck, Brunne e Werner, *Geschichtliche grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (cf. Giuseppe Duso, org. (2005) *O poder – história da filosofia política moderna* (tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva, Giuseppe Tosi, da edição original de 1999). Petrópolis: Vozes, p.12), pautada, em linhas gerais, pelo cuidado com a palavra (o termo) e seus usos (o conceito), em busca da consciência crítica acerca do pensamento moderno indispensável para a correta abordagem do conjunto dos conceitos políticos antigos e modernos, a demarcar o fim das constantes históricas universais e a caracterização dos conceitos segundo o núcleo unitário que o caracteriza, pois a estrutura dos termos e seu conteúdo impede que a mesma palavra possa referir-se a coisas não aparentáveis entre si, mesmo ante termos que permanecem idênticos entre antigos e modernos, como *povo* para traduzir *societas, populus, demos*. Assim, falar em *política dos antigos* é pressupor um inexistente núcleo permanente do conceito de poder; malgrado título homônimo da obra de Aristóteles.

Porém, destaque-se esse mesmo momento histórico numa outra abordagem, a de Arendt. Segundo a autora, a entrada em cena da vontade de todos transformada em vontade do UM a representar a maioria inaugura um projeto político corrompido pela demanda de satisfazer as *necessidades* da maioria quando formada por miseráveis. Ela destaca que a ação política movida por necessidades suprime o próprio ato que busca satisfazê-las; a ação política deixa de ser política e vira outra coisa – via de regra, terror.

Encontramos em Arendt outra conseqüência além de algo como o "fim da política": a entrada em cena de certo modo de realizar a positivação dos direitos após Revolução Francesa teria inaugurado também, aponta a autora em outros textos, um tipo de abstração na política que abriu caminho para a transformação do direito em privilégio apenas de uma parte dos que vivem sob um Estado.

Juntemos as duas leituras e podemos dizer que a autora identifica a entrada do povo na política como a abertura para dois modos de, por assim dizer, cancelar a liberdade, e a própria política. A Tese retoma esse percurso e expõe duas vias para a crítica da política que visa à universalização de direitos. A primeira segue a leitura arendtiana à abstração totalizante de um horizonte normativo que acaba por ceder espaço à sua captura por particularidades étnicas que, em nome do interesse nacional, viabiliza que um "povo" em particular capture o Estado em nome de um "povo" em geral. Nos termos de Arendt, é quando temos a captura do Estado pela nação, formulada pela autora em *Origens do Totalitarismo*.

A outra via percorrida pela Tese toma como ponto de partida a violência transformada em instrumento de gestão político-

administrativa e que acaba por restringir e monopolizar um único sentido à violência política, e criminaliza o que a ele escapa.

É quando o governo voltado para a gestão de necessidades é, para usar o par conceitual proposto por Rancière, *polícia,* a ser combatida por uma *política* como processo. Dentro desse contraponto, a Tese procura distinguir a construção e criação de um lugar ainda não desenhado para as partes do todo social que se recusam a seguir o posto como o lugar que devam aceitar.

Para dar conta desse embate entre política como gestão, *polícia*, e *política* como criação e poder popular, retomamos o desenho foucaultiano da captura do Estado pela governamentalização – é quando a noção de irresistibilidade do poder soberano emerge sob um recorte que institui um lugar para o indivíduo, a população e o povo, um lugar em disputa entre *polícia* e *política.*

Sem pretender esgotar o sentido da obra de Sartre, a Tese se vale de uma distinção que permite pensar a ação violenta na política, pela qual se pode aceitá-la sem limites ou denunciá-la como unilateralidade arbitrária a ser suprimida. Reordenamos esse debate como uma aporia que organiza a cena política, segundo a qual uma concepção de poder popular democrático e radical é identificada visando realizar o homem integral, mas com limites em termos prático-políticos – e então a violência se torna outra coisa que não a gestão da mera opressão do homem pelo homem.

Em suma, tendo como ponto de partida o processo que instaura o Um, a Tese acompanha a instauração e ruptura violenta dos territórios e hierarquias postos para indivíduos e grupos políticos, a fim de superar a criminalização da violência política

quando pautada pelo horizonte de práticas democratizantes radicais e emancipatórias.

1. A política do poder irresistível

A demarcação entre territórios pré-moderno e moderno na política permite a Duso identificar algumas bifurcações na forma da união política instaurada entre os homens. Formas que, por um lado, vão da *polis* grega a pluralidades feudais e medievais estamentárias, e, por outro lado, com a noção moderna de Estado, a instaurada mediante unidade territorial, relação mando-obediência formalizada e a distinção público-privado. Por um lado, o político, "sozinho" é *impensável* entre grupos humanos pré-modernos, para os quais, desde Aristóteles, o político é algo natural. Por outro, o "social" é cindido do "político" entre os modernos, contraposto, a partir sobretudo de Hobbes, à política como *construção* e poder legítimo.

A busca da legitimação é entendida como processo pelo qual se reconhece como expressar a vontade do sujeito coletivo e quem a expressa, marcado por dois elementos: 1) o reconhecimento da vontade de todos como base do poder, 2) os novos conceitos hobbesianos de representação política e o de processo de autorização na origem da irresistibilidade do poder soberano

Poder e governo

Pensar a ação fundante coletivamente de uma ordem a ser construída, forte, legítima e racional é a ruptura e ponto de partida moderno do conceito de poder de seus pressupostos. A ruptura se dá quando a ação voltada para a ordem posta para todos deixaria, segundo Duso, de ser pautada por referências exteriores aos sujeitos moldados pela ordem instituída, deixando de existir uma referência prévia à ordem a ser instaurada e que a organiza. O ordenamento que regula as relações entre os homens torna-se uma construção, e a construção moderna da ordem implica identificar no poder tanto a "*obrigação política*" como força *superior* ao indivíduo, como força *legítima* e *racionalmente justificada.* Construção do Setecentos, esse contexto condiciona o surgimento de vários outros termos, incluindo seus *opposities* mais consagrados, o direito, a igualdade e a liberdade.

Segundo Duso, a moderna noção de poder como construção racional de um corpo político soberano fundado por todos e situado acima da vontade de cada inaugura um modo de ordenar e compreender o real ordenador do mundo. Mesmo que esse modelo esteja imerso na crise diagnosticada por autores que vão de Schmitt a Arendt, é pelos elementos constitutivos da idéia de poder soberano que o mundo segue sendo ordenado, restando-nos refazer o seu sentido para que, da sua crítica, se possa identificar formas alternativas de superá-lo.

Nos termos desse percurso crítico proposto pelo comentador, o conhecimento racional da ordem, tido desde Hobbes como o que funda a realidade, seria identificado pelo autor *de Leviatã* como o único caminho para superar o conflito e a desordem do real. Após reduzir a antiga *pratiké epistéme* a causa de desordens e conflitos irracionais, Hobbes defende o rigor e a fundação pela comunidade

de uma realidade racionalmente ordenada. No lugar de opiniões, a nova *filosofia* ou *ciência política*[13] oferece a base segura para realizar a ordem entre os homens.

No resumo de Duso, a nova ordem construída racionalmente levaria à superação da divergência entre opiniões e vontades particulares. Não encontrada no mundo, é uma construção regulada por princípios racionais aceitáveis por todos. A formalidade dessa construção expressa a vontade dos indivíduos, a submissão da vontade de todos à autoridade que instituem, à lei, logo, ao comando que a expressa, e à obediência àquilo que por vontade própria instituíram.

O modo de ordenar as relações sociais e qualidades humanas na Antiguidade exige compreender "poder" ou "política" como conceitos alternativos antepostos pelos modernos ao antigo modo, tido como causador de incertezas e desordem. Para demarcar a passagem do modo de pensar a ordenação e concepção das relações sociais da Antiguidade aos modernos, Duso opõe *governo* a *poder*. No cenário pré-hobbesiano, o termo *governo* expressa melhor a ação de comandar homens, reconhecidos como diferentes e desiguais; a ação de conduzi-los é um comando que reproduz a ordem já existente no *cosmos*.

---

[13] Termos só no século XX distinguidos, graças à reforma epistemológica weberiana, que os separará conforme a distinção entre descrição de fatos e prescrição de valores, cf. Bobbio, Norberto (2000) "Das possíveis relações entre filosofia política e ciência política". Em _____, Bovero, M. (org.). *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Campus, p.67-78, texto que analisa as possíveis convergências e divergências entre diferentes modos de compreender a filosofia política e a ciência política, malgrado a defesa da especificidade filosófica dos diferentes modos de conceber a tarefa da filosofia política, tida como a causa da sua diferença em relação à ciência política. Bobbio, por conta do debate italiano dos anos 70, não a dispensa a "não-valoração" como horizonte da pesquisa, não-valoração que a ele parece macular os que denunciam a impotência da pretensão de neutralidade de uma ciência produzida em uma sociedade atravessada pela luta de classes.

No cenário pré-moderno, a ordem visada pela ação que governa só seria reconhecida por homens virtuosos, logo, diferentes qualitativamente dos governados. Tal diferença os tornam mais capacitados a conduzi-los, daí a imagem de quem governa posta em relação de analogia com a do *piloto da nau*, o mais capacitado para a condução do barco: o bom funcionamento do corpo social depende da melhor condução da relação entre partes, qualitativamente e hierarquicamente distintas, por um bom governo objetivamente referenciado na busca da excelência comum e individual, ou ainda, a boa condução é objetivamente a busca da utilidade comum ao todo conforme a qualidade específica da parte.

No resumo de Duso, entre os antigos o homem, por natureza, vive em comunidade. A comunidade, então, é assumida como construção natural, não humana, portanto, não-volitiva. Se a dimensão social é da ordem do natural, então, ainda segundo Duso, ação de governar teria as seguintes características:

1) unifica partes qualitativamente distintas visando tornar comum a utilidade de cada parte;

2) no duplo registro da comunidade política e da alma individual, o governo da pluralidade de partes qualitativamente hierarquizada é a condução pela melhor entre as partes;

3) a qual visa a Justiça, para o âmbito do comum, e a excelência, no individual – e se realiza a união entre moral e política.

4) A ação de governo não é *domínio*, e seu comando não implica obediência; o comando não é formal e vazio de conteúdo, há uma objetividade comum não-volitiva como referência para *governo.*

5) Por isso a metáfora do piloto da nau: a *boa condução* da nau exige qualidades e virtudes desigualmente distribuídas entre os homens. Portanto,

6) a ação do governo assume a desigualdade dos homens, e

7) sua referência a uma ordem inscrita no *cosmos* ou por Deus a situa para além da vontade, lá nas leis fundamentais, religião, tradição ou direito antigo.

8) É a qualidade de quem governa que o faz responsável pela ação de governar, não a vontade do governado, o que implica

9) *contratos* entre governante e governado, o qual *possibilita* questionar o comando afastado da objetividade identificada como Deus ou qualquer realidade supra-humana.

10) O reconhecimento da objetividade inscrita numa ordem supra-humana como base do contrato entre governante e governado permite identificar o mau governo como o governo afastado do mundo objetivo, e leva ao direito de resistência à tirania.

11) A iconografia dessa dimensão política apresenta a República como um corpo sob a boa condução pela cabeça, que garante funcionamento harmônico das demais partes da sociedade.

Poder irresistível como vontade de todos

Com Hobbes[14], o poder, conceito portador da certeza geométrica e situado acima das opiniões, é construído tendo-se como ponto de partida a noção de estado de natureza como hipótese racional, pela qual se visa apontar o que seria o homem

[14] Para o que se segue, sobre as características da noção do poder soberano como representante da vontade de todos, cf. Duso (2005), p.113-120.

fora do estado civil: lugar da guerra de todos contra todos, lugar em que indivíduos potencialmente iguais se autodestroem. Reconhecidos os homens num patamar de igualdade, qual seja, o medo um do outro, passo seguinte é preciso pensar algo que exprima a vontade de todos, o *contrato*, como força comum à qual todos se submetem visando a paz.

Por essa via, ao contrato nada lhe é anterior, é *suma potestas*: não se transfere um poder preexistente, é a *criação do poder civil.* Povo agora deixa de ser pensado como pluralidades que se associam; formado por indivíduos iguais, portadores de vontade, resta saber como fazer para que possa se *expressar* essa vontade. A solução é pensar o poder não como algo que se oponha à vontade individual, mas como expressão de todo o corpo político e da vontade de cada um. Assiste-se, assim, ao nascimento da idéia de *poder soberano* como expressão da vontade de todos e de cada um[15], que se submetem a ele, voluntariamente, justamente por serem livremente os autores da sua construção.

A noção de poder político como poder soberano surge graças ao contrato que organiza e possibilita a vida social e é situado acima do poder individual. A garantia de que funcione e supere

[15] A leitura de Duso não discordaria da leitura por Adorno e Horkheimer, em *Dialética do esclarecimento*, de Hobbes como mero porta-voz "do egoísmo do eu" a louvar "a totalidade da ordem burguesa" por ver nela "o horror que, ao fim e ao cabo, tragava a ambos, o universal e o particular, a sociedade e o eu" (Adorno & Horkheimer (1985), "Juliette ou esclarecimento e Moral", in *Dialética do esclarecimento* (tradução de Guido Antonio de Almeida, da edição original de 1947 reeditada em 1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.89). Duso afirma que a originalidade do invento hobbesiano e momento-chave que organiza a política moderna é circunscrever a vontade da parte que abre mão de parte de sua liberdade na defesa de seu interesse particular visando à construção que apresenta a ordem em nome de todos; a adesão pactuada a essa construção é a via que instaura a concepção moderna de relação de mando-obediência. De Rousseau à reação conservadora do XIX, das lutas emancipatórias pós-XIX a Schmitt ou comunitaristas, todos estão às voltas com esse lugar do "eu", limitado mas onipresente fundador e organizador da liberdade na política moderna.

eventuais desconfianças sobre sua eficácia exige pensar o poder soberano como *irresistível* nos casos em que alguma das partes se recuse a submeter-se à ordem por ele fundada.

Porém surge um risco, o de a vontade da parte acabar por se alienar sob o poder soberano enquanto *suma potestas* irresistível. Para evitá-lo tampouco se deve recorrer ao receituário pré-hobbesiano, o de defender prerrogativas ligadas ao direito de resistência estamental. Ocorre que o caráter absoluto da soberania funda-se no, vincula e realiza o direito dos indivíduos, que Weber reconhecerá, mediante a idéia de *legitimação* do poder, como a chave interpretativa da ciência política.

A idéia de poder soberano pensa a submissão como um ato da *própria vontade* ao poder comum por todos instituído. A irresistibilidade do poder e a distância entre o poder comum e o cidadão privado situam o conceito de soberania como poder único que garante a estabilidade ao expressar a vontade comum *de/para/sobre* todos os indivíduos, que sempre visam à paz, paz que, por via das dúvidas, é garantida pela força, irresistível, da espada do soberano

Segundo Giacomo Marramao, o pressuposto *isométrico* do Leviatã hobbesiano é a clássica representação do "*paradigma contratual da modernidade política*"; suas "*técnicas procedimentais*" aportam "*medidas compensatórias de justiça distributiva*", que conseguem organizar "*conflitos de interesse*", mas não os de identidade[16].

[16] Cf. Marramao, G." De *Weltgeschichte* à Modernidade-Mundo. O problema de uma esfera pública global". Em _____,; Agamben, G.; Rancière, J.; Sloterdijk, P.*Crítica do contemporâneo – política*. Portugal, Fundação Serralves, 2008, p.67.

Tendo em vista não os cidadãos atenienses, mas os nômades, migrantes e favelados de hoje, Marramao propõe, num decálogo, entre outros recortes, a superação da "*isometria*" para fazer emergir a *diferença*, no singular, único modo de dar conta dos novos conflitos postos à política, conflitos impossíveis de serem aprendidos pelas formas tradicionais de instituições políticas.

Mediante a reconstrução de um novo universalismo, um constitucionalismo global que trate do *universal* como *diferença* inassimilável pelas formas Estado, Língua, Razão, Comunidade, Marramao apresenta à filosofia a necessidade de busca de novos métodos. Tal como a maiêutica socrática escapa tanto da paralisia de sábias "*visões de mundo*" dos pré-socráticos, quanto "*do relativismo absoluto da grande sofística*", o desafio hoje é "*escapar às garras das reivindicações normativas dos grandes cosmólogos e biocientistas e, por outro, ao falso desencanto da verdade proclamado universalmente pela bricolage hiper-relativista pós-moderna*" (op. cit., p.76).

Para dar conta da alienação da diferença sob o poder irresistível na linha do tempo da herança hobbesiana, poderíamos voltar a atenção a Rousseau e sua noção de soberano como a vontade geral[17], pela qual ele deslocaria o lugar da representação da soberania como vontade de todos como o Um *irresistível* – sem alterar o sentido geral da invenção hobbesiana e sem perder a *diferença* da qual Marramao lamenta a perda. Porém interessa mais

[17] A solução de Rousseau parece inconsistente, segundo Duso, quando toma a vontade geral se concretizando na figura do legislador, incumbido de realizar a tarefa impossível, acrescentaria Hegel, de garantir a unidade política entre a idéia abstrata e a sua manifestação empiricamente presente, equívoco desmontado por Hegel que a vê como a difícil, senão impossível, passagem do muitos para o um, e pensa a vontade individual não mais isolada das determinações que a constitui, da família, passando pelos grupos de interesses, até a sua superação com a noção de eticidade (cf. Duso, *op.cit.*, pp.118, 256-257).

tratar dessa alienação nos termos de um conflito na esfera política entre poder constituinte e instituído[18], entre o poder que cria e o poder que organiza a sociedade.

O poder soberano constituinte como representante da vontade de todos, aponta Chignola, entra em cena na história e adquire visibilidade social com a Revolução Francesa, quando inventa um novo modo de organizar as configurações e hierarquias políticas, ao submeter a construção da ordem à manifestação representada pela maioria da Assembléia, ao impor o decreto da maioria como expressão da nação inteira – quando os Estados gerais decidem que a maioria decide pela nação inteira, esse decreto é a própria Revolução, caracterizada pela ruptura, mais que mera transformação ou adaptação, com o passado constitucional instituído.

