

## POR UM NOVO DEVIR HISTÓRICO: REPENSANDO O ESTADO E A POLÍTICA

Danilo Miranda Ribeiro<sup>1</sup>  
Antonio Carlos da Silva<sup>2</sup>

**RESUMO:** Ao tomar como base o atual momento histórico, o presente estudo tem como objetivo promover uma reflexão sobre a forma de exercício do poder político, a partir de um campo histórico de relações sociais marcadas pela forma da mercadoria, de um cenário público que está engendrado no mundo econômico e de uma vida política que perdeu sua autenticidade e liberdade. A delimitação temporal é o Tempo Presente, buscando apresentar uma releitura crítica do que está a fundamentar o Estado e o mercado: questionar se há um real compromisso com a boa vida em comunidade ou a preocupação se resume à manutenção do poder e maior rentabilidade. Como abordagem metodológica, optou-se pela revisão historiográfica de autores clássicos e contemporâneos, traçando análise explicativa, ademais de adotar estilo ensaístico. Como mecanismo de análise, o trabalho utilizará da revisão bibliográfica, a partir dos contributos da Teoria Crítica (Benjamin, Jappe, Debord, Kurz) em interface com a produção de Giorgio Agamben, para compreender a modernidade em seu aspecto marcante: reprodução social do capital. Dessa forma, o resultado atingido foi a realização crítica ao que está a justificar o exercício violento no atual campo histórico, que se apresenta à maneira de um Estado de Exceção. Tal argumento assinala ainda a normalização na forma social de mercadoria, uma vida voltada à abstração e uma história que não se aproxima da liberdade, mas da necessidade.

**Palavras-chave:** Liberdade. Violência. Política. Estado de Exceção.

## FOR A NEW HISTORICAL DEVIR: RETHINKING THE STATE AND THE POLITICS

**ABSTRACT:** Based on the current historical moment, this study aims to promote a reflection on the form of exercise of political power, from a historical field of social relations marked by the form of the commodity, a public scenario that is engendered in the economic world and a political life that has lost its authenticity and freedom. The temporal delimitation is Present Time, seeking to present a critical rereading of what is behind the state and the market: questioning if there is a real commitment to realize a good life in community or the concern is the maintenance of power and greater profitability. As a methodological approach, we opted for the historiographical revision of classic and contemporary authors, drawing explanatory analysis, besides

<sup>1</sup> Bacharel em Direito pela Universidade Católica do Salvador (UCSal). Universidade Católica do Salvador. Salvador. Bahia. Brasil. E-mail: [danilo25br@gmail.com](mailto:danilo25br@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutor em Ciências Sociais pela Universidad de León. Professor do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais e Cidadania da Universidade Católica do Salvador (PPGPSC/UCSal). Universidade Católica do Salvador. Salvador. Bahia. Brasil. E-mail: [carlos.zamora@uol.com.br](mailto:carlos.zamora@uol.com.br)

adopting an essay style. As a mechanism of analysis, the work will use bibliographical review, based on the contributions of the Critical Theory (Benjamin, Jappe, Debord, and Kurz) in interface with Agamben's works, to understand the modernity in its remarkable aspect: social reproduction of capital. In this way, the result achieved was the critical realization of what is justifying violent exercise in the current historical field, which presents itself as an Estate of Exception. Such an argument also points to normalization in the social form of commodity, a life turned to abstraction, and a history that does not come close to freedom, but to necessity.

**Keywords:** Freedom. Violence. Politics. State of Exception.

## 1 O GROTESCO

Em 1970, Michel Foucault foi admitido no *Collège de France* e uma de suas atribuições como professor era dar um curso anual com o objetivo de repassar o estágio em que suas pesquisas se encontravam. Em 1975, ele se debruçou sobre a forma pela qual a psiquiatria passou a identificar a loucura, investigação que se transformou no livro “Os Anormais”.

Ao proferir a primeira aula do curso, Foucault (2001, p. 3-37) se propõe a analisar relatórios médico-legais que não tinham encontrado seu limite na questão para qual foram solicitados: avaliar a imputabilidade dos réus, um acusado pela prática de homicídio e dois por chantagem. Os laudos feitos, respectivamente em 1955 e 1974, colocavam nos acusados características como a preguiça, indisciplina ou infidelidade, à maneira de construir e confundir a figura dos indiciados com a de um delinquente, que, por sua descrição moral, começariam a parecer com o crime que foram acusados, perfazendo uma maneira de se punir configurações individuais não consideradas como crime e convencer o julgador em favor da condenação.

Muito embora o que se busque destacar nesta viagem à Foucault não é pensar sobre a união do discurso médico e jurídico, que serviu para definir e punir algo que não era um ilícito, mas compreendido como um desvio social, é interessante notar como algumas das atitudes mau vistas pelos padrões daquela sociedade estavam ligadas à inserção no sistema econômico vigente, como a preguiça e incapacidade de se apegar ao programa das escolas militares (FOUCAULT, 2001, p. 3-8).

Em 1941, época próxima aos referidos laudos, foi expedido no Brasil o Decreto-Lei n. 3.688, que ainda está em vigor e prevê a prisão por vadiagem (art.

59)<sup>3</sup>: quem se disponha ao ócio com habitualidade, quando não tiver renda para o próprio sustento e for válido para o trabalho. Desta forma, há uma criminalização de quem não se encaixe no perfil do ser solvente e consumidor, pronto a dar continuidade às atividades do mercado, com uma segunda leitura possível: mesmo aquele que se nega ou não consegue ser dissolvido na forma jurídica de mercadoria, é incluso no sistema totalizante do Estado através das prisões.

Além da referida questão do desvio social, há um importante ponto que está na leitura do discurso jurídico como detentor de três propriedades simultâneas (FOUCAULT, 2001, p. 8). A primeira delas é a capacidade de decidir sobre o que é o justo, quando se deve cercear a liberdade do outro e, em seu ápice, a abertura de manusear o poder sobre a vida e a morte. É no campo jurídico que se torna possível quebrar a privacidade do outro, colocar as pessoas nas prisões e sancionar a morte.

A segunda característica é a posição de verdade das falas que saem da instituição judiciária. Foucault (2001) traz à superfície os laudos médicos e a decisão judicial como detentores do rigor e fidedignidade, não obstante ter escancarado todo o lado arbitrário de tais relatórios, colocando-os no lugar de documentos realizados sem qualquer rigor e compromisso com a solução do caso. O estatuto da verdade surgiria pelos documentos terem sido confeccionados dentro da instituição judiciária, que, retoricamente, teria sido sancionado por um juiz imparcial, pautado por leis e seguindo um rito processual adequado. Como exemplo vale notar a capacidade desse discurso emitir decisões com caráter imutável e incontestável, com suas sentenças que contemplam o justo e adquirem o estatuto de trânsito em julgado (imodificável).

Por último, além de ter ao seu alcance a morte e a verdade, o discurso jurídico é aquele que faz rir, por não convencer, ser frágil, indigno. Os relatórios médicos, que o filósofo francês analisou, não se prestam à finalidade proposta, ao não se restringirem à análise da imputabilidade. Trazem características pessoais que nada tem a ver com o crime atribuído aos acusados, como ser moralmente repugnante, ter cobiça ou se comprazer em desenvolver frente às suas amantes

---

<sup>3</sup>O Decreto-Lei n. 3.688 de 1941, em seu art. 59, apresenta a seguinte redação: [...]. Entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover à própria subsistência mediante ocupação ilícita: Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses. Parágrafo único. A aquisição superveniente de renda, que assegure ao condenado meios bastantes de subsistência, extingue a pena.

questões paradoxais. Desta forma, percebe-se um discurso mal-acabado, frágil, pueril, que não convence, logo, incompatível com sua capacidade de fazer morrer e ter o estatuto de verdade, porém, mesmo assim, conseguem ser acolhidos e servir como embasamento para as decisões judiciais. São textos que entrecruzam o saber jurídico com o médico, se apresentando como hábeis, embora possuam

[...] a curiosa propriedade de ser alheios a todas as regras, mesmo as mais elementares, de formação de um discurso científico; de ser alheios também às regras do direito e de ser, no sentido estrito, como os textos que li há pouco para vocês, grotescos (FOUCAULT, 2001, p. 14-15).

O enunciado jurídico passa a se figurar como um discurso que não deveria se sustentar, por possuir qualidades inconciliáveis com as atribuições que possui (FOUCAULT, 2001, p. 15). O caráter grotesco é revelado pelas inaptidões da referida fala, que chega a ser pilhérica e, mesmo assim, tem o seu poder garantido. Algo que promove o riso, é fraco e tem uma face de escárnio não deveria ser capaz de portar uma energia tão grande a ponto de fazer morrer e ser reconhecido como verdade.

Entretanto, esta configuração do grotesco não se presta apenas a uma forma de caracterização pejorativa, que diminui sua força. Nesta linha, seria possível e plausível interpretar o grotesco como uma forma de limitar o poder pela demonstração de inaptidão e indignidade de quem o exerce.

Foucault sustenta que o caso é inverso. O ato de apresentar o poder como grotesco é uma maneira de tornar

[...] mais patente a incontornabilidade, a inevitabilidade do poder, que pode precisamente funcionar com todo o seu rigor e na ponta extrema da sua racionalidade violenta, mesmo quando está nas mãos de alguém efetivamente desqualificado (FOUCAULT, 2001, p. 17).

O caráter demonstra a forma do poder funcionar em nossa sociedade, tanto em sua transmissão, origem e exercício (FOUCAULT, 2001, p. 15), em razão da manifesta coexistência entre a desqualificação de quem está na condição de autoridade (seja o soberano, um burocrata ou magistrado), por alguma característica vergonhosa, infame ou odiável ostentada, e a sua capacidade de ordenar.

Por certo, tais características deveriam abrir margem à crítica do poder, mas, ao contrário, é o que possibilita demonstrar a sua implacabilidade. A revelação do grotesco deveria surgir como uma causa de profunda indignação, pois toda a sua desqualificação está como uma centelha para o incêndio (visão crítica, que se desapega do simples interesse econômico de sobreviver) que colocaria a autoridade à prova. Mas, pelo contrário, são essas características que acabam por apresentar toda a incontornabilidade do exercício da violência (FOUCAULT, 2001, p. 17).

Diante deste relato, a imagem das cidadãs/ãos se coloca em uma posição um tanto contraditória. Sob a presença de uma autoridade desqualificada, as ordens emanadas deveriam ser mitigadas, jamais serem aceitas de forma consensual, legítima, ou, no caso do grotesco, encontrar no campo da falta de aptidão o ponto que o poder surge como inevitável.

Vale lembrar uma pergunta extremamente relevante: qual o papel do Estado? Ao menos em cenários entendidos como democráticos, a resposta deve se aproximar de uma busca com o bem comum. Caso verificado que o direito, enquanto representação (ou fundamento) dessa instituição não cumpre a sua função histórica, qual a razão de aceitar sua autoridade? Será que essa pergunta é pertinente apenas ao direito? Ainda mais, seria possível a reflexão da sociedade sobre si própria, carregando em si uma divergência que aponta para algo novo (KURZ, 2000, p. 1)? Seja qual for a resposta, a constatação de que há algo de podre nos Estados modernos, parafraseando Shakespeare (2014), persiste.

Neste passo, com o escopo de um melhor pensar sobre os problemas levantados e a possibilidade de suscitar outros, a presente reflexão seguirá na tentativa de compreender o momento histórico de agora: a modernidade.

## **2 MODERNIDADE**

Para além de qualquer tentativa voltada a capturar de forma exaustiva o momento histórico, ao trazer a modernidade se quer retratar menos a ideia de um passado e mais a de um presente, menos um conceito e mais a atual experiência com o mundo, pois é neste e deste tempo de agora que a pesquisa está a falar. Porém, basear-se apenas no aspecto temporal, do atual ou contemporâneo, é muito

pouco, por não apresentar um conteúdo de definição mais particular e sólido, que ponha o problema sobre a mesa.

Seguindo a linha de raciocínio de Michael Löwy (1992, p. 119), a modernidade poderia ser ilustrada pelo progresso, que se nota com as novidades técnicas, industriais, democratização e processos de racionalização.

Ao trazer Benjamin à reflexão (LÖWY, 1992, p. 120-121), a catástrofe é posta sobre ombros do progresso com o sentido de imobilidade da história, ou seja, enquanto houver aderência à ideia de progresso, mesmo que o tempo passe, conceitos se renovem e lutas sejam travadas, tudo permanecerá igual<sup>4</sup>. A modernidade seria o tempo em que as catástrofes do progresso ocorrem, através da destruição dos recursos naturais, desenvolvimento de técnicas de extermínio, com a criação de armas nucleares e biológicas<sup>5</sup>, e do fascismo, que reúne, em sua maior potência, duas noções que se entendem muito bem na modernidade: o aperfeiçoamento da técnica acompanhado do retrocesso social.

Os dois últimos conceitos, que conversam proficuamente nos tempos modernos, podem ser apreendidos pela: I) inovação tecnológica e o aumento no número de desempregados; II) criação de novos meios de transporte e comunicação conjugado com uma maior vigilância, fechamento de fronteiras e aperfeiçoamento dos métodos de caça aos imigrantes; III) novas inteligências voltadas a melhorar o atendimento ao público e redução dos gastos, que acabam por enclausurar o sujeito em um procedimento racional que não oferta muitos resultados positivos ou saídas<sup>6</sup>.

Nesta linha, há ainda outro aspecto que merece ser explorado, que está presente e em forte diálogo com as catástrofes da modernidade: um sistema econômico que promove a circulação do trabalho abstrato, para permitir a troca e gerar acumulação, e acaba por tornar o ser-humano na própria mercadoria.

---

<sup>4</sup>Há uma clara descrença na ideia de que o progresso poderá conduzir a um mundo novo, mais justo, com a possibilidade de realizar a cidadania social. Também, este pensamento se desvincula da noção de que as contradições do próprio sistema levariam à sua implosão, rompendo com a lógica de uma dialética do progresso.

<sup>5</sup>Com certa ironia, é interessante e reveladora a fala de Hannah Arendt: “[...] o fato de que apenas os pequenos países sem armas nucleares e biológicas possam manter uma guerra não oferece consolo”.

<sup>6</sup>Para uma interessante visão desse fenômeno, vale assistir ao filme “Eu, Daniel Blake” (2016), direção de Ken Loach.

## 2.1 ECONOMIA: A APORIA DO VALOR

Ao trazer como plano de fundo e objetivo fundamental a compreensão do sujeito histórico e de uma imagem tipicamente moderna: o progresso da técnica e o retrocesso social, se desenvolverá uma reflexão em torno do atual sistema de reprodução de mercadoria, no termo das explicações de Christian Höner (2004) sobre o valor.