O perfil radical da nova conquista é a *Nation* perpassada por um contrato abstrato que todos respeitam e que garante direitos iguais a todos como uma *antecipação* do direito natural. Na tentativa de estabilizar essa conquista mediante a *composição jurídica* entre a soberania constituinte e o sistema de poderes constitucionais, a solução adotada, visando *internalizar* as conquistas – as garantias criadas, as invenções políticas –, foi decretar "*acabada*" a Revolução. É quando seus *inventos* são absorvidos pela "*máquina da representação*", a administração, e o que resta da "*expansividade*" do sujeito constituinte fica restrito ao âmbito hermenêutico, à interpretação da constitucionalidade do que surgir.

[18] Para o que segue, da entrada em cena na história do soberano como a vontade de todos, passando pela expansividade do sujeito constituinte revolucionário francês ao seu bloqueio a fim de internalizar suas conquistas, cf. Sandro Chignola, in Duso (2005), p.201-205.

Eis que, com o bloqueio do processo constituinte revolucionário, a ação política expansiva do sujeito constituinte é transformada em perigo a ser denunciado. A denúncia da revolução leva a mudanças no sentido de liberdade de agir ou resistir populares, agora restrita ao campo do positivado pela lei e formalmente garantido. Retirada do âmbito do sujeito constituinte e coletivo que funda regras, a liberdade assumida é aquela delimitada por um sistema que garante e regula as conquistas feitas em seu nome, em nome da liberdade, quando ela era sem-limites.

Essa transição custou algumas cabeças jacobinas, a fim de conter, na fórmula de Duso, o "*mal do poder da pura ontologia da democracia constituinte*", que passa a ser denunciado como o "*despotismo da liberdade*". Uma transição pela qual os poderes que visam ao "*espaço público da constituição de mecanismos das garantias constitucionais*" denunciam e reprimem a baderna jacobina da "*reapropriação 'popular' do poder monárquico*". Todas as lutas sociais desde então pautadas por essa solução/barreira lá imposta à luta política do sujeito constituinte que resolva se emancipar de um poder legitimado constitucionalmente pela idéia de representação política sem participação popular direta.

Estamos às voltas com as modernas inscrições de limites à ação de governar fora do alcance da ação humana? A grande invenção moderna política acabou por circunscrever e restringir a liberdade constituinte da vontade de todos como expressão das decisões em nome da maioria. E o fez impondo um acordo em torno de uma ordem instituída que, inalterável, se transforma em já instituída para todo o sempre, passível apenas de *redescrições* e exegese hermenêutica.

2. Violência, povo e política, segundo Arendt

Tendo-se o arco de questões inaugurado com a noção de autorização e representação políticas pela qual o soberano está legitimado por todos a apresentar a ordem à qual todos devem se submeter, uma submissão pensada como voluntária e racional a partir de Hobbes, garantida/circunscrita legalmente após a entrada em cena do estado de direito pós-Revolução Francesa, propomos agora refazer esse percurso segundo uma recepção que visa desqualificar a idéia de satisfação de necessidades da maioria como o eixo ordenador ou motor da ação política.

"Baderna popular descamba em pancadaria" poderia ser o mote de *Sobre a violência,* de Arendt. Com a marca de um texto de combate, um de seus alvos é o Sorel de *Reflexões sobre a violência.* A autora cita um texto do jovem Engels, de 1847, para o qual as revoluções resultam de circunstâncias alheias à intenção arbitrária de indivíduos, partidos ou classes sociais, para em seguida lembrar que a defesa da greve geral por Sorel é um recurso que hoje está situado mais em meio ao arsenal das ações não violentas. O que resta por realizar, acrescenta Arendt, é a tarefa proposta pelo próprio Sorel, a de tirar o problema da violência da obscuridade em

que se encontra, o que a leva à denúncia dos poucos autores que partem para a glorificação da violência como um fim em si mesmo motivados pelo ódio à sociedade burguesa ou pelo desdém à esquerda convencional, Sorel entre eles.

A questão, para Arendt, é que tanto a direita quanto a esquerda são prisioneiros de uma visão de política que privilegia a via da dominação como chave para a política. Esse equívoco, segundo a autora, o de tomar a política como luta pela dominação, estende um arco que vai do pensamento político ocidental de modo geral à ação do líder totalitário, o qual apenas levaria a luta pela dominação às últimas conseqüências.

Nos dias que correm, uma leitura arendtiana da luta política pensa as possibilidades de uso político da violência na luta pela ou contra a dominação como uma nulidade. Esse arco é reposto num percurso que vai de 1789-1989, da Revolução Francesa à queda do Muro de Berlim, o intervalo de um engano pautado, de Robespierre, Marx, Sorel ou Lenin a Zizek, pela consideração do uso da luta violenta como instrumento válido à via revolucionária, tanto para a conquista de adeptos, quanto para a eliminação de resistências.

Essa leitura arendtiana da política é encontrada, por exemplo, no esquema de Stefan Auer. Para ele, a grande dúvida é se, dadas as experiências ditatoriais à esquerda ou à direita, revoluções violentas podem mudar as sociedades *para melhor* quando substituem a participação popular espontânea na política e na esfera pública (demandas políticas) pela luta por questões materiais, tal como Arendt aponta na Revolução Húngara[19].

[19] Cf. Stefan Auer (2009) Violence and the End of Revolution After 1989, in *Thesis Eleven,* 2009, 97, p.7. Nesse texto, o autor usa as idéias de Arendt para tratar da experiência tcheca da ascensão de Havel ao poder com a Revolução de Veludo (1989), visto pelo autor como mais um *case* de sucesso do paradigma de revolução não-violenta na Europa Central, lado a lado com a Revolução

A leitura de Auer funda-se no modo como Arendt tece sua crítica à prevalência das questões materiais na ação política, tendo por objeto a Revolução Francesa. O problema por ela denunciado é a identificação entre violência e poder que permite à autora reduzir a identidade entre ambos ao plano empírico do terror revolucionário jacobino. Sua leitura, numa relação de contraposição, sobretudo, à Revolução Americana, condena como antipolíticas e totalitárias as teorias e práticas que, ao invés de se pautarem pela discussão entre amigos, situam o poder político no embate entre dominação e emancipação do reino das necessidades básicas, ou, em outra formulação, é antipolítica a luta pela igualdade posta pré-condição da instauração da liberdade entre os homens.

Um dos aspectos da violência política, segundo Arendt, é a que aparece, sob a noção de *banalidade do mal*, associada a um movimento de massa que pode levar qualquer pessoa a, em determinadas circunstâncias, como o pertencimento a um grupo ou compulsão por autoridade superior, a se tornar um assassino[20].

Não é dessa violência que trata a autora quando desqualifica a luta jacobina. Para Arendt[21], o problema da violência cometida em

---

Rosa (Geórgia, 2003) e a Revolução Laranja (Ucrânia, 2004), ao substituírem o confronto violento pelo carnaval ou o concerto de rock a reunir numa grande festa nas ruas os cidadãos embriagados de liberdade.

[20] Cf. Joshua Rubenstein (2008) "The Reception of Robert Conquest's *The Great Terror*". Em Paul Hollander, ed. *Political Violence - Belief, Behavior, and Legitimation*. New York: Palgrave Macmillan, p.25, que retoma o tema da banalidade do mal a fim de entender implicações da ausência de desconforto moral de genocidas, do Holocausto ou Ruanda aos fundamentalistas islâmicos; embora recuse tratar-se de processos de desindividuações pré-modernas, ao apontar que até os suicidas do 11 de setembro "ocidentalizaram-se" por terem vivido algum tempo em países do Ocidente e embora reconheça a importância de carecimentos de ordem material como fonte dos fanatismos, o autor se limita a filiar a violência do fundamentalista a concepções idealistas que visam "purificar o mundo do mal", cada um desenhando o "mal" a ser "exterminado" de acordo com o figurino proposto pelo universo de crenças que o move.

[21] Para o que se segue, cf. Arendt (1988) "A questão social". Em *Da revolução* (tradução de Fernando Dídimo Vieira, da edição original de 1962). São Paulo: Ática, p.47-91.

nome da massa é que se tratava de uma solução conjuntural e equivocada adotada pelos jacobinos na Revolução Francesa, porém elevada ao *status* de chave da ação política revolucionária quando foi organizada conceitual e equivocadamente na leitura dos acontecimentos produzida por Marx, leitura que, por seu turno, instrumentaliza o pensamento revolucionário e ampla gama de movimentos emancipatórios que tem lugar na história desde então.

A leitura arendtiana da satisfação de demandas da maioria como motor da política primeiro destaca o que acontece quando a satisfação de necessidades se torna o princípio que organiza a ação política. Em seguida, a autora identifica a força, a irracionalidade e os perigos quando as ações dos agentes políticos são fundadas em sentimentos como compaixão ou piedade para com terceiros, no caso, os desvalidos sociais – pois ou o agente político é impotente para dar conta dos problemas, ou, no caso dos revolucionários, quando passam a guilhotinar o que aparece pela frente, acabam por reduzir os que apóiam essa leitura, a massa de miseráveis, à condição mesma daquilo que combatem – o mal ou a injustiça ou a opressão.

Próximo passo, as idéias de necessidade e igualdade que sustentam a ação dos revolucionários franceses e a análise de Marx, conclui a autora, tornam-se fonte dos equívocos a que se reduzem as ações revolucionárias jacobinas e pós-jacobinas – contrapostas por Arendt à idéia de liberdade política e diversidade entre os sujeitos políticos, impossível de ser resguardada, conclui, quando submetida à violência exercida em nome do justo para a maioria.

Vejamos mais de perto o modo como a autora tenta lidar com a difícil passagem da diferença ao plano do universal enquanto supraindividual na política. Um modo que pensa as dificuldades que surgem quando abstrações movem o Um que, em nome da maioria

ou de todos, tenta dar conta das impurezas, dos desvios, dos ruídos da concretude social, cultural, étnica ou de classe.

Necessidade e ação política

Marx, segundo Arendt, construiu uma articulada e influente leitura da Revolução Francesa. Segundo a autora, os acontecimentos que tiveram lugar com os jacobinos sustentam um movimento conceitual em Marx, quando trata da luta contra a pobreza que impulsionava a luta política, que lhe permitiria passar da economia à política, e vice-versa, mediante o par violência-necessidade.

A autora propõe outra leitura para a mudança de rumo da Revolução pelos jacobinos, quando o direito dos *sans-cullotes* é transformado em Direitos do Homem levam à passagem da luta em favor da liberdade à luta por "*tudo o que é necessário à manutenção da vida*", como alimentação e vestuário. Segundo ela, essa mudança tem efeitos perversos que o próprio Robespierre teria, no seu último discurso, reconhecido quando afirma: "*haveremos de perecer, pois, na história da humanidade, perdemos a ocasião oportuna de fundar a liberdade*"[22].

A mudança que leva a filósofa a identificar o que levou a Revolução aos desvios – sua perdição não fora a conspiração de tiranos ou reis, mas a da pobreza e a da necessidade – teria sido assumida, na leitura que ela faz de Marx, não como conjuntural e contingente no curso jacobino das coisas, mas como portadora de uma necessidade histórica. Marx identificaria, prossegue Arendt, "*no curso aparentemente objetivo dos eventos revolucionários*" a base

[22] *Apud* Arendt (1988), p.48.

para a sua análise de que a Revolução "*falhara em instituir a liberdade porque fracassou em resolver a questão social*".

O problema, segundo a autora é Marx transformar os carecimentos impostos pela pobreza ao povo em questão política. Com esse passo, Marx perceberia na pobreza uma "*força política de primeira ordem*", da qual ele derivaria o arsenal conceitual que conhecemos do marxismo clássico, da noção de necessidade histórica ao materialismo, da superestrutura ao socialismo científico – nas palavras de Arendt, um conjunto de *crenças* derivados e secundários em relação à crença primeira, a do potencial político da questão social.

Sua análise de Marx retoma noções de exploração, opressão e violência em sua chave política para, após identificar a precedência do político em relação ao econômico num primeiro momento da obra de Marx, identificar no autor um modelo posterior de explicação que percorreria o caminho inverso, na contramão do primeiro, que leva do econômico ao político. Disso a autora conclui uma diluição das diferenças entre necessidade e violência que levaria Marx a sacrificar a idéia de liberdade ao submetê-la ao reino da necessidade, segundo um movimento que Arendt dirá ter se realizado historicamente com Lenin, quando abre mão dos *soviets* para ficar com a eletrificação.

De início, Marx, no *Manifesto Comunista*, veria pobreza como resultado de exploração e opressão do homem pelo homem, logo, a violência que produz o pobre seria de caráter político. Porém quando Marx destaca a categoria de necessidade histórica a organizar a vida econômica da sociedade, ele traria à cena um registro fundado na Antiguidade, o de enfatizar a vida como bem maior e o processo vital social como o centro dos esforços humanos. Esse registro lhe permitiria redefinir o sentido da luta

revolucionária, focando-a na libertação do processo vital social "*dos grilhões da escassez*": "*a abundância, e não a liberdade, tornara-se agora o objetivo da revolução*"[23].

Esse passo, porém, permitiria a Marx tornar reversíveis as categorias econômicas e políticas, prossegue a autora. Antes ele denunciava as condições econômicas como fruto da opressão política dos pobres. Após situar a produção da pobreza em necessidades econômicas que organizam a vida política, Marx interpreta a economia em termos políticos e vice-versa. Posta essa relação em mão dupla,

> *não havia razão para que ele considerasse a violência em termos de necessidade, e compreendesse a opressão como causada por fatores econômicos, mesmo que esse relacionamento tivesse sido descoberto em sentido contrário, ou seja, denunciando a necessidade como uma violência criada pelo homem*[24]*.*

A diluição de distinções reais que separassem violência política e necessidade econômica, prossegue Arendt, faz Marx abrir mão da antecedência da busca da liberdade em relação à busca de saída do reino da necessidade, um movimento que seria conceitual em Marx e que entrou na cena histórica com Lenin. Quando lhe pediram para resumir os objetivos e a essência da Revolução Russa, ele teria pronunciado a fórmula "*Eletrificação mais* soviets". Para Arendt, além de essa expressão ignorar tanto o papel do Partido quanto a bandeira do socialismo como uma construção, a resposta nos brinda com uma separação entre política e economia, a política sob o

---

[23] Arendt (1988), p.51.

[24] *Op.cit., id., ibid.*

regime da nova organização política, e a economia em busca de lidar com a questão social pela via da eletrificação, portanto, por meios técnicos, logo, nos termos da autora, politicamente neutros, para concluir ironizando estarmos diante de um breve momento de lucidez, logo sufocado pelo papel do Partido, transformado em força impulsionadora tanto da vida política quanto da dimensão econômica.

Quando Lenin sacrifica o *soviet*, a lição tirada pela autora do episódio, noves fora a criação de um Partido transformado em onipotente, é que Lenin estaria "*convencido de que um povo incompetente, num país retrógrado, seria incapaz de vencer a pobreza em condições de liberdade política, incapaz, de qualquer sorte, de derrotar a pobreza e instituir a liberdade*". Lenin, uma vez confrontado com a "*realidade concreta*", ao invés de formular algum novo modo teórico de pensar a liberdade, não apenas percebeu o que estava em risco como substituiu os *soviets* pelo Partido, tido como a forma de "*libertar os pobres*", o que o filia, conclui Arendt, aos "*trágicos fracassos da Revolução Francesa*".

Política e compaixão pelos miseráveis

A crítica arendtiana ao fundamento da ação política em sentimentos como ódio, compaixão ou piedade é antecedida por um retrato das condições sociais de miséria extrema em que se encontrava a França, cuja polarização social a afundava em duas formas de miséria, a das condições de pobreza extrema a que estavam relegados os pobres e a miséria e corrupção moral postas pela indiferença dos que da miséria material se viam livres.

Como termo de comparação, o próprio testemunho de Jefferson: "*de vinte milhões de pessoas (...) existem dezenove*

milhões que são mais desgraçados e mais infelizes, em todas as circunstâncias da vida humana, do que o indivíduo mais notoriamente desvalido de todos os Estados Unidos"[25]. É em torno da visibilidade da miséria, tanto na Londres do século XIX como na Paris do XVIII, que surge o impulso à luta contra a opressão posta pela sua invisibilidade.

Contudo, segundo Arendt, é o caso destacar uma sutil distinção. Os que lutam contra a desigualdade não são as suas vítimas, as quais prosseguem atoladas no mar de carecimentos após a queda do Antigo Regime e a subida ao poder dos que falavam em nome seu nome, em nome dos miseráveis. Entra em cena os "*impotentes politicamente, e, portanto, incluídos entre os oprimidos*", que passam a falar em seu nome "*não porque tenham feito alguma coisa pelo povo*", mas "*como representantes numa causa comum*" – e se isso funcionou na Revolução americana, na Francesa, não. Seja porque entre os "*prósperos*" americanos vigorava a "*adorável igualdade*", era "*o bom país do homem bom*"[26], seja porque da queda da monarquia francesa não se seguiu a libertação do jugo dos carecimentos, que prosseguem.

O truque francês, ao invocar a virtude enquanto "*bem-estar do povo, identificar a própria vontade com a vontade do povo* – Il faut une volonté UNE – *e esse esforço era dirigido principalmente no sentido da felicidade da maioria*"[27], seria substituir a liberdade pela felicidade como motor da luta, o que transferiria aos domínios inverificáveis da "*verdadeira motivação*" o padrão de medida do valor ou da correção de uma decisão ou opinião defendidas ou

[25] Citado por Arendt (1988), p.53, em cuja companhia seguimos.

[26] Citações de Jefferson e William Penn, respectivamente, *apud* Arendt (1988), p.56.

[27] Arendt (1988), p.59.

negadas. Com esse padrão de medida da correção política, denuncia Arendt, qualquer um pode ser atropelado no processo político do período do Terror, "*desmascarado*" sob a acusação de ter-se afastado da "*finalidade comum*", e à queda da máscara segue-se o guilhotinamento.

A idéia de povo posta em cena com a Revolução Francesa, contudo, não é a mesma que vigorava antes, ou entre os americanos. Na medida em que a autora repõe os discursos políticos sobre a revolução proferidos nos dois lados do oceano, ela acata as manifestações trazidas à tona em cada um dos cenários. Sua astúcia argumentativa a permite ir de Abel matando Caim, de um Jesus voltando ao reino dos homens a um contraponto entre Sócrates e Maquiavel, para falar da impotência da idéia de bem comum e dos sentimentos como princípios motores da Revolução Francesa. Porém a autora se limita a enunciar a ficção americana do país em que todos estão integrados. Embora o seu tom seja incisivo, evita extrair alguma conseqüência para o restante da prosa conceitual tecida, assume o discurso da época, e dali em diante restará invisível a escravidão, afinal, aos contemporâneos era,

> *para todos os objetivos práticos, como se não existisse, o que tornava também inexistente a mais poderosa e talvez mais devastadora das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão*[28].