Inicialmente, o olhar volta-se ao mercado, aonde é possível trocar um chapéu por uma porção de frutas, em virtude de se encontrar um conceito que torne ambos os produtos comparáveis, permitindo a troca. A cumprir esta função essencial, o trabalho humano destinado à produção surge como o denominador comum, que torna os produtos igualáveis. Porém, não é o trabalho concreto que cumpre este encargo, como a atividade de costura do chapéu ou plantio das frutas, pois ele seria sempre muito particular e próprio a cada produto, sem possibilitar a comparação. Por isso, é necessário que o trabalho se desfaça de sua natureza concreta e seja avaliado como energia despendida, a partir de uma perspectiva abstrata, descolada das atividades concretamente exercidas para a produção. Destarte, surge o conceito do trabalho abstrato, que possibilita conferir o valor à mercadoria. Logo, “[...] para apreender o valor de uma mercadoria é necessário pôr de lado qualquer atributo concreto do martelo. O que se tem então nas mãos é uma pequena e bizarra porção abstrata de dispêndio de energia humana” (HÖNER, 2004, p.1).

Vale notar que empreender isoladamente mais energia na produção de uma mercadoria não irá gerar uma imediata supervalorização, pois não há uma forma exata de definir a energia empregada. Logo, o valor considerado irá depender do nível médio de produção de cada sociedade. Já a determinação desse valor é feita a partir das repetidas trocas que acabam por exprimir o valor de cada mercadoria, ou seja, é a relação social que define o valor de cada mercadoria e, por decorrência, a relação social acaba por se transformar em qualidade de uma coisa.

Nesse ponto, há duas considerações importantes, que se reforçam mutuamente, para o ponto que se pretende desenvolver. A primeira é que no mercado a relação entre pessoas se torna uma relação entre coisas: já que a mercadoria não se troca sozinha, o indivíduo passa a representar uma coisa que se relaciona como outra, também representada, para efetuar a troca. Logo, a relação

entre pessoas passa a ser substituída por uma relação entre coisas, o que é denominado de fetiche da mercadoria.

Não obstante o ponto de reflexão é fundamental para explicar que o fetiche moderno não ocupa um espaço pontual, esporádico ou irrelevante, vez que uma marca da atualidade é a divisão social do trabalho e o fim dos arranjos voltados à subsistência, ou seja, o indivíduo encontra satisfação de suas necessidades ao trocar seus produtos pela produção de terceiros. Como a troca é viável através do valor, que é definido pela troca, não pelo uso, o mercado se torna um dos locais mais importantes para a vida em nossa sociedade (ao definir o valor) e, também, o principal local de encontro das pessoas (ao viabilizar a troca). Porém, esse encontro importantíssimo, que satisfaz as necessidades, já não será entre humanos, mas entre mercadorias, presente a lógica do fetiche.

Neste sentido, surge uma questão muito interessante: neste cenário, somente seria possível sair do campo da necessidade (pressuposto para a liberdade) através da submissão ao processo econômico discutido<sup>7</sup>? Em sequência, outra provação surge, porventura com mais força: como haveria a possibilidade de sair da necessidade, com vistas à liberdade, pela inserção no processo de reprodução social do capital, se nele o indivíduo é considerado como uma mercadoria, desprovida de características humanas, racionais e morais? Com certo perigo, outra pergunta se coloca: a única possibilidade de lutar pela liberdade seria abandonar o individualismo da economia e deixar-se interpelar pelo espaço público? Por último, admitindo o perigo, talvez em momento inapropriado<sup>8</sup>, o problema está posto: a liberdade é incompatível com a violência?

Em consonância ao tópico anterior, a segunda ideia é de que a troca não é mais um interesse secundário em nossas sociedades. Não se vai ao mercado apenas para suprir as necessidades, mas para fazer as mercadorias circularem e adquirir mais valor. Uma operação simples é a de trocar o chapéu por uma quantia

---

<sup>7</sup>Fora a questão de ter que se tornar uma mercadoria para ser livre, o que seria uma contradição a ser explorada, a lógica do atual sistema econômico não parece ser de satisfação de necessidades, mas de querer sempre aumentar de tamanho. Grande parte consumo já se desvincilhou das necessidades orgânicas, como se enxerga na vontade de acumulação, em que se “[...] liberta um artificial ilimitado, perante o qual o desejo vivo fica desarmado. A potência cumulativa de um artificial independente conduz em toda parte à falsificação da vida social” (DEBORD, 2003, p. 39-40).

<sup>8</sup>Esta indagação permeia a presente investigação de forma integral, portanto, não há real impropriedade de momento. No entanto, a problemática será enfrentada de forma mais particular no tópico 3.2 do presente trabalho.



de dinheiro e prosseguir a troca com a aquisição de uma determinada porção de frutas. Neste exemplo, o dinheiro seria apenas um idioma comum para realizar as trocas e satisfazer a necessidade de quem trocou (objetivo principal).

Com o nascimento do sistema de reprodução social do capital, surge o objetivo de lucrar: ter mais valor ao final do que se tinha antes da troca. Agora, se o dinheiro for trocado por uma mercadoria, esta mercadoria tem que ser trocada por mais dinheiro do que o usado inicialmente. A operação com o dinheiro ganha um tom de acumulação de capital se resultar em mais dinheiro no final. Dessa forma, a valorização do valor se tornou o objetivo central das trocas, em que a satisfação das necessidades humanas é secundária. Por isso, não se enxerga com muito espanto um comerciante que prefere descartar alimentos a ter que doá-los para pessoas que passam fome ou um advogado que só prestará assistência a um preso caso a contraprestação pecuniária seja atendida. A conclusão é tenebrosa: não há receio em inserir até a saúde ou a liberdade na lógica da troca capitalista. O ser humano passar a ser considerado apenas na sua capacidade abstrata de gerar valor.

### 2.1.1 Entre Mercadoria e Humanidade

Mas, questão retórica e atemporal, caso ocorra uma inovação tecnológica e o empregado passe a gastar menos tempo para confeccionar um determinado produto, o que aconteceria? O progresso levaria, necessariamente, a uma vida mais confortável? Logicamente, haveria um tempo excedente em relação ao passado, que não será dedicado ao ócio, mas à produção de mais produtos, uma vez que o objetivo primário é a acumulação. Isto faz com que o empregado gere mais valor (com substância) sem qualquer obrigação do empregador lhe dar mais tempo livre ou dinheiro, o que cria uma parcela fictícia de tempo/trabalho não pago e resulta na mais valia, para atender à concorrência e maior rentabilidade imediata<sup>9</sup>, que é o verdadeiro progresso.

O indivíduo/empregado é visto com um instrumento de geração de mais valor. Isto, quando não é substituído pelas máquinas. A questão é que a satisfação das

---

<sup>9</sup>O trabalho confere valor à mercadoria. Caso a energia empregada se torne menor, o produto será vendido com um menor custo pelo empregador, o que irá aumentar a margem de lucro. Porém, em uma perspectiva de longo prazo, a inovação tecnológica acabaria por diminuir a média geral de trabalho abstrato despendido, levando à produção de mercadorias com menor valor.

necessidades humanas é suplantada pela lógica da rentabilidade imediata, caso contrário, a exclusão recairá sobre os obstáculos, como ocorre diariamente com a demissão de pessoas consideradas supérfluas ou a superação de leis que garantem direitos ao trabalhador<sup>10</sup>.

Quando a relação social se torna uma relação entre coisas e os mais diversos aspectos da vida são abarcados pela lógica da mercadoria, o que era humano passa a ser mais uma engrenagem que serve para manter o ciclo de produção de valor e acumulação em funcionamento. Destarte, somente àqueles inseridos na lógica da solvência (fetichismo da mercadoria) os direitos serão reconhecidos, para os demais (excluídos) resta o vazio. Porém, a própria inclusão do indivíduo à lógica da rentabilidade acaba por destituir sua imagem humana, pois será considerado apenas como coisa: em sua capacidade abstrata de produzir valor. O próprio conceito de ser humano acaba por se colocar em uma situação paradoxal (KURZ, 2003).

Esta configuração paradoxal não se estende apenas àquelas castas menos favorecidas da população. A inserção à lógica da acumulação e da troca de mercadorias, que tem seu valor atribuído pelo trabalho abstrato, alcança a sociedade em geral<sup>11</sup>. Portanto, não há que se fixar em uma visão entre opostos: burgueses e proletariados, dominantes e dominados ou estruturantes e estruturados, pois todos subjazem à mesma racionalidade de reprodução do capital. Todavia, é importante reconhecer e dar graças à possibilidade de cumprir uma importante meta social que é a igualdade, já que todos se tornaram mercadorias<sup>12</sup>.

Em outros termos, o processo é extremamente e incondicionalmente violento. A compreensão de Walter Benjamin é envolta por simplicidade e lucidez, ao

---

<sup>10</sup>Um bom exemplo é a lei n. 13.467/2017, que trouxe grande inovação à lógica trabalhista. Porém, uma inovação nem tão inovadora, já que é fruto/cópia de um projeto de 2012 da Confederação Nacional da Indústria e apresenta o franco interesse patronal em cortar direitos, com sabor de retrocesso social. Tal projeto pode ser acessado em: <http://www.portaldaindustria.com.br/publicacoes/2013/2/101-propostas-para-modernizacao-trabalhista/>.

<sup>11</sup>Ressalta-se a observação de Debord, ao propor que “[...] o êxito do sistema econômico da separação significa a proletarização do mundo” (2003, p. 17).

<sup>12</sup>Neste paradigma, a diferença estaria no fato de que uns tem mais benefícios do que outros, mas todos se reduzem à mesma forma de mercadoria. Com isso não se quer dizer que ninguém esteja satisfeito, para além do tanto abstraídos ou acrílicos que possam ser. As pessoas podem encontrar total prazer com o modo do mundo se apresentar a elas, sem se sentirem mal com a miséria que acomete os outros, e acreditarem que as crises não são nada mais do que um pequeno intervalo na marcha do progresso. Dificilmente este pensamento seria possível àquelas pessoas que não têm acesso aos direitos mais básicos para uma dignidade mínima, que só podem ter uma vida miserável, sem qualquer interrupção fora da morte. Em razão disso, Benjamin (1987, p. 226) assertivamente relata que “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra”, o que demanda uma concepção própria sobre a história.

perceber a violência através do rompimento das relações éticas (1986, p. 160), pois, se desfere o primeiro golpe ao transformar o sujeito em uma coisa, reduzi-lo a uma mera mercadoria: ao não reconhecer no outro a sua humanidade. Nesta perspectiva, a barbárie é a palavra-chave do sistema de reprodução social do capital, que necessita de sujeitos produtores de trabalho abstrato, jamais considerados em sua racionalidade e moralidade.

## 2.2 ESPETÁCULO COMO PREMISSA

A ideia é incrivelmente irracional. Um sistema que entende os sujeitos históricos como uma coisa não deveria merecer qualquer perspectiva de duração. Neste contexto, inúmeras questões são suscitadas: como sustentar que há um Estado de direito e uma democracia se os sujeitos são violentados e vazios, compreendidos apenas em sua forma mercadoria, reconhecidos quando inseridos em um processo que retira sua humanidade e racionalidade? Haveria ainda a possibilidade de exercer a política em uma sociedade marcada pela barbárie? Se aceitarmos que há uma fragilidade na forma com que o momento histórico atual é compreendido, a formulação de uma efetiva crítica do nosso tempo irá permanecer inofensiva até que se volte contra os conceitos que não se aceita discutir.

Um bom eixo de pensamento sobre este problema é a ideia de espetáculo, nos termos propostos por Guy Debord (2003), com o escopo de entender como o referido sistema econômico-social consegue se manter, mesmo diante da referida falta de sentido. Para mais do que afirmar a vida em sociedade como uma pobre aparência, seu ponto nevrálgico é a negação de toda a vida por ter sido ocupada, em sua totalidade, pela mercadoria. Não que isso tenha ocorrido de forma velada, furtiva ou desconhecida, mas de maneira totalmente manifesta, pois o aspecto da mercadoria abarcou todas as categorias da vida (DEBORD, 2003, p. 11 e 24-25).

Para Jappe (2009, p. 1), o espetáculo é a forma mais sofisticada da abstração do mundo, é um movimento próprio ao sistema de reprodução social do capital<sup>13</sup> e indissociável da própria sociedade. Para somar a isso, acrescenta-se a

---

<sup>13</sup>Conceitos como o valor de troca, trabalho abstrato ou o capital (dinheiro se transformando em mais dinheiro) são exemplos de abstrações fundamentais ao funcionamento do processo de reprodução de mercadorias.

especialização técnica e produtos que desintegram as pessoas, surgindo a espiral de individualização (DEBORD, 2003, p.16-18). Esta atomização abre margem à cisão com o próprio mundo, em que o espetáculo surge como a língua comum, que conecta os que estão separados da vida (DEBORD, 2003, p. 18-19). O impasse não nasce nas imagens, mas no tamanho descolamento, independência que tais representações têm em relação aos sujeitos históricos, de que foram fruto, mas se tornaram autônomas e existem enquanto monólogo ininterrupto (DEBORD, 2003, p. 15-16).

Vale a interpretação do monólogo como oposição ao diálogo. O primeiro é a comunicação de quem sabe para os outros (maior para o menor), aparece como exposição do que se tem e deve ser absorvido (passividade), não espera interrupções (contínuo) e é fechado (sem novidade). Já o diálogo é a continua troca de um para o outro (iguais), se mostra como uma construção possível pela combinação (atividade), resulta dos enfrentamentos (descontínuo) e sempre espera abrir espaço para o novo. Quem ouve o monólogo é sujeito passivo, enquanto os participantes do diálogo são ativos, contestadores, jamais espectadores.

Vale esclarecer que o espetáculo não é uma simples relação de cima para baixo, à moda de um que estrutura e outro que é passivamente estruturado, uma vez que “[...] na sociedade governada pelo valor, as coisas são efetivamente "senhoras da vida social", mas apenas porque a relação social autonomizada que governa a vida social objetivou-se nessas coisas” (JAPPE, 1999, p. 177).

O espetáculo é a afirmação mais concreta do sistema de produção de mercadorias em toda sua abstração, que invade a sociedade de forma brutal, dada a importância do mercado (local da abstração) como campo de satisfação das necessidades, sejam elas concretas ou ilusórias. Quanto a quem não aceitar a cisão com o real será ignorado como mais um entre tantos outros supérfluos. E, a diferença de aspectos mais notáveis, como a exploração (distribuição de renda) ou situações degradantes de trabalho, que podem ser reformadas para garantir diversas melhorias, a relação com o que está separado da vida é quase impossível de se romper a partir de uma ação reformadora, pois categorias como valor de troca e trabalho abstrato são a base do próprio sistema econômico produtor de mercadorias e não dependem das primeiras (que podem ser reformadas).

Portanto, à medida que a vida do indivíduo é entregue ao trabalho abstrato, mais se torna mercadoria e se separa do próprio indivíduo (DEBORD, 2003, p. 20). Por isso, não é de se espantar que o sistema atinja uma forma tão irracional que seu único objetivo seja abocanhar o que estiver à sua frente, através de políticas de crédito, substituição do indivíduo pela máquina ou produzindo mais do que se pode consumir.