Ocorre que os rios de sangue que não tingiram o solo americano, como ela mesma deixa claro, só não tingiram porque havia o ponto cego que o discurso político deixava de lado, ou melhor, deixado de lado como irrelevante no "*bom país do homem*

[28] Arendt (1988), p.57.

pobre": os escravos, cerca de mais de 1/6 do total da população. Disso, porém, ela não extrai que fica fácil uma revolução sem derramamento de sangue quando os tão invisíveis quanto os miseráveis franceses que se recusavam a sê-lo prosseguem invisíveis, tampouco a autora lembra que quando deixaram de ser invisíveis, tanto a exploração degradante e institucionalizada do trabalho do negro quanto a identificação do negro como destituído de diversos direitos, a sociedade "*dos homens bons*" foi atravessada pela convulsão que foi a Guerra da Secessão.

Não é isso o que interessa à autora, que dá o assunto por encerrado. Não sem antes destacar a observação de John Adams, um dos Pais Fundadores, sobre a maior das paixões humanas, que ela toma como "*maldição da pobreza*": não é a penúria, mas a obscuridade a que o miserável se vê reduzido que se torna intolerável[29].

Dessa maldição os girondinos não conseguiram dar conta; o fracasso em dar conta da situação dos miseráveis levou ao poder os jacobinos, com a mudança de enfoque explicitada por Robespierre:

[29] Adams justifica como finalidade do governo regular a paixão pela distinção, pois "*A consciência do pobre é límpida; contudo ele se envergonha (...) Sente-se alijado da visão dos outros, tateando no escuro. A humanidade não toma conhecimento dele, e ele vagueia e perambula, despercebido. Em meio a uma multidão, na igreja, no mercado (... (...) ele está tão desaprovado, nem censurado, nem acusado;* ele simplesmente não é notado *(...). Ser totalmente ignorado e ter consciência disso, é algo intolerável*" (*apud* Arendt (1988), p.55). A autora, contudo, chega à amarga conclusão de que, quando as classes trabalhadoras saem da obscuridade da miséria e tornam-se abastados, ao invés de "*consideração e reconhecimento*", ao invés de buscarem na praça pública o brilho pela excelência, "*o entusiasmo pela distinção e pela superioridade, que só pode ser exercitado na luz plena do público"*, contentam-se antes em "*escancarar suas casas particulares, em 'gastos extravagantes', para ostentar suas riquezas e mostrar aquilo que, por sua própria natureza, não coaduna em ser visto por todos*" (Arendt (1988), p.56).

"*sob a nova Constituição, as leis devem ser promulgadas em nome do povo francês, e não da República Francesa*" [30].

Tomar o povo como unidade de medida, segundo Arendt, implica tomar como garantia do projeto político a "*vontade do próprio povo*", mas, ao invés de ela ser constituída pelo consentimento e "*suas conotações de escolha deliberada e consulta de opinião*", algo como a "*vontade de todos*", agora é tida como "*una e indivisível*", como a "*vontade geral*" em Rousseau.

A idealização policéfala que aglutina a vontade de 25 milhões de franceses como uma única pessoa, *la volonté générale*, consegue ser reunida com os jacobinos quando pensam um inimigo em contraposição *a la nation une et indivisible* – o que leva Saint Just a perguntar: seriam as *relações exteriores* as únicas *relações políticas,* enquanto as "*relações humanas constituem o social*"? [31]

Não, prossegue Arendt, que retoma o argumento de Rousseau, pelo qual o "*inimigo comum*" se desloca para a interioridade enquanto particularidade contra a qual cada um deve se rebelar para formar a nação.

Pelo recorte de Rousseau, há um inimigo comum não só exterior, mas também interior à nação enquanto soma dos interesses particulares de cada cidadão. Nesses termos, a política é, em oposição ao interesse particular de cada um, o acordo de todos os interesses.

No roteiro jacobino sob influência rousseauísta, segundo Arendt, da equivalência entre vontade e interesse segue-se: 1) a

---

[30] Robespierre, em discurso perante a Convenção Nacional, em fevereiro de 1794, *apud* Arendt (1988), p.60.

[31] Cf. Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, 1954, *apud* Arendt (1988), p.62.

articulação política que visa formar a vontade geral como interesse geral; 2) o deslocamento do "*inimigo comum*" para dentro de cada homem; 3) somente quando o indivíduo confronta seus interesses particulares, "*em constante rebelião contra si próprio*", é que participará do corpo político nacional.

Desse roteiro a autora extrai outro elemento em comum a todas as tradições revolucionárias desde então: 1) assumir como interesse comum a destruição do inimigo comum; 2) o Terror surge quando o inimigo comum é o interesse particular de cada parte que compõe o corpo da nação, restando por resolver como se pode desmascará-lo.

A retirada da máscara é o ponto central de seu argumento. Quando Robespierre equivale a virtude à ausência de egoísmo, ele destaca o papel da compaixão para com a situação dos *malheureux*, os desvalidos, e o furor necessário para inspirar ações que acabem com o sofrimento das multidões. Ponto de chegada desse movimento é a vingança guilhotinadora de particularidades responsáveis pelo sofrimento dos *malheureux* ou dos que impeçam a sua superação.

Vários são os problemas identificados por Arendt nessa forma de trazer a massa de miseráveis para a política.

Primeiro, foi preciso "denunciar" a razão como artifício que silencia os apelos da paixão, da alma *cindida,* como o teria feito Rousseau: suas partes estão em conflito, ao invés de em diálogo, logo, estamos diante de um diálogo interior não regido pelo pensamento, mas pelo sofrimento e arrebatamento. O sofrimento é a "*capacidade de se perder nos sofrimentos alheios*". O infortúnio do sofrimento é contraposto por Rousseau ao "*egoísmo da sociedade*", como *insensibilidade* da razão à compaixão para com o sofrimento

dos pobres, é contraposto, sobretudo, ao vício que afeta os ricos, enquanto "*indiferença palaciana*". Robespierre apenas teria tirado as conseqüências desse raciocínio, e prescreveu a guilhotina como a cura do vício.

O problema da compaixão, segundo Arendt, é a incapacidade das paixões serem endereçadas a alguém em particular: os jacobinos promoveriam a despersonalização do sofrimento mediante a reunião de cada homem em sua singularidade sob uma entidade geral, a absolutizar a construção do bem como "*bem absoluto*". Abstraído, o bem absoluto permitiria até que se realize o mal para atingi-lo. O problema é que nesse momento ele se equipara ao mal: quando a fúria por extirpar o mal inspira a guerra contra as forças do mal, surge o Terror e a transformação dos franceses numa nação de assassinos, conclui Arendt.

Deslocar para a interioridade o lugar do inimigo comum, e desacreditar o papel do pensamento e da razão para a resolução dos conflitos, leva o político a transformar o terror em instrumento institucional.

Deslocada a verdade sobre cada um ao interior do "*coração*", nada mais garante a "*autenticidade*" das "*intenções*" ou do "*discurso*" de ninguém, pois as "*motivações*" de atos e palavras são inacessíveis. Se isso pode ser verdade no conflito interno da psique, Arendt conclui que trazer essa suspeita para o plano institucional das relações humanas descarta a grande marca da política que é cada um assumir um determinado papel no cenário público, dentro de um conjunto de direitos e deveres, em relação de contraposição a um "*indivíduo natural*", fora do "*alcance da lei*" e "*politicamente irrelevante*".

A solução arendtiana contrapõe *solidariedade* ao sentimento da piedade como modo de não se perder a multiplicidade de que é formada a vida social, com pobres e ricos, fracos e fortes. A capacidade de a solidariedade articular, mediante *idéias*, o laço social, mesmo que suscitada pelo sofrimento da maioria, impede que a comunidade de interesses com explorados e oprimidos confunda-se com a glorificação do infortúnio ou do sofrimento.

A chave arendtiana da solidariedade evita a "*insensibilização*" à realidade que, de modo cruel, se mostra na luta entre as facções. Impede que a política intervenha em matérias mais sociais que políticas, mais de administração e gestão do que da ordem do legal e da política. Impede que, malgrado tomando o povo como foco, se busque um domínio político em nome da massa de pobres. Impede a entrada violenta, pré-política, dos pobres na política, pois impede que se trate de questões domésticas, sob o mote de ajudar pobres, mediante ações piedosas movidas pelo "*amor*" aos homens em geral, mas incapaz de preservá-los em sua totalidade.

Porém, quando assumida como necessidade a ser resolvida, a questão social transformou-se em "*questão política*" prévia para a instauração do ordenamento legal e institucional. É quando a Revolução, fundada em sentimento de solidariedade ao pobre, sob o regime de urgência, atropela o que aparece pela frente[32]. Na síntese de Aguiar (2004), "*na medida em que a necessidade tomou lugar da liberdade como legitimação da revolução, a urgência da questão social, vale dizer, da pobreza e da fome, tornou insignificante a*

[32] "Transformada em necessidade histórica, a questão social recebeu legitimidade para questionar qualquer lei ou instituição que não reconhecesse e se guiasse pela sua urgência." (Odilio Alves Aguiar (2004) "A questão social em Hannah Arendt". Em *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27(2), p.15. Seria esse o verdadeiro Estado de Exceção de que fala Benjamin? É quando essa mesma história poderia ser contada de um terceiro modo, também como ponto de partida certa indistinção entre violência e poder.

questão da liberdade". Essa urgência "*não se adapta aos demorados e argumentativos processos de persuasão e negociação próprios da esfera política*": quando "*a necessidade se impõe, não exige argumentação*"[33].

Direito como privilégio de alguns

Quando Agamben encontra relações de afinidade entre o campo de concentração e as zonas de detenção em aeroportos para retenção de estrangeiros indocumentados ou refugiados[34], tendo como meta reconhecer uma estrutura política marcada pela indistinção entre fato e norma e entre exceção e regra, o que chama a atenção ali é o cenário de ausência de direitos imposto aos prisioneiros no campo ou no aeroporto.

Arendt já tomara o campo para falar da difícil relação entre direito e política, e destaca que os nazistas só levam às ultimas conseqüências uma prática generalizada na Europa. Sua análise propõe situá-lo sob o recorte da ausência de direitos e como um dos efeitos da grande construção política moderna, o Estado de direito, a fim de compreender como a garantia formal de certo conjunto de direitos acaba por reduzi-los a abstrações sem valor algum na relação concreta entre homens submetidos a determinadas tensões políticas[35].

---

[33] Aguiar (2004), p.15.

[34] Agamben, Giorgio (2002) *Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua* (tradução de H.Burigo, da edição original de 1995). Belo Horizonte: Editora UFMG, 181.

[35] Para o que se segue, cf. Arendt (1989) "O declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos dos homens". Em *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, p.300-336.

Sua referência empírica é a situação dos apátridas e refugiados, sobretudo os que surgem após o esfacelamento dos impérios austro-húngaro e czarista no pós-Primeira Guerra. Hannah Arendt aponta dois momentos-chave na sua reconstrução do cenário de ausência de direitos, cada um deles a aportar uma restrição à transformação do direito como pertencente a todos: o da positivação dos direitos sob o horizonte normativo dos Direitos Humanos, designação usada pela autora em relação de equivalência com o declarado por americanos e franceses como direitos universais do homem, e o da consolidação da figura do Estado-Nação, que transforma a terra numa família de nações.

Por um lado, o cenário político jurídico que se firma no decorrer do século XIX assume os Direitos do Homem como inalienáveis, indedutíveis e irredutíveis a outras leis ou direitos. Porque o homem é o objetivo final e origem de todo o direito, não se julgou necessário positivá-los na lei civil. O problema surge quando o crescente número de apátridas e refugiados torna evidente a sua violação bem como a inexistência de alguma forma efetiva de imposição supraestatal que coibisse a sua violação por algum Estado soberano.

Por outro lado, no cenário político do pós-Primeira Guerra, alguns povos são agraciados com a conquista do Estado, e outros não. A situação dos povos sem-Estado é agravada pelo mesmo mecanismo político que se firma no decorrer do século XIX: após se firmar o Homem como ser emancipado politicamente, ao mesmo tempo todos e cada um se diluem no interior de um povo. Ocorre, prossegue a autora, que as declarações acerca dos direitos do homem referem-se a um humano *abstrato*, inexistente como tal em qualquer parte do planeta. Quando a humanidade passa a ser

concebida como uma família de nações, o povo, não mais o indivíduo, representa a imagem abstrata de homem.

Quando alguns povos tornam-se povos-com-Estado, consolida-se um efeito perverso na relação com o direito transformado em privilégio de uma das partes que formam o todo estatal, de uma das partes que ocupam seu território, a parte-com-Estado. Arendt mostra o que resta às partes sem-Estado: ou se identificam com algum Estado, por exemplo, alemães na Polônia ou italianos na França tomam a Alemanha e Itália, respectivamente, como referências, ou ficam nenhum Estado como horizonte, como o judeu, ou perdem a cidadania, como o aristocrata russo pós-Revolução Russa, ou, como os diversos povos instalados há anos, décadas ou séculos numa dada região, são desnaturalizados ou desnacionalizados.

Em comum a todos os sem-Estado: distinguir a condição de apátrida ou refugiado ou desnacionalizado torna-se um preciosismo jurídico, pois todos são transformados em massa de pessoas sem-direito. A série de alternativas buscadas, desde o Tratado de Minorias pela Liga das Nações até as tímidas propostas de nacionalização, é atropelada pelo volume cada vez maior de pessoas submetidas a essas condições. Considerado o vazio institucional a que se vêm relegadas, seu único crime é ser inocente de qualquer crime, mas culpadas em qualquer lugar que estejam, criminalizadas pelo que são, não pelo que fazem. E o remédio, de Portugal ou EUA à França ou a Alemanha de Hitler é o mesmo: entregá-los aos cuidados das forças policiais. Resta à polícia decidir o que fazer caso a caso, da "*exportação clandestina*" de refugiados pelas fronteiras nacionais à internação em campos.

Impossibilitado de locomover-se, de ter propriedades, de trabalhar, de ser levado em conta quando fala, a gravidade da

situação dos povos-sem-Estado pode ser melhor compreendida sob o registro de uma hipótese levantada pela autora: se a situação do indivíduo melhoraria caso cometesse um pequeno crime, então estamos diante de uma pessoa em situação de ausência de direitos.

A situação de ausência de direitos é, segundo Arendt, fruto de um movimento que inaugura a era do direito moderno. Após a Revolução Francesa, um movimento abstrato de dupla face fundou tanto a era dos direitos, como a da imposição da nova selvageria, que foi, após a Primeira Guerra, mas presente já na virada dos séculos XIX ao XX, o movimento do povo-nação a capturar o Estado, um movimento que faz a passagem da particularidade nacional ao universal expresso pela forma-Estado.

A captura do Estado pelo povo-nação impôs limites à universalização do direito *para todos os que vivem no território,* operando-se a exclusão de alguns em nome de particularidades não partilhadas com o povo-Estado. Tal captura levou à formação de contingentes submetidos ao não-direito por conta de diferenças políticas, culturais, étnicas ou outra qualquer acionada pela "*parte*" que os excluiu do "*todo*", em nome do "*todo*", do qual a "*parte*" se tornara seu representante exclusivo.

Excluídas as diferenças, elas são inapreensíveis por ações políticas que representam a vontade coletiva de um dado povo e colocam em marcha um novo registro, o da voz de comando que enuncia a garantia formal de direitos então transformados em privilégio daquela porção transformada no *todo* estatal.

Conclui a autora mostrando como a captura do Estado pelo povo-nação sacrificou as demais partes. A nação-com-Estado exclui e elimina partes de si mesma, recategorizando-as como externas ao corpo político fundado pela lei. A lei, por sua vez, foi transformada

em direito de um povo em particular que, como nação, capturou o Estado[36].

Povo e política, uma história de violências

As duas acepções de povo que emergem da leitura por Arendt resultam em violência que se pretende legítima segundo o movimento de universalização e abstração dos direitos. Na primeira, *les malheureux*, os miseráveis postos como horizonte da ação política jacobina, é a parte da população submersa no reino das necessidades que invade a política e em nome da qual se move o terror jacobino. Na segunda, o povo em sentido étnico captura o Estado e expulsa as demais etnias de seu território. Em ambos os casos, quem não é identificado dentro do conjunto "*povo*" é riscado do mapa como disjunção a ser negada sem mais delongas.

Em ambas as acepções de povo, pensar o reino da liberdade como pré-condição da ação política leva Arendt a recontar o lugar do povo na política a fim de desqualificar as ações políticas marcadas pelo uso da violência na defesa de interesses particulares, do povo como massa de miseráveis ao povo como nação que captura o Estado.

---

[36] "O que vale para um grupo social não vale mais para outro"; enquanto banqueiros têm direitos adquiridos, a idéia de proteção social ou previdenciária é rifada, aponta Paulo Arantes ("Hegemonia Global e senso histórico de oposição", palestra apresentada no auditório da Reitoria da UnB e, 17.set.1998, não publicada), ao retomar o esgarçamento do nexo nacional com as reformas fernandinas, apontando o momento em que a "burguesia renuncia à universalidade de valores que ela alega para legitimar a sua dominação" já lá em meados do XIX, num movimento que Polany já criticava, a apologia do mercado auto-regulado. Essa abstração que se concretiza em um movimento que vai, em linhas gerais, da chacina de 1848 ou *homo sacer* em campos de extermínio diversos, periferias do planeta-favela incluídas, ao, nos dias que correm, roteiro barato de bang-bang a que um único Estado-Nação e moeda reduziram o direito internacional e a relação entre estados e respectivos povos – um roteiro com diversos capítulos, do "capitalismo de desastre" à chacina em massa liderada pelo prêmio Nobel da Paz-2009.

Encerraremos esse capítulo com um quase excurso, afinal adequado à fonte bibliográfica em que se apóia, o fechamento do penúltimo capítulo do *Homo sacer*, de Agamben[37]. Por ele ficamos sabendo, malgrado Arendt associar povo e a classe dos infelizes – raiz da compaixão pelo seu infortúnio –, que Bodin já distinguia, dois séculos antes dos jacobinos, o *peuple em corps*, da soberania o titular, do *menu peuple*, o excluído do poder político.