Ao se afastar da vida real, pela criação de potências/produtos que ganham autonomia em simulacro, os indivíduos passam a buscar o abstrato (realidade falsa). O espetáculo não é apenas uma relação social mediada por coisas (fetiche da mercadoria), é a mediação diretamente por imagens (JAPPE, 2009, p.1) que conectamos indivíduo ao seio da falsificação, a uma vida voltada para a produção incessante de mercadorias, o que não está a garantir a satisfação das necessidades, tampouco a felicidade. Mostra-se o que as pessoas devem fazer e, dialeticamente, mostra-se o que ninguém deve fazer: parar as máquinas (não se produz para si, mas para aquela esfera afastada da vida).

A satisfação que não se alcança por produtos em demasia se encontra na acumulação do valor de troca (DEBORD, 2003, p. 38-39), que, por não poder ser tocada, ganha força e independência, ao mesmo tempo em que retira a potência do indivíduo (JAPPE, 1999, p. 22). O espetáculo não reflete a vida fomentada de forma pobre, mas aquela vida que escapa, conservando a inconsciência de que o mundo poderia ser outro (DEBORD, 2003, p. 16-17). Logo, qualquer projeto dedicado para realização de uma vida autêntica depende do desprendimento do abstrato e de sua própria afirmação, enquanto ser livre, dono de seu tempo.

Este ar contemplativo<sup>14</sup>, sem resistência, que põe às vistas o distante sagrado, interpreta o tempo como eterno e “[...] só distingue o ritmo dos homens e das épocas que correm rápida ou lentamente na esteira do progresso” (BENJAMIN, 1986, p. 151) não é capaz de abrir espaço para o desconhecido, já que o posicionamento crítico (pelo pensar ou agir) não se faz presente. Pode-se disfarçar com uma quarta ou quinta geração de direitos fundamentais<sup>15</sup>, através de novas

---

<sup>14</sup>No contexto do espetáculo, até a mera contemplação (esforço para entender) já seria por si um ato transgressor, caso entendida como tentativa de compreender o mundo, se afastando de uma posição de assistir a tudo acriticamente, em que se aceita a seguir o fluxo da reprodução sem resistência, sem prover interrupção ao espetáculo.

<sup>15</sup>Se é que servem para algo, ante seu constante desrespeito.

formas de empreender a vida boa ou pela possibilidade de eleger um representante, no fim, tudo permanecerá como uma repetição do passado.

Confiar o rumo da história ao progresso – entendido como o desenvolvimento linear das tecnologias, ciências e técnicas - impede que o passado seja retomado e repensado, faz com o que está a vir se arraste com o amontoado dos escombros deixados para trás (BENJAMIN, 1987, p. 226), e traz uma concepção do futuro como a espera pelo fim da chuva, sem que nada precise ou possa ser feito, pois, a única ação viável é aguardar a chuva parar e admirar o ressurgir do sol. Dessa forma, perante o espetáculo, contemplar o mundo ou confiar no progresso não tem muita diferença, já que o progresso está inscrito na lógica do espetáculo e ambos resultam em uma relação de eterno regresso ao presente.

Por revelar sua autonomia em relação ao indivíduo e sua aderência à mercadoria, a temporalidade do espetáculo não poderia se arriscar ao algo que é novo, mas apenas à segurança rentável de sua repetição. O trabalhador dedica seu tempo à produção abstrata e precisa da inconsciência, conservada pelo espetáculo, para assim permanecer. Entregar-se à rentabilidade, dedicar a vida à acumulação e se submeter à forma mercadoria são exemplos da vida que foge do controle do indivíduo e faz emergir o sagrado, aquele estrangeiro que só quer seguir à sua marcha, não se preocupa em se fazer compreendido e é indiferente aos outros, que podem não entender seu idioma e estar precisando de ajuda. O problema é a ausência de crítica, quando não se percebe que foi o estrangeiro que “[...] justificou a ordenação cósmica e ontológica que correspondia aos interesses dos Senhores, ele explicou e embelezou o que a sociedade não podia fazer” (DEBORD, 2003, p. 16-17).

### **3 POLÍTICA SEM AÇÃO?**

O poder separado, sem resistência, intocável não é só o ponto de início do espetáculo, mas o seu pressuposto. A ação estritamente contemplativa é o compromisso com a prolongação do passado no presente. Não que seja simples quebrar a lógica, pois os direitos e as necessidades só serão garantidos àqueles que a tudo aceitarem como espectadores, sem muito discernimento sobre as decisões, o que explica a razão do grotesco se manter, mesmo diante de sua figura ser

imprópria às suas funções. O que, também, escancara a distância entre o indivíduo e aquela esfera abstrata da vida por ele criada, que, à medida que se afasta das mãos, se inscreve mais profundamente nas vidas.

### 3.1 ESPETÁCULO: ONDE O PAPEL DE HERÓI ESTÁ ABERTO AO GROTESCO

A partir da representação do processo desenvolvida por Kafka (1992), vale retomar a imagem da autoridade que compromete o riso, se mostra delicada e torpe, pela imagem dos os magistrados, encarregados de decidir sobre a vida do acusado, que são influenciáveis por assuntos pessoais, não dão atenção às provas e nunca deram conhecimento de uma absolvição real. É a narrativa de racionalização do processo judicial, desenhado como algo desprezível que acaba por enclausurar o acusado em uma série de procedimentos irracionais, colocando-o facilmente no banco dos condenados, ou seja, através de um procedimento totalmente descabido aos efeitos que se está a produzir.

O soberano grotesco, que por suas características não corresponde à imagem que se espera de um representante do Estado, ou seja, não deveria estar no exercício do poder, é também lembrado por Shakespeare. Em Hamlet, isto é posto de forma explícita no momento em que o jovem príncipe promove uma curta encenação que conta a morte de seu pai, o rei, que fora envenenado por seu irmão com intuito de usurpar o Estado, e se deitar com sua cunhada, a rainha. Nas palavras do príncipe da Dinamarca:

Um assassino covarde, Um escravo que não chega a um vintésimo de um dízimo do teu primeiro senhor; bufão entre os reis; Salteador do império e do poder. Que roubou do reino seu mais precioso diadema, e o enfiou no bolso! [...] Um rei só de remendos e retalhos (SHAKESPEARE, 2014, p. 90).

Em constatação muito similar, Marx se refere a Luís Bonaparte como um personagem medíocre e grotesco, que conseguiu desempenhar o papel de herói (2011, p. 18). No mesmo texto, outra relação com o raciocínio de Foucault, talvez ainda mais interessante, acontece quando Marx cita “Napoleão, o Pequeno”, obra de Victor Hugo, como um dos dois únicos livros que são dignos de nota, fazendo-o de

forma crítica e a corroborar com a figura do grotesco, não como uma forma de limitar o poder, mas de sua afirmação dialética:

Victor Hugo [...] vê no golpe apenas um ato de poder de um indivíduo isolado. Não se dá conta de que engrandece esse indivíduo, em vez de diminuí-lo, atribuindo-lhe uma capacidade de iniciativa pessoal que seria ímpar na história mundial (MARX, 2011, p. 18).

Apresentada sobre um prisma desfavorável, a autoridade consegue mostrar de forma latente a sua estabilidade. Relação paradoxal: apesar ou em razão de toda sua indignidade foi possível chegar ao poder – uma alegoria do amante infame, no qual não se pode esperar uma atitude digna ou coerente.