Essa partição expressa uma "*ambiguidade*" que reaparece como dicotomia, num arco que se estende do *populus* e *plebe*, entre os romanos, ao *popolo grosso* e *popolo miudo*, entre os medievais. Mas somente após a Revolução Francesa, quando reaparece como *Povo* enquanto depositário da soberania, contraposto ao *povo*, a arraia miúda composta pelos miseráveis e excluídos, é que o *populus miudo,* a *plebe*, o *povo* torna-se uma realidade intolerável, não mais apenas o lugar de determinações de carecimentos sociais, mas também categoria política.

Agamben inverte e ao mesmo tempo aprofunda a importância dada por Arendt a esse giro do social ao político. Por um lado, esse giro é expressão de uma fratura sempre fora de cena, uma "*cisão fundamental*" entre dois extremos: um é o que deve se realizar; outro, o a ser negado, o seu oposto – um a fonte pura da identidade política; o outro, aquilo que falta, o sem-essência. Mesmo a noção marxista de luta de classes é essa luta entre *Povo* e o *povo*, uma distinção entre povo com pê maiúsculo e pê minúsculo que numa sociedade sem classes deixaria de existir, nela coincidiria Povo e povo.

---

[37] Agamben, Giorgio (2002) *Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua* (tradução de H.Burigo, da edição original de 1995). Belo Horizonte: Editora UFMG, p.183-185.

Essa fissura, desde que passou a pautar a agenda política após a Revolução Francesa, na forma de luta que busca eliminar o "*povo dos excluídos*", é o mais radical dos projetos biopolíticos, na medida em que se busca produzir um "*povo sem fraturas*", logo, indiviso, uno – e o que fazer com o que se recusa ser integrado? Intolerado, por um lado, é vítima de soluções como as nazistas em sua busca do *Volk*, o Povo alemão genuíno. Por outro, buscar apagar essa fissura implica despir um dos lados de todo o direito, a fim de ser purificado – e, no caso do *povo pobre*, hoje o modo de acabar com ele acabou por torná-lo sujeito político desmonetizado, inempregável, despido de direito, a *vida nua* das multidões incluídas dentro do direito como sem-direitos.

Conclui Agamben: apenas a política que souber "*fazer as contas com a cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá refrear essa oscilação e pôr fim à guerra civil que divide os povos e as cidades da terra*".

3. O campo da luta política violenta

Segundo Arendt, o Estado, em nome da massa de miseráveis, é capturado e a ação política reduzida a meio sem qualquer limite visando à solução das necessidades básicas dos miseráveis. A autora também recontou uma história na qual, em nome dos direitos de um povo, uma ação política capturou o Estado e fez do direito o meio pelo qual um povo particular reduziu grupos humanos à situação de sem-direitos. Desloque-se o enfoque da ação política agora para a ponto de vista que desapareceu sob essas abstrações, a relação entre o indivíduo como meio e como fim, e, para tanto, veja-se como em Sartre a relação entre meios e fins aparece sob outro recorte, no termo do qual, o lugar da violência política adquire legitimidade e é portador de limites bem definidos.

No seu debate com Camus[38] sobre limites ou não para a liberdade, Sartre nega haver limites quando a pergunta é pela relação ontológica do indivíduo com a liberdade. Tal como em

[38] Cf. No que se segue, o argumento é baseado em Ronald E. Santoni (2003) *Sartre on violence - curiously ambivalent.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003, p.130 e seguintes, que vai do prefácio a *Os Condenados da Terra* à *Crítica da Razão Dialética*, tendo como objetivo reconstituir o debate Sartre-Camus e a sua recepção.

"Materialismo e Revolução", por exemplo. Segundo Santoni, quando Sartre afirma que a liberdade não tem limites, o campo não é o prático-político, mas o ontológico. Esse é o problema encontrado por Sartre em Camus, prossegue Santoni, citando Sartre: "*o limite de um direito (i.e., a liberdade) é outro direito (ou seja, a liberdade do outro) e não alguma 'natureza humana'*"; conclui o comentador: seja humana ou não a natureza, mesmo que possa esmagar o homem, o campo prático-político não pode reduzir a ordem do humano à condição de objeto.

Ao invés de situar, como aliás o lê Arendt, a filosofia de Sartre como a conciliar o conceito de liberdade com a URSS, Santoni lembra[39] que, malgrado a centralidade que o conceito de liberdade ocupa na filosofia sartriana, é da violação da liberdade que se trata. Eis o aspecto paradoxal encontrado por Sartre na situação histórica presente: nos campos de trabalho forçado, nos regimes totalitários, a liberdade se vira contra ela mesma; mecanismos sociais, políticos e econômicos de dominação continuam funcionando, alguns homens estão livres para continuar explorando outros homens. Ao contrário dos automóveis, a liberdade no plano ontológico, retoma Santoni, não tem freios, pois *somos* livres.

Por outro lado, há sim limites para a liberdade no plano prático-político, limites não demarcáveis mediante comparações de dimensão da perda, como entre as violências do stalinismo e as do capitalismo. Os limites resultam do reconhecimento da negação da história que coloca seres humanos sob condições violentas, do reconhecimento da negação da história de certa infraestrutura que funda essa violência – pouco importa se sob Stalin ou sob o capital: esta é a violência que se trata de negar.

---

[39] Aqui, Santoni se bate com objeções análogas às arendtianas, postas por Annie Cohen-Solal em *Sartre: a life* (NY: Random House, 1987), p.133.

O lugar da violência na história pode ser esclarecido retomando-se uma palestra de Sartre em Roma[40], palestra que Simone de Beauvoir, em carta de 1986, destaca como ponto culminante da ética sartriana. Proferida no Instituto Gramsci em 23 de maio de 1964, também conhecida como *Gramsci Lecture* e como Manuscritos Romanos, é uma conferência sobre "*ética e sociedade*", tendo por foco

> *não apenas a experiência da moralidade e da fundamentação da moralidade na "necessidade" das classes exploradas e oprimidas (como na Argélia), mas também os problemas morais relacionados com a necessidade-encontro da ação revolucionária*[41].

Perguntam Stone e Bowman: sendo o fim da revolução a melhora do estado da humanidade, os meios para atingir esses fins seriam moralmente admissíveis e condizentes com a noção de autonomia sartriana do homem ou a autonomia integral da humanidade? Como entender, 15 anos depois, Sartre poder afirmar, em entrevista a Benny Lévy, "*si l'idée de la révolution s'indentifie à l'idée terroriste, elle est foutue*", ou seja, que está arruinada a idéia de revolução se ela é identificada à idéia de terrorismo?[42]

---

[40] Cf. Santoni (2003), p.139 e seguintes, que por sua vez, se apóia em Robert V. Stone, Elizabeth Bowman, "Dialectical Ethics: A First Look at Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture Notes," *Social Text*, 13/14, 1986, p.195-96; "'Making the Human' in Sartre's Unpublished Dialectical Ethics," em *Existentialist Ethics*, sob a edição de William McBride (NY: Garland Publishing, 1997), p.269-70; e "'Socialist Morality' in Sartre's Unpublished 1964 Rome Lecture," Bulletin de la Société américaine de philosophie de langue française 4, 2-3 (1992), p.166-67.

[41] Santoni, p.140.

[42] Sartre, em *L'espoir maintenat: les entretiens de 1980* (Lagrasse: Verdier, 1991), p.66, *apud* Santoni (2003), p.141, nota 8.

Liberdade sem limites

A solução proposta por Santoni reconhece componentes da argumentação sartriana que tornam justificável o uso da violência: Primeiro, *faire l'homme*, como construção da humanidade. É quando o par fraternidade-terror é posto como o caminho para o "*nascimento da humanidade*", uma passagem situada por Sartre, no texto de 64, como o estágio central, o coração da práxis revolucionária, tomando-se como objetivo da revolução fundar a autonomia do homem.

Ocorre que, seja homem, humano ou humanidade, prossegue Santoni parafraseando Sartre, estamos falando de incompletude e alienação. Homem/humano/humanidade, termos intercambiáveis na aula de 64, são algo ainda por construir: é o fim último de uma práxis levada adiante por um homem que é incompleto, levada adiante pelo que somos, alienados: "*(l')homme integral est la fin de l'homme incomplet*", e, sobretudo, e Santoni grifa, "*l'homme est l'être de l'homme: cela veut dire qu'il a à se faire. Maintenant. Partout et toujours*" [43].

Sendo o homem algo por construir, a noção de necessidade é deslocada para um território fora da "*humanidade integral*". Se a raiz da moralidade está marcada, no presente, pela necessidade[44], a práxis humana, quando sob o registro da alienação sob o reino da necessidade, toma como direção da ação um "*futuro incondicional*", uma direção que lhe permite romper com as normas de um sistema marcado pela alienação e repressão.

---

[43] Fragmento da aula de Sartre publicada por Francis Jeanson em *Sartre*, Les écrivains devant Dieu, 9 (Paris: Desclée de Brouwer, 1966), PP 137, 138 e 134, respectivamente, *apud* Santoni (2003), p.163, nota11; "(o) homem integral é o fim do homem incompleto", "o homem é o ser do homem: o que significa ele está por se fazer. Agora. Sempre e em toda parte.

[44] Tal como aparece no manuscrito romano publicado pela Gallimard, página 100, *apud* Santoni (2003), p.163, nota 12.

Ao cabo e ao resto, essa ruptura pautada pelo "*futuro incondicional*" não nos afasta da diretriz que orienta o texto de Sartre "*O que é literatura*?, segundo a qual o conjunto dos empreendimentos humanos pode ser reduzido a uma única meta, que é fazer história.

Portanto, conclui Santoni, mesmo quando a ação é desumana, o "*humano integral*" nela pressuposto não apenas nos orienta, como torna inevitáveis as ações que visam a sua realização.

O caminho para a realização da humanidade passa pela noção de *invenção*, pelo qual Sartre pensa realizar a passagem da "*impossibilidade à possibilidade*". Santoni afirma, apoiando-se em Stone Bowman, "*que 'invenção' para Sartre faz da humanidade o objetivo da práxis histórica 'incondicionadamente possível'*"[45]. Resumindo a idéia: o sistema fundado no lucro nos tornou desumanos e a saída desse estado de coisas pela práxis revolucionária por agentes subumanos exige promover a construção e derrubada de sistemas.

A invenção leva a uma justificação adicional, mais precisamente: a autojustificação da práxis revolucionária é que dá origem ao humano, ou ainda, a invenção do humano não demanda princípios externos à ação que o funda. A violência é, portanto, parte da "*práxis-processo*" que vai realizar o humano integral, autônomo e em genuína reciprocidade, conclui Santoni.

[45] Cf. Santoni (2003), p.143, nota 16, a comentar Stone e Bowman, *Socialist morality*, p.171.

Liberdade com limites

Posto o sem-limites do plano ontológico, passemos ao campo prático-político, no qual nem toda ação violenta é possível; vejam-se agora os seus limites.

É na relação entre meios e fins que o terror transforma humanos em subumanos e os toma como meio para a realização da humanidade. Sartre afirma no manuscrito romano:

> *La Terreur: le sous-homme devient moyen de l'homme. On exige son travail et sa discipline par impératif. On accompagne cet impératif de sanctions qui s'adressent aux déterminations mêmes qu'il faut cesser*,

Ou seja, a definição de terror reconhece que se toma o subumano como meio quando se submete o subumano ao imperativo da disciplina e do trabalho, e quando a realização do imperativo acaba por plantar sanções marcadas pelas mesmas determinações subumanas que se tem como fim último fazer cessar.

O fim não vem separado do meio, e os meios não se reduzem a um procedimento matemático que vai comparar as escalas do que está dentro em relação ao que está fora da moralidade. Os meios são momentos constitutivos do fim, não podem ser nem separados nem contrapostos.

Os manuscritos romanos mostram a revolução envolta em uma multiplicidade de atos visando a uma "*unidade sintética*" que evite pesar separadamente os meios e os fins. Como ficam os assassinatos políticos? Há *limites* para a ação revolucionária?

Tal como destaca Santoni, há sim limites para os meios em relação aos fins. Em Sartre, ante a hipótese de um único caminho para a humanidade, mas incompatível com o que se toma como

mundo humano, ao invés de se considerar impossível alguma alternativa, a questão passa por reconhecer que a resposta, tal como já Merleau-Ponty em *Humanismo e terror* também pensava, recusa essa impossibilidade, e aponta para um contínuo escrutínio dos meios.

Por isso mesmo é que se deve recusar uma *escala* que mensure o ponto a partir do qual o meio possa ser considerado imoral ou não. Ao invés de assumir a exterioridade entre meios e fins implícita nesse expediente, o manuscrito romano aponta para a interligação entre ambos os momentos, de tal modo que o fim aparece como a "*unidade sintética dos meios*", ou, na fórmula de Stone e Bowman citada por Santoni, o "*desdobramento de todos os meios*": não como justificativa de atos específicos, mas partes da ação humana que constroem a história e buscam a sua inteligibilidade. Tampouco os meios estão isolados, mas funcionam como guias do fim, momentos constitutivos da historicidade de que se revestem as ações humanas, ou, tal como em Sartre 16 anos antes, em *"O que é literatura?"*, os meios não seriam mensuráveis, pois introduzem uma alteração qualitativa no próprio fim[46].

Voltando aos limites postos à violência, agora pensáveis mediante a síntese entre meios e fins, sendo o fim a oposição ao que reduz o humano à condição de subumano, e o meio, a contraviolência do ato necessário, na expressão de Sartre, a "*práxis*" da "*necessidade*" na luta por *fazer o homem* ante um sistema que o desumaniza. O horizonte tomado por Sartre é o da

[46] *Apud* Santoni (2003), p.146, nota 25. Jargão à parte, veja-se a noção de salto qualitativo em outro registro bem distinto. Lukács retoma o argumento de Engels acerca da função do trabalho no processo de humanização, e lembra que o mais rústico dos homens realiza uma passagem, um salto qualitativo no uso dos mesmos músculos que um macaco tem, e o trabalho de construir um artefato produz o desenvolvimento de uma forma de ser que o distingue qualitativamente do macaco.

colonização da Argélia, do tipo da que Arendt não titubeou nomear "*condições de selvageria*", às quais são reduzidos contingentes populacionais inteiros *fora* da Europa e, no século XX, no *coração* da Europa, ao tratar dos apátridas e desnacionalizados.

Para Sartre, como a violação da unidade entre meios e fins não é permissível, então há de se inventar "*expedientes provisórios*" (*expédients provisoires*) por meio dos quais se colocam quatro limites ao terror[47]:

1. ou se impede o terror de se tornar o mesmo sistema alienante do sistema que se busca negar, ou se reconhece que é apenas mais um meio de produzir outro sistema de alienação que manterá o humano em condições subumanas, logo, não deve ser usado;

2. somente poderá empregar o terror aquele que puder impedir e evitar as ideologias do terror – como quando o slogan "*o socialismo num só país*", de Stálin, transforma-se em máquina de propaganda e massacre político, ou como quando, das nacionalizações aos desterros políticos, o terror se converte em instrumento de subhumanização dos engajados na luta contra a subhumanização.

3. "*sans autre justification que sa nécessité*", "*apenas a sua necessidade como justificação*", não para cortar caminho ou encobrir erros. Segundo Santoni, é o caso de se pensar em autolimitação imposta pelo fim em relação ao meio, o fim sendo o reconhecimento da redução ao desumano naqueles que se submetem ao terror. Ou seja, mesmo durante o terror, se deve

[47] Essas condições, esclarece Santoni em nota, estão tanto na transcrição preparada pela editora Gallimard, posteriormente revisada por Sartre, p.133-6, quanto no manuscrito do autor, páginas 159-61.

lutar continuamente contra ele para que se atinja a síntese do fim não-negado pelo meio.

4. por fim, o ponto mais complicado: apenas o terror originado nas massas e retomado pelos líderes em proveito das massas é válido, o que implica exigir que o líder denuncie o terror que se desvie da finalidade de realização do fim último, a humanidade e o humano integral.

Este esquema apresenta a humanidade enquanto fim último a ser realizado como limite ao terror. As ações violentas empregadas por manifestantes antiglobalização, zapatista ou nas ocupações urbanas passam pelo crivo, mas práticas violentas institucionalizadas por regimes como o soviético na Cortina de Ferro, o Estado israelense contra os palestinos, americanos entre iraquianos pós-derrubada de Hussein, não.

A liberdade, nos Manuscritos Romanos, circunscrita aos limites da práxis revolucionária, apresenta seu próprio limite quando se discerne o aceitável nos termos da distinção do fim último, a "*humanidade integral*", em detrimento da institucionalização do sistema opressor, seja capitalista ou em outra conformação.

Ao invés de Sartre buscar moralmente justificar a violência contra o opressor, ele parte para um enfrentamento com questões que afetam a concretude dos conflitos. Se a história parece ser palco do desenvolvimento de moralidades, pensar limites ao terror no plano do enfrentamento político situa Sartre numa ambígua posição ante a liberdade que lhe permite contrapor e vincular a necessidade em geral da humanidade e as condições particulares da luta política que permitam identificar e combater o terror como meio que se afasta do fim, ao se converter ele mesmo em fim.

O modo de lidar com essa ambigüidade é apontar que há uma ilusão a ser desfeita, a de que sob as atuais condições sociais já teríamos realizada a unidade humana; essa unidade é algo ainda algo a ser criado, e planta um apelo aos "*esquecidos*", que estão se fazendo ouvir[48].

Para Shaffer (2004), com base nessa afirmação, Sartre insinua questionar o porquê de nações hegemônicas se esquecerem dos povos do mundo, e o que se pode fazer sobre isso. Isso o afastaria do campo tradicional da ética, pois permite que se pergunte pela responsabilidade do atual estado do mundo quando a arremessa sobre os ombros dos que perpetuam tal estado.

A procura pela ação correta

O horizonte de quem avança questões sobre o que significa a possível participação na perpetuação de formas sociais que resultem em tipos diversos de sofrimentos é o de encontrar modos pelos quais esse sofrimento possa gerar formas de resistência, é o de considerar essa forma social intolerável, a ponto mesmo de se colocar em situação de risco[49] para tentar mudar alguma coisa. Ou

---

[48] "*Against the illusion – and this one is in no way poetic – that human unity has been achieved in current social conditions, a revolt raises the real and profound issue of unification; the unity of the human enterprise is still to be created... the revolt is an appeal to an ethical order: the forgotten are making themselves heard*" (J.P.Sartre, Benny Lévy. *Hope now: The 1980 Interviews.* Chicago: University of Chicago Press, 1996, p.96).

[49] Ultimamente se tem pensado em formas pacíficas de mobilização e ruptura radicais da sociedade, e citam-se "revoluções" catalizadas por twitter e afins. Porém, segundo Malcolm Gladwell (2010), em "A revolução não será tuitada", a história dos conflitos sociais mostra o que ativismo civil de *alto risco* exige (1) conexão pessoal com *vínculo forte,* um tipo de vínculo *inexistente* no ativismo baseado em *rede sociais*; 2) um vínculo impossível de ser tecido na infovia, pois exige uma estrutura hierarquizada, precondição de disciplina e estratégia necessárias para evitar contratempos de alto risco em meio a estreita margem de manobra; 3) por outro lado, redes sociais "adaptam-se" à ordem social existente, elas funcionam para recuperar celulares ou conseguir

ainda, a questão kantiana "o que devo fazer?" aparece agora reposta, tendo as condições sócio-históricas a demarcar a procura pela ação correta, tal como pensada por Eagleton (1997)

Para Eagleton, a única certeza moral é que as pessoas vão se opor ao sistema no momento em que isso seja o mais racional a ser feito. Isso é: há um momento em que aparece com clareza que inexiste qualquer coisa no sistema que possa lhes interessar; ou ainda, se formos contrapor e medir as parcas gratificações garantidas pelo conformismo e os desconfortos e perigos que possam ser impostos pelo descontentamento, tudo pesado, a mera apatia deixa de ser "*materialmente possível*" (na expressão de Eagleton). Por mais obscura e não testada que pareça, a alternativa política que se apresenta é, ainda assim, melhor do que o sistema do qual estão desembarcando, e, em detrimento do fatalismo e do medo, a raiva pelo modo injusto como se é tratado adquire força.

---

doação de medula, em suma, 4) "o ativismo no Facebook dá certo não ao motivar pessoas para que façam sacrifícios reais, mas sim ao motivá-las a fazer o que alguém faz quando não está motivado o bastante para um sacrifício real". A grande questão é: quais condições objetivas seriam o "momento Lenin" dos vínculos fortes criados via rede entre militantes dispostos a morrer após trocarem mensagens na internet? Lembrar, contudo, que o autor tratou do ativismo de *alto risco*, aquele que envolve *sacrifício real* do militante. Ademais, sob condições de vigilância tecnicizada em escala global, quando é a sobrevivência do militante que está em risco, não parece recomendado tuitar a respeito da concepção/deliberação/preparação da ação. Sequer mensagem por telefone celular é recomendada, pois há denúncias de supercomputadores que filtram e cruzam palavras-chave em tempo real de todas as informações trocadas no planeta. Ainda assim, o recorte do autor se aplicaria ao contexto imposto pelo recuo do SPD em 1918, quando Rosa e Liebknecht seguiram adiante? Lá, o potencial das redes sociais seria outro. A derrota dos espartaquistas seria coroada com o truque *a la* Mubarack de mandar desligar infovia e celulares? A repressão usaria as mensagens trocadas para acelerar o massacre? Sobre isso, o criador do Wikileaks é incisivo: "quem usa as redes sociais com frequência e convida os amigos a participarem do Facebook está trabalhando de graça para as agências de inteligência dos EUA" (http://blogs.estadao.com.br/link/assange-facebook-e-maquina-de-espionagem/). De resto, quando as mobilizações não colocam em risco a integridade/sobrevivência/ do militante, todos ganham com o uso das redes sociais, por outros motivos, que não interessa tratar aqui, dados os limites já apontados.

Claro que esses momentos, continua Eagleton, não são frequentes, afinal é da rebelião contra todo um sistema social que se trata, o qual, malgrado suas deficiências, tem mecanismos eficazes em compensar com gratificações e apenas o suficiente para esvaziar os ânimos, os riscos e o esforço dos que se colocam em busca de alternativas. Porém, uma vez essa barreira rompida, "*homens e mulheres vão tomar as ruas com tanta certeza como a noite segue o dia*"[50].

A passagem da apatia à resistência segundo Eagleton é usada por Shaffer para propor uma disjunção seguida de uma proposta: ou alguém busca se posicionar em relação aos que lutam tendo por fim expandir o campo das liberdades do homem, e contribuir nessa luta, ou, malgrado a defesa de valores tidos como universais, a prática política os toma como universais apenas ao sujeito que os postula, indiferente à situação intolerável em que outros se encontrem.

Shaffer, já que "*nossa omissão em nome da liberdade humana significa agir contra ela e contra nós mesmos*", propõe um sentido real e prático que funda a resistência ética, uma ética existencial-social que possa reconstruir laços de sociabilidade com aqueles que lutam e resistem.

Para tanto, de saída ele pensa a necessidade de laços com os outros, de vizinhos ao andarilho, mediante uma inversão das perspectivas, a fim de que o sujeito passe a se ver como "*dentro*" da sociedade, logo, que o sujeito abandone a postura de viver como se vivesse fora dela, como alguém que só recorre a ela buscando serviços ou apoio quando precise.

---

[50] Terry Eagleton (1997) *Ideologia - Uma introdução* (trad. Luís Carlos Borges Silvana Vieira, edição original de 1991). São Paulo, Boitempo, p.246.

Esse passo se realiza segundo um "*olho crítico*" a reavaliar o que se toma por contato humano. Os grupos que resistem reformulam suas concepções de relações humanas e suas concepções de humano. Nesses grupos, o indivíduo deixa de ser um elemento isolado a satisfazer desejos e necessidades e funda outras formas de relação social.

Shaffer (2004) aponta aqui outra disjunção: ou a ação do indivíduo soma-se ao esforço dos que lutam ou resistem coletivamente visando a uma nova forma de vida social, ou a própria inação colabora, ainda que irrefletidamente, com estruturas que reproduzem a opressão, pouco importa se essas estruturas aparecem na vizinhança ou no noticiário da TV. Como Sartre já o disse no prefácio a *Os Condenados da terra*, de Fanon, não é que eles precisem de nosso suporte ou apoio ou não, mas, mesmo que a liberdade concreta não funcione como esse "suporte", a cada um resta reconhecer qual é a sua posição diante das estruturas de dominação e, coletivamente, identificar os caminhos pelos quais essa estrutura possa ser rompida[51], pela via da democratização radical da vida social – o que enseja resistências de todas as ordens, a começar pela impossibilidade de todos participarem coletivamente de todas as decisões, impossibilidade que, por seu turno, implica riscos de cristalização de estruturas de poder[52].

---

[51] Sob pena de colaborar com a opressão alheia e com a própria do indivíduo, Shaffer se vale de Bourdieu e da noção de *habitus* para propor a descolonização do conjunto de "*estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes*" (Bourdieu, *Outline of a Theory os Practice*, 1977, p.72) e que governam formas pelas quais se dão as interações, formas marcadas pela seriação, separação e individuação das relações sociais; a descolonização de si-mesmo é o primeiro passo proposto por Shaffer para o aprendizado do que é o agir ético, ou ainda, é preciso romper com estruturas fundadas no egoísmo utilitarista – não há uma fórmula a ser aplicada: o projeto dos revolucionários argelinos não se reproduz entre americanos, e cada grupo ou contexto exige uma construção e trajeto próprios.

[52] A organização do EZLN, Exército Zapatista de Libertação Nacional, evitaria esse tipo de cristalização, o que, para Schaffer, funciona ao impedir a defesa de

Técnicas de governar e luta política

Passar a se ver sob outra perspectiva, fundar novas relações com o coletivo, substituir a inação pela busca da ação correta são modos de se evitar um lugar comum à esquerda, o de uma melancolia resignada ou cinismo.

Cinismo e melancolia, prosseguimos agora com Rancière (2008), são alguns dos riscos que impactam aqueles que se põem em busca da construção de um projeto emancipatório e lutam pela reapropriação por todos de algo que todos perderam.

Por exemplo, a emancipação dos artesãos num mundo industrial não deve assumir a submissão ao novo mundo e denunciar o antigo como ilusão perdida, não pode perder a conexão entre a perspectiva emancipatória e procedimentos críticos que não se restrinjam aos momentos do encontro do verdadeiro no falso, do todo não verdadeiro, a crítica da espetacularização da mercadoria ou assemelhados.

A luta coletiva e emancipatória, segundo Rancière, visa à democratização radical da vida social contra formas cristalizadas de poder e busca distinguir um sentido forte de *política* contraposto à política gerencial, à mera gestão, a das táticas de governar que tomam como alvo a população, formas de gestão política que são nomeadas como *polícia*.

Qual o problema da mera gestão? Voltemos um pouco no tempo, agora com a companhia de Foucault[53] *d'A*

---

valores últimos se transformarem em slogans usados com fins propagandísticos, ou como mercadorias.

[53] Para o que segue, cf. Foucault, Michel (1981) "A Governamentalidade", em *Microfísica do poder*, 2ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p.286-283.

governamentalidade, a aula introdutória do curso de 1978 no Collège de France. Na passagem dos séculos XVI para o XVIII, além do surgimento do poder soberano e uma nova relação do poder político com o território, o crescimento demográfico força a ação de governar à busca de um novo tipo de saber, apropriado pelo poder.

A "*esfera doméstica*"[54], a dos interesses particulares e da família, torna-se objeto de decisões políticas, e o saber gerado a respeito, a economia política, alimenta um modelo de relação com a população pelo qual o poder a toma como fim e alvo de suas políticas. Novos modos e técnicas de governar tomam como objeto os interesses da população e fundam a economia política.

É quando se assiste à captura do Estado pelo governo.

Foucault contrapõe à idéia liberal de estarmos diante da "*estatização da sociedade*" a da "*governamentalização*" do Estado, com implicações que se estendem à captura da política por táticas gerais de governo. O espaço da luta política cede espaço para a "*gestão*", ou, a retomar designação usual no XVII, *polícia*[55]. Fazendo as vezes de política e seguindo um roteiro mutante e sem determinações últimas, a *polícia* levada a cabo com a governamentalização define a competência do Estado, e diferencia o estatal do não-estatal e o público do privado.

Passemos agora ao tratamento dado ao tema por Rancière. O autor retoma a distinção entre *polícia* e *política* para demarcar:

---

[54] Se Arendt a condena por ter sido posta em primeiro plano, quando volta a pauta política para a satisfação de necessidades básicas, "esfera doméstica" refere-se também à dos interesses econômicos, justamente aqueles que escapam da política, em seu sentido forte, como se verá em instantes.

[55] Entende-se por *polícia* o conjunto dos aparatos, técnicas e saberes que tomam o indivíduo e a população como alvo, não só o aparelho de segurança.

política é onde há disputa e conflito[56]. O resto é *polícia*, o problema é que o povo é *objeto* da polícia, e longe está de ser sujeito da *política*.

Segundo Lazzarato (2006), a leitura das raízes da política ocidental construída por Rancière propõe uma concepção de democracia organizada pelo conflito, *dissenso* [57]. Segundo Racière, em *Aux bords de la politique,* prossegue o comentador, o governo ou *polícia* tem a tarefa de organizar o "*tumulto econômico da diferença que se denomina indiferentemente capital ou democracia*", com os homens agrupados em comunidades distribuídas hierarquicamente, hierarquia que é a fonte do consenso sobre funções e lugares a serem ocupados por cada um.

Por outro lado, *política* é quando os que padecem o "erro" da exclusão da igualdade pelo qual se busca emancipação e igualdade num "*jogo das 'práticas guiadas pela pressuposição de igualdade de alguém com qualquer outro e pela preocupação de verificá-la"*[58]. O conflito surge quando a luta pelo processo igualitário enfrenta a polícia, visando corrigir o erro na distribuição de funções e lugares pela polícia.

Em nome de uma "*categoria*" se põe em marcha o conflito pelo processo de emancipação contrário à igualdade[59]. Quando a

---

[56] Cf. Jacques Rancière (1996) *O desentendimento – Política e Filosofia* (tradução de Ângela Leite Lopes do original de 1995).

[57] Acompanhamos aqui a apresentação de Lazzarato, Maurizio (2006), em *Por Una Politica Menor – Acontecimiento e política em las sociedades de control* (tradução de Pablo Rodrigues de *Les révolutions du capitalisme*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2004). Madrid: Traficantes de Sueños, p.182-185.

[58] Jacques Rancière (2003) *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, "Folio", 2003, p.112, *apud* Lazzarato (2006), p.182.

[59] A dimensão de luta pela igualdade fica em segundo plano na leitura de Bauman (2008), para o qual a democracia moderna jamais foi implementada de todo. Visando provar a excelência da obra a ser feita, sua leitura de Rancière é

categoria dos trabalhadores, negros, ou mulheres se opõem, é preciso um processo de subjetivação que é tanto um processo de desidentificação quanto de desclassificação, na medida em que a categoria recusa o "*lugar*" atribuído na hierarquia pelo governo enquanto polícia, apresentando uma pergunta, "*somos ou não somos cidadãos?*", e a resposta "*somos e não somos*".

O sucesso da *categoria* dos trabalhadores implicaria, portanto, sua dissolução como classe. Porém, ao invés da "*desidentificação, é a* classe *que opera como elemento unificador*", "*um operador de identificação*". Seria sintoma do fracasso das lideranças? Para Rancière, emancipação de uma classe não é fugir ou escapar dela, e resistência não é criação: o conflito emancipatório busca afirmar que se compartilha em litígio um mundo em comum, é afirmar que o pertencimento a esse mundo só é possível por um "*agrupamento que só se realiza pelo combate*": demonstrar a igualdade é "*provar ao outro que há apenas um mundo*", e por isso que Rancière situa a *política* como via que constitui esse "*lugar comum*", não como lugar de consenso ou diálogo, mas como lugar de divisões.

---

usada para destacar que democracia é marcada justamente por essa incompletude, e tomar sua incompletude como a marca que distingue a democracia num contraponto entre governo de todos e por poucos. Assim, sua leitura de *Aux bords du politique* serve para destacar de Rancière a sugestão de democracia como uma instituição, mas como força antiinstitucional que promove a 'ruptura' "*na outra forma implacável de tendência dos poderes constituídos para prender a mudança, para silenciar e eliminar do processo político todos aqueles que não 'nasceram' no poder ou para fazer uma oferta pelo direito de, por causa de sua alegada perícia única, governar com exclusividade. Enquanto os poderes constituídos promovem o governo de poucos, a democracia é uma constante alegação em nome de todos; uma oferta pelo poder sobre as bases da cidadania, isto é, de uma qualidade pertencente a todos em igual medida. A democracia se expressa em uma contínua e incansável crítica das instituições; é um elemento anárquico, de ruptura, dentro do sistema político; uma força de dissensão e mudança. Podemos reconhecer melhor uma sociedade democrática por suas constantes queixas de que não é democrática o bastante*". Desse modo, fica de fora o principal, que se trata de uma disputa em torno *do que fazer*, não apenas um *todos contra poucos*.

Para que não caia no jogo de afirmação radical da diferença[60] que caracteriza os movimentos feministas, por exemplo, Rancière pensa a "*manifestação do* dissenso *como a presença de dois mundos num só*", a fim de se contrapor à *polícia* não como mero elemento repressivo, mas como "*forma de invenção que prescreve o visível e o invisível, o dizível e o indizível*" [61]*.*

A luta contra a invisibilidade da miséria, portanto, é um modo de tornar *político* o que é da ordem da *polícia*. Na contramão da leitura de Arendt exposta antes, a luta política funda novos processos de subjetivação marcados por novos recortes acerca do lugar no mundo segundo os que resistem ao lugar que lhes é designado pelo processo de governamentalização dos conflitos. Essa é a luta dos que se recusam a submeter-se a esse lugar, propondo outros que são imprevistos e silenciados.

---

[60] Segundo Lazzarato (2008), essa é a perspectiva política de Deleuze e Guattari, "*a da multiplicidade e de seu processo de constituição que se realiza pela diferenciação, que proliferam mundos possíveis (os devires) pela minorização que desfaz atribuições e modelos majoritários de poder*" (p.190). Também se evita assim a "multidão" de Negri, entendida pelo comentador como mera aglomeração de singularidades como totalidades minoritárias; embora Negri evite pensar o impotente lugar de um "*fora*" da multidão, ao pensá-la como devir, ou como a deleuziana "*criação do mundo*", Negri limita podermos saber se estamos ante "*boa*" ou "*má*" multidão somente após a criação pelas singularidades minoritárias dos "*mundos possíveis*".

[61] Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit*., p.244, *apud* Lazzarato (2006), p.190, 191. O comentador, porém, discorda de Rancière, e defende a tese de que é preciso mais que rechaçar a prescrição do que possa ser visto ou dito – esse seria o primeiro patamar da luta, sendo o segundo o da "*resistência e invenção*" de lugares e formas imprevistos e inapreensíveis pela polícia, e cita o caso da luta francesa dos trabalhadores precarizados e temporários que se arrasta desde os anos 90, um dos fenômenos postos como horizonte nessa Tese.

Democracia, povo e economia

Na companhia de Ellen Wood, veja-se como a relação entre povo, participação política e economia a permite recontar a história das práticas democráticas[62].

A democracia clássica ateniense permite a participação direta do trabalhador pobre, leitura formulada em termos bem diferentes do consagrado pela leitura canônica, que assume o recorte aristotélico, já ele mesmo um "*antidemocrata*" conforme o mostra Wood, ademais, um Aristóteles reconstituído sob o olhar interessado dos modernos. A noção de *eleutheria* em Aristóteles exclui os comerciantes, artesãos e trabalhadores pobres que não são escravos[63]. Em *Política*, a distinção é entre os homens livres e os *banausoi,* os "*necessários*", o que retira o status de cidadão de todos os "*que atendem à satisfação de necessidades básicas da comunidade*" [64]. Isso posto, segue sendo para Aristóteles a democracia como o governo de muitos. Não necessariamente dos pobres, "*era uma democracia exatamente* porque a comunidade política incluía os pobres"[65]. Portanto, realça Wood, a noção de *demos* incorpora o que os romanos excluem com a noção de *plebs,* os pobres e a massa.

---

[62] Para o que segue, cf. Wood, Ellen Meiksins (2003) *Democracia contra o capitalismo* (tradução Paulo Cezar castanheira, do original de 1995). São Paulo: Boitempo, sobretudo p.157-204.