O grotesco, “[...] essa imagem de provir de alguém que estava teatralmente disfarçado, desenhado como um palhaço, como um bufão de feira.” (FOUCAULT, 2001, p. 16), se apresenta como uma alegoria para demonstrar como o poder é exercido em nossa sociedade, em sua imagem incontornável, o quanto ele está separado do controle das pessoas, a ponto de ser absurdo e continuar a imperar em toda sua normalidade.

Esta separação no campo da ação se repete na esfera da compreensão. À maneira que Foucault (2001, p. 3-8) constrói o riso, toma como base a capacidade de a pessoa entender o caráter de fragilidade do discurso. No entanto, há quem se ponha a rir e continue a encarar com total seriedade os discursos de autoridade, mesmo depois de sua decomposição. Quem se põe a rir dessa forma não conectou os pontos, não se convenceu ou percebeu que características risíveis são incompatíveis com a possibilidade de um discurso fazer morrer e discorrer sobre a verdade. Não conseguiu trazer o aspecto do poder inadmissível à sua compreensão, apenas encontrou a graça, mas não o lado detestável, que desqualifica o exercício da autoridade, ou seja, não reconheceu o grotesco.

Em seguida, há outra risada que se confunde com aversão, dada por quem reconhece o caráter grotesco: desqualificação que deveria privar o exercício do poder. Todavia, será que boa parcela da sociedade atual pode rir dessa forma? O grotesco é para quem o reconheça enquanto tal, para aqueles que consigam entender que sua capacidade de fazer morrer e falar a verdade é inconciliável com elementos risíveis, que pode colocar o sujeito a rir pela constatação de seu caráter



pavoroso, absurdo. Esta risada é crítica, já que promove uma avaliação do exercício do poder. No entanto, é passiva, pois se mantém na constatação. Ela é fruto do espanto que não coloca a discussão, que começa e termina no eu. Embora perceba a indignidade, ainda é resultado de enxergar o poder como algo distante e desligado do campo de ação do ridente, vez que não se coloca em prática.

Por último, é possível pensar em mais uma forma de riso, dado por quem percebe a grande brincadeira do poder e, ao entender que pode interagir, começa a se divertir com o mundo. Neste momento, o sorriso torna-se uma verdadeira transgressão, um ato de profanação. Aí está a diferença do riso que fica no pensamento e aquele que chega à ação, pois o primeiro, mesmo que cause aversão, ainda não concebe a possibilidade de ser o agente da mudança, enquanto o segundo desconstrói o que está no sagrado e o traz à sua realidade. Apenas o segundo coloca o grotesco, que estava separado, no campo de sua transformação.

Ainda, o riso, como elemento de mudança e da interação social, deve passar pelo entendimento do outro. Ao rir sozinho, corre-se o risco de ser considerado louco, pois, o que seria a sanidade no meio de uma população enferma? Em razão dessa solidão, também há a possibilidade da risada se transformar no grotesco, pois, a mudança e a compreensão do mundo acontece de forma individual quando o outro já não pode entender, agir e se divertir. Para que o outro seja partícipe, é necessário que a violência se ausente da relação e a humanidade seja reconhecida (igualdade), permitindo que ambos se tornem indivíduos capazes de pensar e transformar o mundo.

Portanto, em razão do grotesco ser a situação em que a autoridade deixa à visão da plateia toda sua desqualificação - muitos não a conseguem perceber e outros tantos não acreditem em sua capacidade de ação -, é preciso retomar a reflexão que abarque tamanha passividade e consensualidade com o que é indigno.

### 3.2 NO CAMINHO DA AUSÊNCIA DE PODER E REFLEXÃO

O espetáculo se apresenta como violento, infame, desumano; parece não estar voltado à boa vida - as pessoas o aceitam sem muita resistência ou discussão. A contradição que era clara tornou-se apenas aparente, pois, não se espera de quem esteja a atuar no espetáculo um passo para fora do papel que lhe é destinado:

o de mercadoria. Em termos mais simples, a razão de se aceitar violência é porque o sujeito na forma mercadoria é acometido de violência (não reconhecimento de seu papel histórico transformador e de sujeito ético-moral).

A violência consegue ser o fundamento de início e permanência. Todavia, não se enxerga um porrete à espera de dissidentes e, por mais que a lógica seja perversa, não parece haver muita revolta. Não há necessidade da demonstração de força, o que mostra o quanto a autorização é plena, por ser “[...] de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar” (NIETZSCHE, 2006, p.19). Aqui, caberia a seguinte pergunta: como há legitimidade se o poder é exercido com violência? A violência não seria a necessidade de provar a si, que apresenta o exercício do poder em todo seu declínio? A resposta a essas perguntas seria diferente se a agressão fosse contra alguém, mas, como referido anteriormente, a agressão ocorre em desfavor do conceito do ser-humano, ao tratar o outro, em todos seus aspectos, como uma mercadoria.

Claro que isso funciona de forma profícua em sociedades que não dão importância à compreensão, em que a premissa é a passividade, que perderam sua capacidade de discernir sobre as questões públicas e que só são vinculadas ao todo à medida que se enquadram na forma de mercadoria. Mais provocativo ainda é perceber que o controle da sociedade pode se dar, exatamente, pela ausência de acesso à elucidação e explicação do mundo como uma história em aberto – logo, passível de transformação. O momento que se enfrenta é de um “[...] homem alienado daquilo que produz, mesmo criando os detalhes do seu mundo, está separado dele. Quanto mais sua vida se transforma em mercadoria, mais se separa dela” (DEBORD, 2003, p. 20).

Mesmo na modernidade, com a existência de inúmeros movimentos de crítica social, Robert Kurz (2010, p. 2) observa que essa reflexão social não alcança uma potência de crítica da própria sociedade, pois não consegue superar a lógica metafísica do dinheiro, persistindo nos mesmos aspectos sociais (fetiche na forma mercadoria).

Haverá a preferência por uma vida cotidiana, voltada à individualidade e à violência, na qual o papel do herói que rompe a história, carregando a esperança e o temor pela busca de uma vida melhor, não condiz com a sociedade da mercadoria,

da concorrência, já que a violência corresponde à lógica de um contra todos, o que elimina o poder e sua lógica de todos contra um (ARENDR, 2004 p. 26).

Para Hannah Arendt (2004, p. 27, p. 32), o poder é a confirmação de que os indivíduos são passíveis de agir em conjunto e em comum acordo. Logo, o poder (*ex parte populi*) não pode se esgotar na mão de um indivíduo, mas deve pertencer a todos enquanto o grupo estiver unido. Se a violência surge em razão de um fim, o poder se apresenta como uma manifestação ou condição dos grupos agirem e pensarem em conjunto, sem precisar de uma justificativa, mas, sim de legitimidade.

Logo, poder e violência são elementos distintos no pensamento de Hannah Arendt: quando um está o outro se ausenta. Enquanto a violência surge nos momentos críticos do poder, o poder aparece para expurgar os atos violentos e trazer o grupo em sua humanidade e igualdade para o controle da situação. (2014, p. 35).

### 3.2.1 A Distopia do Poder e da Liberdade

Aqui, vale observar que “[...] A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo” (ARENDR, 2014, p. 35). Caso a assertiva esteja correta, como acreditar que o processo violento do mercado ou do direito poderia levar à boa vida em sociedade, que o outro fosse reconhecido em sua humanidade? Nessa hipótese, até a espera do Messias seria irracional, vez que o progresso está envolto por um processo violento.