[63] Como em retórica (1376a), quando o *eleutheros* é definido como alguém que não vive para nem a serviço de outrem, por isso mesmo o homem livre pode usar cabelos compridos, impossível para quem realize trabalho manual.

[64] Wood (2003), p.191.

[65] Wood (2003), p.192, grifo da autora.

Tal incorporação se dá em condições de igualdade de voz, *isegoria*[66], conceito que servirá à autora para demarcar o que se perde com a reapropriação moderna da noção de democracia. Ocorre que o "*trabalho necessário*" é livre porque sua participação política limita a exploração política e é livre de exploração extraeconômica: lá em Atenas, ele está livre do constrangimento imposto ao trabalho pobre quando sob o capitalismo, as "*pressões puramente 'econômicas' da falta de propriedade"* (p.184); com a igualdade de voz na Assembléia, "*a igualdade política não apenas coexistia com a desigualdade socioeconômica, mas a modificava substancialmente. Neste sentido, a democracia em Atenas não era apenas formal, mas substantiva"* (*id.*).

Entre os modernos, contudo, de substantiva a democracia tornou-se formal, e deixa hoje intocado o universo de relações econômicas entre o trabalho pobre e a elite. Some-se a isso que, mesmo assim, sequer como "formal" o seu estabelecimento entre os modernos foi pacífico, já que mulheres, negros, analfabetos e pobres somente no séc. XX conseguem, após muita luta, a igualdade formal de direitos.

Num arco que se estende dos ingleses da Revolução Gloriosa aos Pais Fundadores da Revolução Americana, a fundação histórica de uma idéia de democracia representativa até hoje hegemônica circunscreve e delimita um lugar ampliado para a participação popular, mas de alcance reduzido pelo instituto da representação política. Até mesmo Aristóteles designaria como antidemocrática e oligárquica a defesa explícita do mérito e da passividade que o sistema representativo instaura.

---

[66] A referência é ao *Protágoras*, 319b-d, de Platão, uma passagem que se refere à prática entre os atenienses de permitir a ferreiros e sapateiros, a ricos e pobres, a emissão de julgamentos políticos, cf. Wood (2003), p.166-168.

Trata-se de uma história moderna que visa esvaziar a participação popular da política, como os ingleses contra *diggers* e *levellers* ou, caso dos americanos, quando for impossível a sua supressão, invocar o "*nós, o povo*" e, segundo alguns antifederalistas, "*transferir a verdadeira soberania para o governo federal, dando-lhe o selo de soberania popular"* – comparada à democracia ateniense, até mesmo o que talvez seja o maior sinal de ganho da sua acepção moderna em relação à antiga, os *direitos individuais* como conceito, padece de uma conotação de passividade ausente entre os antigos.

Essa passividade é agravada quando se pensa o "âmbito" do que é passível de decisões políticas. Ao consagrar uma separação entre economia e política, a democracia está reduzida à impotência quando se restringe o alcance daquilo sobre o qual se pode deliberar.

Entre os modernos, um conjunto de limites à democracia é assumido: embora inclua o trabalho pobre ou necessário, ele não pode decidir muita coisa, fora, quando muito, em intervalo de anos, quem é que vai decidir por ele. A extensão do campo do que pode ser objeto de decisões está protegido, e circunscrito, pelo universo de garantias constitucionais que torna invulnerável o âmbito das questões econômicas: a propriedade e o livre mercado separam, reduzem e isolam o domínio do político.

Duas concepções de igualdade aparecem: por um lado, a igualdade formal e abstrata pela qual se assume todos os homens como qualitativamente iguais, a fundar o poder soberano, que se desdobra na idéia de vontade de todos, da maioria, *geral*. Por outro, a igualdade de voz, *isegoria*, como condição para a efetivação da participação popular na política. O que Wood mostra é que a igualdade formal levou ao fim da igualdade de voz na política, pois

resultou num sistema que concentra o poder nas mãos de alguns, um poder exercido em nome de todos e em torno de tudo, menos o que importa, que são as relações de propriedade e riqueza econômica, juridicamente engessadas e sobre as quais a democracia, tal como existe hoje, se declara impotente.

Após a degola do sujeito constituinte no pós-Revolução Francesa e após o emudecimento da *isegoria* nos sistemas políticos modernos, resta agora determinar como o lado da "polícia" desenha hoje a resistência dos que se recusam a ficar no lugar que lhes é designado, imposto ou visível, o lugar dos que se recusam a assumir a não intervenção da política na economia.

4. Violência revolucionária e terrorismo

Mais com o perfil de diagnóstico e sem pretensões de esgotar os diversos sentidos da noção de violência no debate contemporâneo, tampouco sem se propor a resolução de impasses práticos colocados pelo assunto hoje como outrora, o balanço a seguir pretende percorrer alguns dos diversos sentidos postos pelos que tratam do assunto sob o recorte de um ato em nome do poder popular de algum modo emudecido que contrapõe sua força ao poder soberano, a fim de repor algumas das características do modo pelo qual se entende como o Estado moderno deve lidar com os que desafiam seu monopólio do direito à coerção nas interações concretas entre os homens.

O lugar da violência política

Com Deleuze e Guattari, didaticamente a violência pode ser distinguida em quatro regimes: polícia, guerra, crime e luta.

A *luta* é enquadrada sob o registro da "*violência primitiva*", caracterizada como "*golpe a golpe*", é organizada por uma série que

estabelece o código reconhecedor do último golpe válido, do último que tenha sido trocado ao bem que tenha sido conquistado, o que, por seu turno, possibilita até a ritualização da violência.

A *guerra* é enquadrada como um regime distinto, e se distingue da luta enquanto mera guerra primitiva, porque se trata de identificar a mobilização de uma máquina, que implica autonomização ante um aparelho contra o qual se está guerreando.

A violência como *crime* inscreve-se no regime do "*fora-da-lei*" a ser de algum modo capturada/anulada pelo "*direito*" – posto como algo que captura o que não lhe é *de direito*.

Por fim, *polícia de Estado* ou *violência de direito* é aquela que, a um só tempo, captura e é dotada do direito de captura; é a "*violência estrutural, incorporada, que se opõe a todas as violências diretas*" que leva Weber a definir o Estado como dotado do "*monopólio da violência*", monopólio que leva os autores à determinação do Estado enquanto "*Estado do Direito*" *(Rechtsstaat).* Como num círculo que se autolegitima, porém, a grande marca da violência do Estado é, prosseguem, o caráter estrutural dessa violência, pois ela é a que cria

> *aquilo sobre que ela se exerce ou, como diz Marx, cada vez que a captura contribui para criar aquilo que ela captura. É muito diferente da violência de crime. É por isso também que, ao inverso da violência primitiva, a violência de direito ou de Estado parece sempre se pressupor, uma vez que ela preexiste a seu próprio exercício*[67]*.*

[67] Gilles Deleuze, Félix Guattari (1997). *Mil Platôs* – capitalismo e esquizofrenia, v.5 (trad. Peter Pal Pelbart, Janice Caiafa, edição original de 1980). São Paulo: Editora 34, comentário da "Proposição XII – captura".

A produção do direito como coerção tem na história de sua formação a consolidação de interesses específicos. A justiça penal, por exemplo,

> *não foi produzida nem pela plebe, nem pelo campesinato, nem pelo proletariado, mas pura e simplesmente pela burguesia, como um instrumento tático importante no jogo de divisões que ela queria introduzir*[68].

Violência política como terrorismo

Numa Tese cujo assunto é a violência política, os ares dos tempos se fazem presente de vez quando o autor assume que assunto não pode ser abordado sem que se conceda atenção ao discurso dominante sobre o tema, quando mais não seja, com a finalidade de justapor esse discurso para que fique claro o contraste entre o caminho traçado acima e os obstáculos que se lhe apresentam.

No debate contemporâneo, violência política, via de regra, é nomeada como *terrorismo*. Apoiando-nos nas categorias propostas por Goodwin (2008), há várias maneiras de se caracterizar o terrorismo, em comum à maioria delas o uso calculado de violência ou ameaça visando influenciar o(s) público(s).

A primeira definição para *terrorism* é a que aparece no *Dicionário Oxford*: "*governar pela intimidação, como a realizada e dirigida pelo partido no poder na França durante a Revolução de*

[68] Michel Foucault (1981) *Microfísica do poder*, 2ed. Rio de Janeiro: Graal, p.56, no capítulo que tem como tema a Justiça Popular, em discussão entre Foucault e maoístas, em 1971, acerca de um projeto de julgamento da polícia por um tribunal popular.

1789-1794". A segunda definição do dicionário: "*política destinada a atacar com o terror aqueles contra quem for aprovada; o emprego de métodos de intimidação*".

O USA Code discrimina como terrorismo a atividade destinada a "*(1) intimidar ou coagir uma população civil, (2) influenciar a política de um governo por intimidação ou coerção, ou (3) afetar a conduta de um governo por assassinato ou seqüestro*"[69]. Para o Departamento de Estado Norte-Americano, terrorismo é "*violência premeditada e politicamente motivada contra alvos não-combatentes por grupos subnacionais ou agentes clandestinos, normalmente destinados a influenciar um público*"[70].

Segundo Hoffman, é a "*deliberada criação e exploração do medo através da violência ou o ameaça de violência na busca de mudança política*"[71]. Em Tilly, é o emprego assimétrico de ameaças e violências por um regime contra inimigos usando meios que fogem à rotina operacional e não se enquadram nas formas de luta política operacionalmente rotineiras. Para Carr, é a designação e forma contemporânea da "*guerra travada contra civis, com o propósito de destruir a sua vontade de apoiar tanto os líderes quanto políticas que os agentes dessa violência achar censurável*". Crenshaw defende que seja "*o uso premeditado ou ameaça de violência simbólica de nível baixo, por organizações conspiratórias*". E Turk a apresenta como "*violência política organizada, letal ou*

---

[69] Jeff Goodwin (2008). "Explaining revolutionary terrorism". Em John Foran, David Lane, Andreja Zivkovic, eds. *Revolution in the Making of the Modern World - Social identities, globalization and modernity*. New York: Routledge, p.200.

[70] *Apud* Hoffman, B. (1998) *Inside Terrorism*, New York: Columbia University Press, por sua vez citado por Goodwin (2008), p.200.

[71] Hoffman, B. (1998) *Inside Terrorism*, New York: Columbia University Press; Tilly, C. (2004) "Terror, Terrorism, Terrorists," *Sociological Theory*, 22 (1): 5-13; Carr, C. (2003) *The Lessons of Terror*: *A History of Warfare Against Civilians*, New York: Random House; Crenshaw,M. (1981) "The Causes of Terrorism," *Comparative Politics*, 13 (4): 379-99.

não-letal, projetada para impedir a oposição, maximizando o medo", visando alvos regidos pelo acaso, pessoas ou locais.

Eis que a ação terrorista pode ser a que visa civis não-combatentes, ou a que visa o terror, ou a que nem sequer cause o terror, mas apenas queira apoiar certos líderes ou políticas. A fim de reter o porquê de o terrorismo ter se tornado, na fórmula de Tilly (1995), "*repertório de contenção*"[72] usado em escala mundial, malgrado a diferença de causas que os movem, Goodwin propõe caracterizá-lo como violência não-estatal usada estrategicamente por um grupo político, em caráter transitório, contra civis, visando conquistar o público, a fim de distinguir o terrorismo tanto da guerrilha quanto da violência estatal.

Dessa caracterização se deriva a violência revolucionária como a ação com esse perfil, levada a cabo por uma organização que vise mudança radical dos fundamentos políticos, não necessariamente os socioeconômicos. Dessa forma, pode-se distinguir a luta revolucionária, conclui o autor, sobretudo a conduzida após os anos 60, dos golpes de Estado convencionais ou por guerrilha e das sabotagens econômicas. Quanto aos suicidas que se explodem, não são *per si* terroristas, pois podem tanto estar a serviço de uma guerra mais convencional, ou a atingir alvos militares, ou de fato como estratégia terrorista, a alvejar civis não combatentes, cidadãos comuns[73].

Ao mesmo tempo, Goodwin destaca no terrorista revolucionário, pouco importa o motor da ação, se étnico, cultural, religioso, nacionalista ou até criminoso, o emprego do terrorismo

---

[72] Tilly, C. (1995) "Contentious Repertoires in Great Britain, 1758–1834," in M. Traugot, ed. *Repertoires and Cycles of Collective Action,* Durham: Duke University Press, p.15-42, citado por Goodwin (2008), p.202.

[73] Cf., Goodwin (2008), p.220.

como estratégia política que procura instaurar uma nova ordem dentro do Estado como organização política e unidade territorial, incluindo casos de lutas contra ocupações coloniais ou militares, o que exclui os grupos paramilitares, vigilantes e assemelhados, que, mesmo quando atacam civis, são grupos pró-Estado.

Por fim, mesmo que grupos de guerrilha lancem mão de atentados terroristas, ou mesmo que grupos terroristas ataquem instalações militares, diferenciam-se dois grandes alvos de ações violentas, o combatente e o não-combatente, que permitem a Goodwin, valendo-se do mapeamento acima, propor três tipos de ações violentas.

O primeiro tipo, ao tomar como alvo os combatentes, não pode ser enquadrado como terrorista, mas como guerrilha ou ataque convencional. Os dois outros tipos de ação violenta são identificáveis como ataques terroristas porque tomam não-combatentes como alvo. Um é o que trabalha com alvos selecionados, é o terrorismo individualizado, comum na Rússia do séc. XIX ou alguns grupos europeus entre os anos 60 e 70, como o Baader Meinhof ou as Brigadas Vermelhas; visa administradores, colaboradores, agentes do aparelho judiciário, líderes políticos do campo adversário[74]. Por fim, o terceiro tipo é o terrorismo indiscriminado, e atinge membros anônimos de um grupo étnico, religioso, social ou de uma classe social. Não raro, há grupos que lançam mão de duas ou das três formas de luta[75].

---

[74] É o caso da FLN argelina, Frente Sandinista, a FFMLN salvadorenha, que também partiram para a guerrilha, ETA, IRA, a Fração do Exército Vermelho / Grupo Baader-Meinhof, as Brigate Rosse.

[75] Hammas, separatistas russos e chechenos, Tigres Tâmeis, a FLN argelina atravessam os três tipos. Al Quaeda é a única dentre as grandes organizações que assume assassinato indiscriminado extensivo, os demais, mesmo quando indiscriminado, se pretendem limitado, ou, caso do CNA sul-africano ou a FFML salvadorenha, bem limitado.

Segundo esse esquema, em comum a todos eles, a ação terrorista é a via dos revolucionários que ou tomam os civis como cúmplices da violência ou do sistema a que a ação violenta se opõe; ou carecem de uma política de alianças ou de uma história de cooperação bem consolidada entre os civis; ou, não raro, tratam-se de grupos que, malgrado viverem no mesmo Estado-nação, tem culturas, religiões, línguas diferentes.

Violência e recusa da ordem instituída

Nos dias que correm, o tratamento da "violência revolucionária" acusa o marxismo e sua herança de permissividade ante o tema. É o caso de Christopher J. Finlay (2006), em *Violence and Revolutionary - Marx to Zizek*. Para ele, se o caráter da ação violenta é incidental na obra de Marx e Engels, em Fanon ou Sorel tem lugar garantido, e lhe parece válido estender suas críticas ao tratamento do leninismo por Zizek, por exemplo, para que se possa discernir até que ponto não haveria certa permissividade que liga a antiga idéia de ditadura do proletariado à emergência de um terrorismo "*global*" nesse século, e por isso Finlay propõe o combate das recentes "*práticas políticas, revolucionárias ou quase revolucionárias*.[76]"

Para Finlay, o surgimento de um foco do terrorismo como força "*global*" exige novas formas de pensar a maneira pelas quais os quadros ideológicos, seculares ou não, prestam-se à implantação da justificação da violência. O problema a ser combatido, segundo o autor, é a falta de limites claros que impeçam que as "*grandes inspirações*" que justificam a violência iniciem um processo radical

[76] Christopher J. Finlay (2006) "Violence and Revolutionary - Marx to Zizek" Em *European Journal of Political Theory*, 5(4), 2006.10, Londres/Nova Delhi, p.376.

de substituição de regras em vigor segundo os interesses de uma das partes em conflito, seja em nome da "*necessidade histórica*", ou da "*subjetividade revolucionária*", pois, completa Finlay, as "*grandes inspirações*" acabam usadas para justificar grandes crimes, o uso indiscriminado da força[77]. Em suma, o risco da autolegitimação da ação dos revolucionários funda uma espécie de autoconsciência num entusiasmo próprio aos "*puritanos fanáticos*" do começo da Idade Moderna[78].

O comentador reconhece em Marcuse uma tentativa de extirpar, entre as ações levadas a cabo pelos revolucionários, aquelas que se afastem do fim último da revolução, ou seja, evitar ser "*desumano*" para atingir fins humanos. Entretanto, e nisso Finlay retoma Arendt, ações violentas podem abrir caminho para o inferno na terra para alguns, e não basta o registro das "*boas intenções*" para evitá-lo.

Ocorre que a obra de Marcuse, segundo Brookfield, exige levar em conta a tensão entre o que aparece como a dominação pelo que *é* e a necessidade de, pela Grande Recusa, positivar, pela negação, uma via alternativa para o encaminhamento de mudanças sociais. Nesses termos, os que da Grande Recusa participam, nota Marcuse em *On essay on liberation* (1969), "*rejeitam as regras do jogo que é manipulado contra eles, a antiga estratégia de paciência e persuasão, a dependência da boa vontade no* Establishment*, seus*

[77] Christopher J. Finlay (2006), p.375, 376.

[78] Christopher J. Finlay (2006), p.391-2. E aqui o autor aproxima a crítica humiana ao calvinismo do islã brandido pelos *bombers* nos dias que correm: *eleitos* por deus se autoatribuem tarefas messiânicas e autolegitimam ações violentas iluminadas pela Graça contra os que seguem caminhos ou raciocínios diferentes.

confortos falsos e imorais, sua cruel opulência"[79]. Ou, na fórmula do Löwy, a Grande Recusa "*da modernização capitalista e do autoritarismo patriarcal*", pichada em paredes desde o maio francês de 68 a seus homólogos mundo afora, do México ou Brasil à Itália, EUA[80].