Da mesma forma que uma atividade econômica que cria pobres não poderia extinguir a pobreza, situações de violência não poderiam coexistir com a democracia e criar o poder, diante da ausência de igualdade. A violência pode ter muitos objetivos, mas ela não foi fundada com o intuito de servir aos livres e iguais, de fomentar a política, ao sabor do que ocorria na *polis* grega (ARENDR, 2006, p. 201). Nestes termos, sem olvidar da essência dialética, haveria aquela democracia formal, jamais a representativa do poder. Se o outro é reconhecido como um competidor ou uma mercadoria, a relação nunca será de igualdade, pressuposto para se reconhecer a humanidade, mas, sempre de exclusão.

Por isso, à medida que a relação de humanidade é enfraquecida, fragiliza-se o poder e o aparecimento da violência é favorecido, processo que, se percorrer o

seu curso natural, resultará no desaparecimento do poder (ARENDR, 2014, p. 35). Portanto, esperar a salvação, seja pelo sistema econômico ou por uma divindade, é um risco à própria humanidade. Outro risco nasce com a interpretação de que a liberdade é consagrada por aspectos internos: a visão de Epicteto é realmente coerente com sua posição de escravo. O homem livre encontra na ação, na reunião com seus iguais, a real liberdade (ARENDR, 2006, p. 193-194).

Por isso, a liberdade não pode ser entendida como competição econômica ou a possibilidade de contratar, pois, o homem livre é aquele que se descola das necessidades da vida, o que só existe fora do campo econômico. Assim, a liberdade só pode ser entendida e concretizada na política, entre iguais e como ação. Ou seja, a liberdade não se furta à intimidade, como acontece num processo criativo, pois ela é a própria obra de arte, que só pode existir quando exposta num ambiente que assegure a presença de outras para seu desempenho (ARENDR, 2006, p. 200-201).

Logo, sob a orientação de Robert Kurz (1994), a verificação de que a política é, na modernidade, um polo que está colado e é dominado pelo campo econômico, já que todos os interesses do Estado moderno passam pelo mercado, é uma assertiva que destrói a política. Explico-me: ao admitir a tese de Arendt (2006, p. 192), que a razão de ser da política é a liberdade, reclama-se um afastar da violência e das necessidades da vida, que são duas figuras pertencentes ao atual sistema econômico. Logo, quando se percebe que a política está dominada pela economia, não há que se falar em liberdade, que é o pressuposto da política. Conclusão: a política está destruída.

Arendt (2006, p. 218-220) entende que tudo que interrompe o automatismo é um milagre. Mesmo nos momentos em que a vida política está petrificada e a liberdade não consegue ser associada à política, a liberdade pode ser experimentada como um dom supremo que somente o indivíduo possui, em toda sua capacidade de estabelecer uma realidade que pertence àqueles dotados da ação livre.

Quem poderia a esperar que o aumento da tarifa de ônibus em alguns centavos poderia irromper um movimento que se irradiou por todo o Brasil em 2013? Quem conseguiria prever que o sistema de transporte rodoviário do Brasil em maio de 2018 iria parar por 11 dias uma semana antes de isso acontecer? Por isso, caso

o sistema moderno tenha encontrado seu fim, o ser-humano poderá reclamar o milagre e resgatar a humanidade com a sua ação a partir do inesperado.

### 3.3 ESTADO DE EXCEÇÃO E BARBÁRIE

Ao tomar como pressuposto que a liberdade é a razão de ser da política (ARENDR, 2006, p. 192), como compreender a qualidade de um Estado entregue ao mercado? A reflexão não precisa caminhar muito para entender que esse composto é sinônimo do grotesco, pois, detém as qualidades que o tornam inapto às suas funções (atenção à boa vida em comunidade). Porém, exatamente por se apresentar como mediador da economia, entregar todos ao campo da necessidade, é que a autoridade consegue “[...] funcionar com todo o seu rigor e na ponta extrema da sua racionalidade violenta, mesmo quando está nas mãos de alguém efetivamente desqualificado” (FOUCAULT, 2001, p. 17).

Com certeza é uma situação espantosa, porém, o espanto não pode ser de natureza filosófica, já que isto é consequência de uma sociedade que não se encontra mais na reflexão, não admite a relação de humanidade, em que o compromisso com o agora (e não na *Ágora*) é tão forte que o tempo só pode ser uma constante repetição do mesmo. Assim, coloca-se à mesa as condições para que o mundano se transforme no sagrado. Dessa maneira, o soberano consegue se mostrar em toda sua divindade, por estar além de qualquer indivíduo e, ao mesmo tempo, entre eles, como o *nomos* de todos.

Claro que se o fundamento da autoridade estivesse vinculado ao bom governo – no sentido aristotélico -, isso não poderia proceder, mas, parece que há uma desvinculação entre o “para quê?” e “por quê?” governa; pois, o tempo de agora está ligado à noção de uma autoridade, que coloca todos no campo da não ação, não participação ou da automação. Por isso, a política não era concebida para quem estivesse sujeito à coerção, ela foi fundada estritamente para servir aos livres e criar um espaço propício para o recrudescimento da liberdade através da ação (ARENDR, 2006, p. 201).

O deslinde é ainda muito aberto, porém, é possível chegar a uma provocação interessante: já que a violência é um conceito imprescindível tanto ao modo que o poder (não no sentido exposto por Arendt) opera em nossa sociedade quanto no

movimento do sistema econômico vigente, como é possível constatar que há política? Ainda existe aquele “indivíduo” capaz de exercer influência sobre seu mundo e se afirmar em toda sua humanidade?

Se as duas respostas são negativas, como conceber que há algum fundamento para o exercício da autoridade (violência)? Dessa forma, aqui o silogismo é uma interpretação hegeliana da negação, mais parece que a violência é uma condição necessária ao poder, ante sua fragilização, que dispensa qualquer explicação.

Tomando essa abordagem, há que fazer uma explicação: confirmar o lançamento de duas hipóteses ao problema de qual é o fundamento da autoridade do Estado. A primeira é de que a autoridade, nesses casos, não detém fundamento, o que tornaria a pergunta do por que está a decidir inócua, ante a ausência de justificação a ser abalada. Já a segunda é que a autoridade do direito encontra no interesse em manter seu poder estável o seu próprio fundamento, ou seja, ela estaria a fundar sua autoridade no fato de querer tornar seu poder estável, o que é impossível, pois a pretensão à estabilidade só pode garantir algo que já esteja, jamais ser fundamento.

Há ainda uma terceira hipótese, muito mais perigosa e escondida: o poder encontra seu fundamento na ausência de qualquer fundamento, o que parece um retorno à ideia de que o poder, nesses maus governos (ou bons governos se o objetivo for a estabilidade do poder – para enfatizar a perspectiva da negação hegeliana), não tem qualquer fundamento. No entanto, as situações aparentam ser diferentes, vez que a ausência de fundamento reflete o total arbítrio de quem está a exercer o poder, enquanto que o fundamento na ausência de qualquer fundamento toma o espaço vazio, anômico como local de origem e justificação.

Neste momento, uma pergunta se apresenta: qual seria a maneira de condicionar o exercício do poder à boa vida em sociedade? Uma resposta simples e certa, mas totalmente dialética, é alinhar o fundamento do poder à boa vida em sociedade. Ou seja, garante-se que o poder seja exercido em favor do interesse comum, quando o fundamento que coloca a autoridade em posição de decisão (por que decide?) estiver sujeito à boa vida (como e para que decide?).