Foucault, contudo, esvazia a potência da Grande Recusa. No primeiro volume da *História da Sexualidade* (1976), o recorte desloca o foco da repressão centralizada no soberano para práticas difusas que viabilizam diferentes formas de punição e transgressão, a tal ponto que a noção de desejo permite situar-se fora do âmbito do poder, o Uno, e torna-se o Outro do poder. O sexo, quando se abre a práticas difusas, esvazia o poder de um lugar que pudesse ser invadido. Há um apequenamento da "*sede que preside*". Perde sentido a busca de um "*contradiscurso que resida fora do alcance do poder, que pudesse levar à Grande Recusa*"[81], antes, o poder exige perceber uma capilaridade difusa e anônima que exige acompanhá-lo num outro plano.

---

[79] *Apud* Stephen Brookfield (2002) "Reassessing Subjectivity, Criticality, and Inclusivity - Marcuse's Challenge to Adult Education". Em *Adult Education Quarterly*, 52, 2002.08, p.271.

[80] Michael Löwy (2002) "The Revolutionary Romanticism of May 1968". *Thesis Eleven*, 68, 2002.02, p.96., que adiciona tratar-se a "Grande Recusa" uma designação tomada de empréstimo por Marcuse a Blanchot. Nas palavras de Blanchot: "*Ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est necessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur, it y a une offre d'accord et de conciliation que nous n'entendrons pas. Une rupture s'est produite. Nous avons été ramenés a cette franchise qui ne tolère plus la complicité*" (*Le 14 Juillet*,2, Paris, 1958.10) ("O que recusamos não é inútil ou sem importância. É por causa disso que a recusa é necessária. Há uma razão que não aceitamos mais, existe uma aparência de sabedoria que nos horroriza, é uma oferta de acordo e de conciliação que não vamos ouvir. Uma ruptura ocorreu. Fomos levados a esta franqueza, que não tolera mais a cumplicidade", citado por Marcuse (1964) *One-Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, p.259).

[81] Joel Whitebook (2002) Michel Foucault - a Marcusean in Structuralist Clothing. Em *Thesis Eleven*, 71, 2010.11, p.66

Porém, se o caminho em direção ao micro serve para Foucault esvaziar o lugar da Grande Recusa, Walter Davis (2006), valendo-se aqui e ali de certo jargão da autenticidade, toma a mesma direção rumo às capilaridades para instituir a Grande Recusa como a via mesma para a produção pelo sujeito do conhecimento e da tensão que o constitui. Tendo por meta a experiência do trágico como "*o trabalho inerente à psique*", Davis busca para o trágico "*princípios que o define e experiências pelas quais esses princípios vêm à fruição*", a fim de explicitar a "*estrutura de conceitos que vai levar você para você mesmo*"[82]. Esse encontro consigo mesmo exige realizar uma busca de autoconhecimento nos termos da qual seja impossível ao indivíduo escapar de assumir a responsabilidade pelo seu existir, uma busca na qual o sujeito percorre uma série de caminhos em busca de uma estrutura de experiências em relação às suas profundezas mais insondáveis, sobre as quais por isso mesmo Freud pode formular a respeito que "*os poetas conheceram o inconsciente primeiro*"[83]. E esse mergulho só é possível quando, ao reconhecer os diversos pontos que liga um indivíduo à humanidade, a sua psique passa por uma tensão que exige a Grande Recusa.

---

[82] Walter Davis (2007) *Art and Politics - Psychoanalysis, Ideology, Theatre*. Londres: Pluto Press, p.121-122. Para tanto, o autor propõe 1) negar a noção aristotélica de catarse, em termos populares de hoje, a expressão de sentimentos dolorosos; 2) a denúncia de dois lugares comuns da psicanálise americana, o de que o sujeito é composto por múltiplas personalidades, determinado pelo contexto pessoal e social e o de considerar a infância como lugar em que se determina um desenvolvimento estável e saudável ou não na vida adulta, ambas as histórias do "eu" servindo a uma formação social que assegura ao indivíduo, mediado pelo capitalismo norte-americano, a posse de um sistema pessoal seguro, centrado e estável. É contra o lugar do contentamento que o deslocamento operado pelo trágico opera, a fim de trabalhar com camadas profundas do desejo e sentidos acerca do "*nós mesmos*" usualmente negados; por esse caminho, o conhecimento sobre o Eu abre espaço para impossibilitar que se escape da responsabilidade pela "*nossa existência*" e "*define a base dos momentos que constituem a estrutura trágica da experiência*"; daí a Grande Recusa ser a única forma de o sujeito não se esquivar da responsabilidade de reconhecer o que se é.

[83] Walter Davis (2007) p.135.

Se há espaço para pensar a Grande Recusa, atualmente não é o intelectual quem fará esse mergulho em profundidade visando recusar a ordem instituída[84]. Se esse questionamento um dia foi o "*traço definidor*" do intelectual militante[85], Bauman, por sua vez, identifica aí um recuo devido tanto a um questionamento das "*grandes narrativas*", quanto, citando Richard Rorty, uma retirada de "*movimentos políticos*" e do tipo de atuação política pautada pelo horizonte das coisas em um Estado ideal, agora em direção ao "*princípio de uma-questão-de-cada-vez*" que norteia uma campanha política.

Se não há macronarrativas que impulsionem o intelectual, vamos de micronarrativa mesmo, um conto, cujo desfecho levou Eliot a afirmar que "*o gênero humano não pode suportar tanta realidade*", e vejamos o que leva Modesto Carone[86] a afirmar: eis um caso de Grande Recusa, mas de caráter regressivo.

---

[84] Com as exceções de praxe. Dentre elas, Chomsky, autor da citação incisiva usada em epígrafe do livro sobre o "efeito Chomsky", de Robert F. Barsky (2007) *The Chomsky Effect: A Radical Works Beyond the Ivory Tower*: "*People are dangerous. If they're able to involve themselves in issues that matter, they may change the distribution of power, to the detriment of those who are rich and privileged*" ("As pessoas são perigosas. Se são capazes de se envolverem elas mesmas em questões que são importantes, podem alterar a distribuição do poder, em detrimento dos que são ricos e privilegiados"); após percorrer o impacto das intervenções do lingüista à esquerda e à direita, o comentador, na conclusão, lembra estarmos diante do mais importante intelectual público do mundo, não só por ter sido o mais votado na enquete conduzida pela conservadora revista *Foreign Policy* (cf. www.prospect-magazine.co.uk/intellectuals/results, *apud* Barsky (2007), p.350), como também, sem meias-palavras, construir sem descanso espaços de intervenção política na crítica dos fundamentos e como "*campeão dos oprimidos*" fora do "*círculo dos pequenos ativistas*" (id., p.323). Palavras semelhantes poderiam ser ditas, para citar apenas outros dois casos que facilmente liderariam pesquisas do gênero, sobre Zizek, ou o recentemente falecido Daniel Bensaid.

[85] Na leitura de Zygmunt Bauman (2008) *A sociedade individualizada - vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar (trad. por José Gradel da edição original de 1995), p.243.

[86] Seguimos de perto aqui o trabalho de Carone (2009) "O realismo de Franz Kafka", em *Lições de Kafka*. São Paulo; Companhia das Letras, p.37-46.

Trata-se do conto *Nas Galerias,* de Kafka. Composto por dois parágrafos, cada um com uma premissa e uma conclusão. No primeiro, a premissa desenha um *real* cruel mediante metáforas, ainda que violentas, mascaradas por tempos verbais que dissimulam a crueldade da ação a que é submetida a jovem no circo. O tempo verbal, o gerúndio, em alemão, além de pouco usado, "*potencia o aspecto de irrealidade expresso pelo subjuntivo*" (Carone, 2009, p.41). Sua conclusão é posta sob o registro de uma hipótese, é condicional, irreal: *talvez* o espectador *interrompesse* o espetáculo infernal "*e bradasse 'basta!"*. O segundo parágrafo traz um cenário idílico, só que usando o tempo verbal indicativo – o que nos leva ("nos" refere-se tanto ao público do espetáculo como ao leitor do conto) a tomá-lo por verdadeiro. Porém, sua premissa beira o inautêntico, o falso: a violência do mecanismo posto a rodar no primeiro parágrafo não desaparece sob o "*paraíso artificial*" do segundo. E conclui o segundo parágrafo também com um movimento do espectador, cujo pensamento é, tal como no primeiro parágrafo, antecedido por um travessão: "– *uma vez que é assim o espectador da galeria apóia o rosto sobre o parapeito e, afundando na marcha final como num sonho pesado, chora sem o saber*" (tradução de Carone). Agora sua ação é a renúncia a fazer qualquer coisa que não chorar.

Sob o ponto de vista do público, no primeiro parágrafo, sem atenuantes só que mascarado pelo tempo verbal, a violência do conteúdo da realidade exposta se opõe ao filtro da narrativa do segundo parágrafo, que reexpõe o primeiro em outros termos, mais idílicos, com um tempo verbal usado para descrever a realidade, só que, ensina Carone, na sua conclusão, que é a do conto, "*somos despachados com um artifício que nada tem a ver com a verdade e que por isso mesmo invoca, aqui, o modo subjuntivo da irrealidade*". Desse modo, Kafka conseguiria, pela estrutura que

compõe a narrativa, desrrealizar o real e realizar o irreal. Prossegue o comentador, "*é justamente aí que ele desmascara a ideologia, visto que esta, enquanto fachada, tende a contrabandear a aparência como realidade*" (p.41). Acrescentemos: numa época em que era possível encontrar alguma verdade por trás de aparências e gente disposta a falar disso – quando se podia encontrar a herança realista do romance visando às coisas como são realmente, o que implicaria, a fim de permanecer ligado à pauta realista, "*renunciar a um realismo que, na medida em que reproduz a fachada, apenas a auxilia na produção do engodo*"[87].

Formas regressivas da Grande Recusa é que não faltam.

Outra delas, a crença de que havia um local onde as utopias se realizavam, desentranhada dos filmes de Syberberg por Susan Sontag[88]. Na filmografia de Syberberg, a moderna civilização industrial é identificada com tudo o que abomina, da pornografia à comercialização da cultura, seus filmes realizam o trabalho de lamentar o moderno, o que o antecede e o que se contrapõe a este. A comentadora retoma as cenas introdutórias da trilogia de Syberberg e seus retratos elegíacos dos que seriam os três últimos homens a sonhar com algo como o paraíso. Dois deles são Ludwig II, o construtor de castelos que também são teatro e financiam a fábrica de sonhos de Wagner, e Karl May, a romantizar árabes, índios americanos, entre outros, em romances povoados de personagens exóticos e bem populares em sua época.

---

[87] Adorno (2003). "Posição do narrador no romance contemporâneo". Em *Notas de literatura I* (tradução de Jorge Almeida, da edição alemã de 1974, organizada por Rolf Tiedemann). São Paulo: Duas Cidades, p.57.

[88] No que se segue, cf. Sontag, Susan (1986) *Sob o Signo de Saturno* (tradução de Ana M. Capovilla, Albino Poli Jr., L & PM, tradução do original de 1972), p.122.

Seu terceiro último homem é Hitler, desenhado como um "*utópico*" por um diretor que, ao desenhá-lo assim, se condena a ser "*um pós-utópico que reconhece que os sentimentos utópicos foram irremediavelmente maculados*" – maculados, mas que um dia tiveram seu lugar na história com o "*credo do gênio romântico*", e, afinal descortina-se o lugar em que as utopias se realizavam, "*em Goethe e numa boa educação secundária*".

Educação revolucionária

Segundo Bauman[89], o novo sistema de regras, que Norbert Elias remeterá à Corte de Versalhes, na sua história do "*processo civilizador*", permitirá a Lucien Febvre associar a processo de manutenção da ordem ao novo conceito de *civilisation* que surge em fins do XVIII, no qual o espaço público aparece assegurado sob a idéia de ordem posta por regras facilmente identificáveis, a misturar as noções contidas nos verbos *civiliser* e *policer*.

Por um lado, *civiliser*, distinto da antiga idéia de *civilité*, se somaria à de *policer* quando denota a operação realizada no plano de relações inter-humanas, ao invés de denotar ações situadas em âmbito individual.

Por outro lado, *civiliser*, distinto de *policer*[90], se une ao sentido do termo *civilité* quando se refere à "*realização de um padrão desejável de relações inter-humanas por meio da reforma dos indivíduos envolvidos. 'Civilizar' era uma atividade mediada; a*

[89] Zygmunt Bauman (2010) *Legisladores e Interpretes – sobre pós-modernidade e intelectuais.* (tradução Renato Aguiar da edição original de 1987). Rio de Janeiro: Zahar, p.130-131, cujo argumento seguimos de perto no que se segue.

[90] Que logo desapareceria do discurso público, mas de grande utilidade nas obras de Foucault e Rancière no recorte a que voltaremos mais adiante.

sociedade pacífica e ordeira (o ideal já contido na idéia de société policée*) seria alcançada por um esforço educacional dirigido aos membros da sociedade*"[91].

Civilizar um espaço social cindido em grupos atende pelo nome de construção de hegemonia, em Gramsci, nos termos do qual a distinção entre hegemonia e coerção apresenta o "outro" capturado pelo Estado designado como "*sociedade civil*".

Como o resume Terry Eagleton, a noção gramsciana de "*sociedade civil*" abrangeria o conjunto de instituições situadas entre a economia e o âmbito estatal. Numa amplitude que abrangeria dos órgãos da grande imprensa às torcidas uniformizadas de futebol, do templo budista à ONG Viva o Rio – tudo somado, esse seria o campo em que se funda a construção da hegemonia, pois são

> *dispositivos hegemônicos, que submetem os indivíduos ao poder dominante antes pelo consentimento que pela coerção. A coerção, em contraste, é reservada ao Estado, que tem um monopólio da violência "legítima"*[92]*.*

Emenda Eagleton a questão: qual o caminho para a classe operária assumir o poder

> *em uma formação social em que o poder dominante está sutil e difusamente presente em todas as práticas habituais diárias, intimamente entrelaçado*

[91] Zygmunt Bauman (2010), p.131.

[92] E isso seria limitado, segundo Eagleton, que visa desmontar a oposição entre coerção e consentimento ao supor como condição para as "*instituições coercitivas*", dos tribunais aos exércitos, operarem com eficiência a conquista do "*consentimento do povo*" (cf. Terry Eagleton (1997) *Ideologia - Uma introdução* (trad. Luís Carlos Borges Silvana Vieira, edição original de 1991). São Paulo, Boitempo, p.106.)

> *com a própria 'cultura', inscrito na própria textura de nossa experiência, da pré-escola ao salão do velório?*,

ou mais diretamente, o que é tomar o poder, se, ao invés de um outro que lhe seja exterior e opressivo, o poder se "*tornou o 'senso comum' de toda uma ordem social*"[93], diluição do poder radicalizada por Gellner, a ponto de afirmar que

> *na base da ordem social moderna está não o carrasco, mas o professor. Não é a guilhotina, mas o (bem chamado)* doctorat d'état *o instrumento e o símbolo principais do poder do Estado. O monopólio da educação legítima é doravante mais importante, mais fundamental do que o monopólio da violência legítima*[94]*.*

A formação aparece, junto com a luta revolucionária, em "*um ambiente caracterizado pela monopolização do poder e de autoridade por um grupo seleto*".

Grupos como os zapatistas explicitam ser a guerra apenas um dos espaços da arena de lutas, nas palavras do Subcomandante Marcos, uma luta voltada para criação de um espaço em que as pessoas tenham "*maturidade política e educação para fazer boas escolhas*"[95].

---

[93] Terry Eagleton (1997) p.106.

[94] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983, *apud* Zygmunt Bauman (2007) *A vida fragmentada - ensaios sobre a moral pós-moderna* (tradução de Miguel Serras Pereira, edição original de 1995). Relógio D'Água: Lisboa p.134, p.231.

[95] Benjamin, Medea (1995) 'Interview: Subcomandante Marcos', in Elaine Katzenberger, ed., First World, HA HA HA! The Zapatista Challenge. San Francisco: City Lights Books, p.61, *apud* Knasnabish , Alex (2010) "'Never again a Mexico without us' – the national impact of zapatismo", em *Zapatistas - Rebellion from the Grassroots to the Global,* New York: Zed Books, p.117. Segundo Knasnabish, não é máscara de esqui ou a adoção da retórica o que se deve tomar para caracterizar o zapatismo, tampouco tomá-los como

Um dos modos de pensar o processo de *formação* remete-o à versão alemã do conceito, a *Bildung* como formação completa das "*disposições espirituais*", numa tradição que vem desde Schiller[96] como pré-condição do desenvolvimento do Estado, mediante um recorte que privilegia uma precedência da cultura à política e considera que a cultura forma cidadãos, com desdobramentos até Habermas, para o qual, lembra Perry Anderson, a *Bildung* serve para unificar seus argumentos e interesses, fundados numa "*visão essencialmente pedagógica da política, o foro transformado em sala de aula quando as lutas e confrontos se transmutam em processos de aprendizagem*"[97].

Sem a precedência da cultura à política, a disputa pelo que se espera da educação que prepare e forme o indivíduo nos processos que visam à emancipação humana lembra que a "*educação revolucionária*" não pode ser reduzida a apenas discurso, tal como Benjamin observa ser o risco para os jovens que não viveram a Revolução Russa como experiência, ao mesmo tempo submetidos a

---

criminosos a divulgar a violência, mas pela sua "*criação de um novo tipo de política enraizada na formação de novos tipos de relações e de novos tipos de espaços e práticas que incorporam os princípios da inclusão, da democracia, dignidade e esperança*", e, malgrado a mediação dos contatos com os zapatistas por mails, DVDs e afins servirem de fonte inspiradora para diversos grupos rebeldes mundo afora, os embates dos zapatistas enfrentam perseguições e violências diárias, concretas, efeito da posição que ocupam, a de buscar edificar alternativas mediante um movimento de resistência que não se vale apenas de símbolos, e que, para tanto, tem de ser ver com "*a ordem dominante e seus mecanismos de coerção e repressão*"(p.203, 204).

[96] Eagleton, Terry (2001) *La Idea de Cultura - una mirada política sobre los conflictos culturales* (tradução de Ramón José Del Castillo do original inglês de 2000), Buenos Aires: Paidós, p.19.

[97] Anderson, Perry (1985) *A crise da crise do marxismo*, 2ed. (tradução de Denise Bottman, do original publicado em 1983). São Paulo: Brasiliense, p.77.

diversas carências, ainda que o acesso à educação de modo geral tenha melhorado no pós-revolução[98].