Todas essas perguntas são simpáticas, mas não sobrevivem se a autoridade se afirma exatamente por não ter fundamento e ser infame. No momento que a

política é apenas consequência da forma mercadoria (KURZ, 1994, p. 11), que tem suas leis fora do controle dos indivíduos e da própria política (mediadora), a zona de anomia se instala, pois, o mercado se fundamenta na rentabilidade e abstração, lógica que não assegura qualquer ética ou fundamento. Basta pensar na figura do sujeito supérfluo, aquele que não é considerado um consumidor e pode ter sua existência real negada, á figura de uma mercadoria que não pode mais ser trocada.

A violência nem sempre é transitória, um intervalo de barbárie em busca de que um dia melhor possa chegar, e nem poderia ser, pois, onde há violência o poder desaparece, de uma prática que retira a humanidade não se pode levar ao reconhecimento do que vincula os indivíduos eticamente. O que poderia ser considerado um estado de exceção para se chegar a uma sociedade melhor se tornou, de forma extremamente coerente, em um estado permanente.

Tradicionalmente, se entende por Estado de Exceção uma situação de eficácia legal sem vigência, acompanhada de uma suspensão temporária das garantias fundamentais para a consecução de um fim (AGAMBEN, 2004). No entanto, seu significado pode existir pelo uso da violência contra os indivíduos por decisões que eles não tomaram. Este Estado de Exceção não aparenta ser contingente ao Estado moderno: é a regra, uma vez que sob a forma da mercadoria social não pode existir qualquer decisão que seja livre (KURZ, 2016, p. 23).

Se o ser-humano almeja a liberdade, a própria soberania é um termo maldito, que nem mesmo pode coexistir numa frase que discursse sobre ação livre. Por essa razão, Arendt assevera que a soberania de organismos políticos é uma ilusão, vez que só pode ser mantida através da violência, ou seja, por instrumentos não-políticos. Se a liberdade é o objetivo, a soberania deve ser renunciada de pronto (2006, p. 213).

Talvez seja por isso que, somente a partir de um verdadeiro estado de exceção (BENJAMIN, 1987, p. 226), o lutar contra a ausência de reconhecimento do outro se torne possível, ao interromper o triunfo ininterrupto da violência, da crença no progresso. Apenas quando a luta contra a barbárie for a ponta de lança de uma sociedade unida será possível o florescimento de uma vida autêntica e política.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A inquietação de Hannah Arendt em razão de a liberdade ser considerada um aspecto interno (vontade e pensamento), condicionado a causalidades, é extremamente instigante e remete ao objetivo deste estudo, mesmo que indiretamente: [...] parece estranho que a vontade, cuja atividade essencial consiste em impor e mandar, seja quem deva abrigar a liberdade (2006, p. 190).

Por inspiração e incentivo das contribuições de Benjamin (1987, p. 226), buscou-se chegar a uma reflexão que abarcasse a tradição dos oprimidos, para qual o curso da história consistiu em mais opressão e barbárie (LÖWY, 2005, p. 83). Mesmo quando se chega àqueles que veem no progresso mais conforto e liberdade, há uma pergunta que sempre irá incomodar: como se pode estar satisfeito se há tantas outras pessoas em situação de miséria?

Com a ameaça de perder o emprego e a possibilidade de satisfazer suas necessidades, o reconhecimento enquanto um sujeito abstrato se converte em sorte duvidosa (KURZ, 2003, p.2). É de se espantar a quantidade e a forma pela qual seres-humanos tentam escapar da pobreza, porém, é ainda pior a maneira com que os supérfluos são recebidos nas terras estrangeiras, como ameaças a serem repelidas pela administração, quando não por cachorros, espingardas e esquadrões policiais, que agem sem muito apreço à vida. É claro que a realidade é outra àqueles que se apresentam como refugiados da riqueza, que fogem da tributação, não de situações de vida totalmente deploráveis (KURZ, 2016, p. 4-13).

Por isso, o relato de Benjamin sobre a “vida dos estudantes” continua presente: a crítica à concepção da vida dos jovens nesta modernidade mantém o foco na profissão, na empregabilidade, sem espaço para o conhecimento criativo, filosófico, que desafie a segura (ou nem tanto) trilha da vida burguesa (BENJAMIN, 1986, p. 155-156). São dois caminhos ofertados: confiar e se submeter ao progresso ou assumir os riscos da aposta de abrir o presente ao novo.

Uma forma de organização não impregnada por categorias do Estado de Exceção permite uma pergunta singela: que tipo de mundo, sociedade, relação com o outro que queremos? A ação política terá sempre um objetivo que é a emancipação social e assim deve se orientar toda a crítica efetiva à violência,



continuando a condenação feita por Debord (2003) de toda a passividade e contemplação.

Deve-se reclamar por uma nova política, em que a realização da essência humana não seja abstraída das mãos de quem está a viver, e por um espaço anárquico definido entre todos os indivíduos através do campo histórico-filosófico da liberdade (BENJAMIN, 2013, p. 34).

É claro, tudo dependerá da resposta à seguinte questão: o mundo de agora é o melhor dos mundos possíveis? Reflexão que este estudo tentou se ocupar, mesmo de forma incompleta, pois, assim como Belchior cantava que “qualquer canto é menor do que a vida de qualquer pessoa”, algumas páginas não podem ser capazes de dar respostas que preencham a vida do indivíduo, na forma de prescrições. Cabe a cada pessoa a atitude de confiar no curso das coisas e amar o passado ou ser capaz de enxergar o que nós vinculamos eticamente ao outro e buscar uma solução para além do Estado moderno. Com a advertência de que: agir pela mudança, acreditar no progresso e na violência, trará, aos revoltosos, a dor de perceber que, apesar de terem feito tudo que fizeram, ainda são os mesmos e vivem como os seus pais.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo. Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Oito exercícios sobre o pensamento político. Lisboa. Relógio D'Água, 2006.

\_\_\_\_\_. **Da violência**. 2004. Disponível em: <<http://pavio.net/download/textos/ARENDT%2C%20Hannah.%20Da%20Viol%C3%Aancia.pdf>>. Acesso em 11 jun. 2018.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura**: documentos de barbárie (escritos escolhidos). São Paulo. Cultrix/EDUSP, 1986.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo como religião**. 2011. Disponível em: <[http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/garrafa/garrafa23/janderdemelo\\_capitalismocomo.pdf](http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/garrafa/garrafa23/janderdemelo_capitalismocomo.pdf)>. Acesso em 26 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin**: obras escolhidas, volume 1: Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo. Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 2003. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2018.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HÖNER, Christian. **O que é o valor?** Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/choner.htm>>. Acesso em: 22 abr. 2018.

JAPPE, Anselm. **A arte de desmascarar**. Disponível em: <<http://guy-debord.blogspot.com.br/2009/06/arte-de-desmascarar.html>>. 2009. Acesso em: 26 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Guy Debord**. Petrópolis: Vozes, 1999.

KAFKA, Franz. **O processo**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

KURZ, Robert. **O paradoxo dos direitos humanos**. 2003. Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/rkurz116.htm>>. Acesso em: 22 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Imperialismo de exclusão e estado de exceção**. 2016. Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/rkurz415.htm>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **O fim da teoria**. 2010. Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/rkurz53.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **A falta de autonomia do Estado e os limites da política**: quatro teses sobre a crise da regulação política. 1994. Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/rkurz66.htm>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

LÖWY, Michael. A Escola de Frankfurt e a modernidade: Benjamin e Habermas. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 32, p. 119-127, mar. 1992.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boi tempo, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

**Artigo recebido em: 01/09/2018**

**Artigo aprovado em: 21/10/2018**

**Artigo publicado em: 11/12/2018**