O trem pode estar indo para o abismo. A revolução pode interromper o encontro com a catástrofe ao tentar impedir o pior. Para isso, segundo Löwy, tomaria como padrão de medida das ações um

> *imperativo ético, um imperativo categórico que o jovem Marx formulara assim: lutar para 'derrubar todas as condições sociais em que o ser humano é rebaixado, subjugado, abandonado, desprezado'. É essa exigência moral universal, – lutar pela supressão dos sistemas sociais injustos e desumanos – que motiva o seu engajamento, independentemente das chances de vitória*[99].

No meio do caminho da viagem do trem há a violência: uma das estações da história para uns, fim de linha para outros, para outros ainda é o resto de toco que sustenta os trilhos e garante a

---

[98] Escritos durante o inverno de 1926-27 (tradução inglesa pelo MIT, publicado em http://www.jstor.org/stable/778471, acessado em 24/09/2009). Em *October*, v.35, 1985, p.53. De resto, nas grandes sociedades ocidentais, o retrato de Engels sobre a Londres em "As classes trabalhadoras na Inglaterra", citado por Benjamin, o fluxo da massa prossegue seu curso nos dias que correm: "*centenas de milhares de pessoas, de todas as classes e de todos os tipos que aí se entrecruzam, e se comprimem, não são por acaso homens, com as mesmas qualidades e capacidades, e com o mesmo interesse de serem felizes? E não obstante, ultrapassam-se uns aos outros, apressadamente, como se nada tivessem em comum, nada a fazer entre si; não obstante, a única convenção que os une, subentendida, é que cada um mantenha a direita ao andar pelas ruas, a fim de que as duas correntes da multidão, que andam em direções opostas, não se choquem; não obstante, a ninguém ocorre dignar-se dirigir aos outros, ainda que seja apenas um olhar*" (Benjamin. *A modernidade e os modernos*, 2ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.44)

[99] Löwy, Michael (2005) *Walter Benjamin – Aviso de Incêndio – uma leitura das teses "Sobre o Conceito de História"* (tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brandt da edição original de 2001), São Paulo: Boitempo, p.155; 157. O fragmento citado de Marx é da edição de 1952 da *Critique de La Philosophie Du Droit de Hegel,* Paris: Costes, p.97.

sustentação do trem que passa, enquanto para muitos é o mano capeta da ação política, sobretudo quando usada ou ao menos acenada como possível de uso pela maioria ou em seu nome.

Conclusão

A idéia de poder partilhado por todos, tal como defendida no embate inglês entre *levellers* e *diggers,* foi substituído na literatura filosófica, seguindo o recorte hobbesiano, pela instauração do poder soberano como representante da vontade de todos. A fim de evitar a possibilidade de partes do corpo político reivindicarem a reserva de parcela de poder que lhe permita opor-se ao soberano, esse deve ser irresistível e anular partes ou grupos políticos que questionem a ordem ou lei imposta a todos.

Sua entrada em cena na história com a Revolução Francesa institui o campo de garantias institucionais como expressão da vontade da maioria. O monopólio da força necessária para impor a ordem instituída centrada no aparelho do Estado configuraria a efetivação da irresistibilidade do poder soberano.

Nesse registro, o soberano pode agir sobre as esferas de interesse do todos os cidadãos, a esfera pública. O problema na identificação de quem é e como se institui aquele que fará a difícil unificação da vontade de todos como Um, soberano, soma-se a problemas quanto à identidade do que se realizará como o interesse de todos.

O entrelaçamento entre vontade política e interesse da maioria, somado ao perfil das ações pelas quais o novo Estado moderno governa, inaugura distintas leituras acerca dos efeitos dessa invenção.

Arendt, ao desqualificar a agenda e mobilização políticas fundadas no reconhecimento de necessidades básicas, nega à cena política a hegemonia ou destaque à satisfação de um patamar mínimo de necessidades sociais. A autora defende questões sociais como do âmbito das decisões neutras – devem, portanto, ser postas a reboque de luta pela liberdade do indivíduo pelo pleno reconhecimento de suas diferenças, situada em primeiro plano e em relação de antecedência à luta pela igualdade ou justiça social.

A autora, contudo, critica a abstração jurídica posta como mero horizonte normativo, tendo como objeto a redução à impotência da garantia dos Direitos do Homem apenas pressupostos como horizonte normativo da lei civil positivada. O esvaziamento dos Direitos do Homem ante os conflitos étnicos, sobretudo com o novo mapa geopolítico pós-primeira Guerra, leva à situação em que apátridas, desnacionalizados e desnaturalizados são vítimas de um sistema que, a um só tempo, é fruto da conquista fundada no direito moderno pela qual as prerrogativas pré-estatais são canceladas em nome da unidade nacional, e que, por isso mesmo, permite que humanos sejam capturados pela rede de direitos como "descartáveis". Sob o regime do direito como privilégio do povo que captura o Estado, desfaz-se o pressuposto do direito como universalmente válido a todos os que são parte do território estatal.

Chegados a esse ponto, é possível distinguir outro encaminhamento na relação entre violência, povo e política.

A realização da democracia como invenção e construção em que todos ou a maioria tenham voz ativa exige a superação da cisão entre o campo aberto à luta e decisões políticas e os campos de interesses ligados à economia, como a propriedade privada.

A política é agora pensada, como em algumas obras de Rancière ou Foucault, não como gestão ou administração técnica de questões sociais – política como *polícia.* Já a política, em seu sentido forte, é luta pela igualdade de voz – o que exige superar a forma moderna de se pensar a representação política democrática – , o que, por seu turno, transforma a luta pela liberdade em questionamento da captura da ação política por interesses que atravessam e vão muito além da máquina do Estado ou da representação política.

Pode-se dizer que a *polícia* que emerge na política como administração/negação dos conflitos é o próprio fim da política, por isso mesmo que a "gestão" do conflito entre as partes que compõem o corpo político é a negação da violência política, e com a sua criminalização dar o assunto por resolvido.

Ao invés de Estado-gerente em busca de otimização de resultados, ao invés de se comparar gráficos e tabelas em busca de quem fez mais pelo povo com menos custo político ou violência institucionalizada, ao invés de pensar a ação política como apenas decisões que tomam a população como alvo, a Tese reconhece como política a arena de conflitos postos pelos sujeitos que a constituem.

O sujeito constituinte da ordem política apenas organiza o quadro das instituições no interior da qual é dado aos membros da sociedade se mover. Esse é o legado da Revolução Francesa depois de pacificada, é em nome das ordem e regras que ele funda que as

instituições criadas justificam engessar, perseguir e criminalizar a inventividade e expansividade do sujeito constituinte, violenta ou não.

O bloqueio da ação política do sujeito constituinte funda as leituras canônicas das relações entre violência e política e tomar como imutável a ordem criada. Do bloqueio e anulação das pretensões, agendas e militâncias políticas, organizadas ou não, que proponham aprofundar a pauta que pôs em marcha depende a ordem política moderna.

O embate entre concepções de política como invenção e luta e a de política como restrita ao campo institucionalizado trouxe à cena política contemporânea o modo de lidar com a violência mediante sua a tendência a criminalizá-la, a reduzi-la ao arcabouço de ações reconhecidas como ilegítimas, à *neutralização*, pelo estado de exceção tornado regra inclusive, dos defensores da mudança no sistema de valoração das hierarquias e lugares a que a ordem e regras dominantes submetem as categorias e grupos sociais.

Arendt critica a subsunção do homem empírico concreto à idéia de homem universal contido na abstração povo que levou à captura do Estado como nação. Somemos a isso a distinção entre política como *polícia* da política como cenário de conflitos dentro de um mesmo espaço no qual está em disputa a hierarquia e visibilidade das diferenças, e temos também a captura do Estado e da política pela governamentalização – e por interesses privados, pode-se acrescentar.

A ação política violenta entra em cena quando a violação do equilíbrio da ordem instituída é a alternativa posta, em especial, aos que buscam romper a separação entre política e economia.

Pensar formas de violência legítima no campo da luta antissistêmica vislumbra formas de instaurar o campo de luta política voltada para o questionamento e suspensão da reprodução de aspectos da ordem instituída que mantém em vigor como se fosse da ordem da administração gerencial.

Enfrentar essas questões e buscar ir além desses limites e processos de captura da política é um processo que implica repensar a tarefa da pedagogia e da formação política, a fim de preparar o sujeito político para os riscos impostos aos que se propõem a dar esse salto. A idéia de formação assume então o registro emancipatório e radical pelo qual extratos sociais, categorias e grupos de pessoas possam superar o *status* político reconhecido como legítimo pelo Estado governamentalizado, pelo poder soberano ou pelo debate político hegemônico.

Embora o campo de lutas políticas antissistêmicas se preocupe em identificar os limites à liberdade de ação violenta e revolucionária no campo prático-político, a ordem governamentalizada a todos criminaliza. Nesses termos, a gestão da violência não como política, mas como *polícia* – isto é, reduzida à administração e tratada com instrumentos de gestão –, transforma a violência política em não-política ao negar valor político à luta violenta, ou meramente condenada como se tal o fosse, como é o caso da criminalização da invasão da reitoria, da ocupação de terras improdutivas no campo ou de imóveis abandonados nos centros urbanos.

Mostrar o que há de político nessa exclusão que impõe a todos o lugar a ser aceito para esse tipo de ação como se essa exclusão fosse não-política, mostrar o que há de *política* na repressão que se pretende mera hermenêutica constitucional ou recusa administrativa do *status* político aos que a negam, aos que a ela

resistem, aos que buscam a instauração de outra agenda e ordem políticas, aos grupos comprometidos com a emancipação social, à luta democrática radical foi o percurso dessa tese.

No termo do qual se pode afirmar: o temor ante o fantasma de massas de miseráveis que querem politizar o campo das questões sociais e o da separação entre política e economia transforma as ações desse fantasma em terror a ser neutralizado. Sua anulação conquista eficiência quando se neutraliza, como apolítico e passível apenas de ser pensado como administração e gestão, o processo de negação de legitimidade à resistência, luta ou ação política que, de modo violento, instaure outras hierarquias, lugares ou valores políticos.

Referências Bibliográficas

Apenas as obras diretamente citadas no texto são enumeradas abaixo, em ordem alfabética por autor:

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (1985), "Juliette ou esclarecimento e Moral", in *Dialética do esclarecimento* (tradução de Guido Antonio de Almeida, da edição original de 1947 reeditada em 1969). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Adorno, Theodor W. (2003) "Posição do narrador no romance contemporâneo". Em *Notas de literatura I* (tradução de Jorge Almeida, da edição alemã de 1974, organizada por Rolf Tiedemann).são Paulo: Duas Cidades, p.55-63.

Agamben, Giorgio (2002) *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua* (tradução de H.Burigo, da edição original de 1995). Belo Horizonte: Editora UFMG.

Aguiar, Odilio Alves (2004) "A questão social em Hannah Arendt". Em *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27(2), p. 7-20.

Anderson, Perry (1985) *A crise da crise do marxismo*, 2ed. (tradução de Denise Bottman, do original publicado em 1983). São Paulo: Brasiliense

Arendt, Hannah (1988) "A questão social". Em *Da revolução* (tradução de Fernando Dídimo Vieira, da edição original de 1962). São Paulo: Ática.

_____. (1989) Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras.

Auer, Stefan (2009) Violence and the End of Revolution After 1989, in *Thesis Eleven,* 2009, n.97.

Barsky, Robert F. (2007) *The Chomsky Effect: A Radical Works Beyond the Ivory Tower*. Cambridge: The MIT Press.

Bauman, Zygmunt (2007) *A vida fragmentada – ensaios sobre a moral pós-moderna* (tradução de Miguel Serras Pereira, edição original de 1995). Relógio D'Água: Lisboa.

_____. (2008) *A sociedade individualizada – vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar (tradução de José Gradel da edição original de 1995).

_____. (2010) *Legisladores e Interpretes – sobre pós-modernidade e intelectuais.* (tradução Renato Aguiar da edição original de 1987). Rio de Janeiro: Zahar.

Benjamin, Walter (1927) "Moscow Diary" (tradução inglesa pelo MIT, publicado em http://www.jstor.org/stable/778471, acessado em 24.09.2009). Em *October*, v.35, 1985, p.9-136.

Bloom, Clive (2010) *Violent London – 2000 Years of Riots, Rebels and Revolts*, edição revisada. Londres, Palgrave Macmillan.

Bobbio, Norberto (2000) Bobbio, "Das possíveis relações entre filosofia política e ciência política". Em _____, Bovero, M (org.). *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Campus, p.67-78.

Brookfield, Stephen (2002) "Reassessing Subjectivity, Criticality, and Inclusivity – Marcuse's Challenge to Adult Education". Em *Adult Education Quarterly*, 52, 2002.08, p.265-280.

Carone, Modesto (2009) "O realismo de Franz Kafka", em *Lições de Kafka*. São Paulo; Companhia das Letras.

Davis, Walter (2007) *Art and Politics – Psychoanalysis, Ideology, Theatre*. Londres: Pluto Press.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1997). *Mil Platôs* – capitalismo e esquizofrenia, v.5 (trad. Peter Pal Pelbart, Janice Caiafa, edição original de 1980). São Paulo: Editora 34.

Duso, Giuseppe (org.) (2005) *O poder – história da filosofia política moderna* (tradução de Andrea Ciacchi, Líssia da Cruz e Silva, Giuseppe Tosi, da edição original de 1999). Petrópolis: Vozes.

Eagleton, Terry (1997) *Ideologia – Uma introdução* (trad. Luís Carlos Borges Silvana Vieira, edição original de 1991). São Paulo, Boitempo.

_____. (1999) "Utopia and Its Opposites", em Panitch, Leo; Leys, Colin, eds., *Necessary and unnecessary Utopias: Socialist Register 2000*. Suffolk: Merlin Press, p.31-40.

_____. (2001) *La Idea de Cultura - una mirada política sobre los conflictos culturales* (tradução de Ramón José Del Castillo do original inglês de 2000). Buenos Aires: Paidós.

Finlay, Christopher J. (2006) "Violence and Revolutionary – Marx to Zizek" Em *European Journal of Political Theory*, 5(4), 2006.10, Londres/Nova Delhi, p.373-397.

Foucault, Michel (1981) "A Governamentalidade". Em *Microfísica do poder*, 2ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p.277-283.

Gladwell, Malcolm (2010) A revolução não será tuitada – Os limites do ativismo político nas redes sociais. In Folha de S.Paulo, 12.12.2010, versão online, acessada em 13.02.2011, http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il1212201004.htm.

Goodwin, Jeff (2008). "Explaining revolutionary terrorism". Em John Foran, David Lane, Andreja Zivkovic, eds. *Revolution in the Making of the Modern World – Social identities, globalization and modernity*. New York: Routledge, p.199-221.

Greenberg, Udi E. in *Journal of European Studies,* 39(3): 305–319, versão online em http://jes.sagepub.com/content/39/3/305.refs.html, acesso em 02.09.2010.

Hill, Christopher (1987) O Mundo de ponta-cabeça – idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640 (1940, trad. R.J.Ribeiro, com base na ed. de 1972). São Paulo: Companhia das Letras.

Kersffeld, Daniel (2006) "Rousseau e a busca mítica da essencialidade", em Boron, Atilio A. (org.) *Filosofia Política Moderna – de Hobbes a Marx*. Buenos Aires/São Paulo: Clacso/DCP-FFLCH, p.393-402.

Knasnabish, Alex (2010) "'Never again a Mexico without us' – the national impact of zapatismo". Em *Zapatistas - Rebellion from the Grassroots to the* Global, New York: Zed Books, p.96-163.

Lazzarato, Maurizio (2006). *Por Una Politica Menor – Acontecimiento e política em las sociedades de control* (tradução de Pablo Rodrigues de *Les révolutions du capitalisme*, Paris: Les empêcheurs de penser en rond, 2004). Madrid: Traficantes de Sueños.

Löwy, Michael (2002) "The Revolutionary Romanticism of May 1968". *Thesis Eleven*, 68, 2002.02, p.95-100.

Löwy, Michael (2005) *Walter Benjamin – Aviso de Incêndio – uma leitura das teses "Sobre o Conceito de História"* (tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brandt da edição original de 2001), São Paulo: Boitempo.

Marramao, G." De *Weltgeschichte* à Modernidade-Mundo. O problema de uma esfera pública global". Em Marramao, G.; Agamben, G.; Rancière, J.; Sloterdijk, P. *Crítica do contemporâneo – política*. Portugal, Fundação Serralves, 2008, p.35-78.

Morresi, Sergio (2006) "Pactos e Política – O modelo lockeano e a ocultação do conflito", em Atilio A. Boron (org.) *Filosofia Política Moderna – de Hobbes a Marx*. Buenos Aires/São Paulo: Clacso/DCP-FFLCH, p.373-391.

Rancière, Jacques (1996) *O desentendimento – Política e Filosofia* (tradução de Ângela Leite Lopes do original de 1995).

_____. (2008) "As Desventuras do Pensamento Crítico". Em Marramao, G.; Agamben, G.; Rancière, J.; Sloterdijk, P. *Crítica do contemporâneo – política*. Portugal, Fundação Serralves, 2008, p.79-102.

Ribeiro, Renato Janine (2006) "Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero", em Boron, Atilio A. (org.) *Filosofia Política Moderna – de Hobbes a Marx*. Buenos Aires/São Paulo: Clacso/DCP-FFLCH, p.19-43.

Rubenstein, Joshua (2008) "The Reception of Robert Conquest's *The Great Terror*". Em Hollander, Paul (ed.) *Political Violence – Belief, Behavior, and Legitimation*. New York: Palgrave Macmillan, p.23-39.

Santoni, Ronald E. (2003) *Sartre on violence – curiously ambivalent.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.

Sartre, J.P.; Lévy, Benny (1996) *Hope now: The 1980 Interviews.* Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Schaffer, Scott (2004) *Resisting ethics*. Nova York, Macmillan.

Sontag, Susan (1986) *Sob o Signo de Saturno* (tradução de Ana M.Capovilla, Albino Poli Jr., L & PM, tradução do original de 1972).

Whitebook, Joel (2002) Michel Foucault – a Marcusean in Structuralist Clothing. Em *Thesis Eleven*, 71, 2010.11, p.52-70.

Wood, Ellen Meiksins (2003) *Democracia contra o capitalismo* (tradução Paulo Cezar castanheira, do original de 1995). São Paulo: Boitempo.