

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

**A Dignidade Humana e o Totalitarismo: Um Diálogo entre Jacques
Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agamben**

São Leopoldo, abril de 2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L953d Luiz, Ramon Perez.
A dignidade humana e o totalitarismo: um diálogo entre
Jacques Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agamben /
Ramon Perez Luiz. – 2010.
166 f. ; 29 cm.

Dissertação (Mestrado) – Programa de pós-graduação em
Filosofia, UNISINOS, 2010.
Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz.

1. Dignidade humana – totalitarismo. 2. Estado de
exceção. 3. Humanismo integral – pessoa - conceito. 4.
Condição humana. I. Ruiz, Castor Mari Martin Bartolomé.
II. Título.

CDU 141.82

Bibliotecária Responsável: Andréa Campello Beneduzi CRB-10/1661

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

**A Dignidade Humana e o Totalitarismo: Um Diálogo entre Jacques
Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agamben**

Trabalho de Dissertação apresentado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e Ciências Humanas. Sob orientação do Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz

São Leopoldo, março de 2010

Ramon Perez Luiz

**A Dignidade Humana e o Totalitarismo: Um Diálogo entre Jacques
Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agamben**

Trabalho de Dissertação apresentado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e Ciências Humanas. Sob orientação do Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolome Ruiz

Aprovada pela Banca Examinadora em ____ de _____ de 2010

DEDICATÓRIA

Como estudioso do direito sempre procurei a verdade e a melhor interpretação para aplicar a lei, mas no fundo descobri que é nas mais longínquas leis do amor que reside o motivo de estarmos aqui neste mundo e contribuir para torná-lo um lugar melhor. Por este motivo, dedico este trabalho a minha esposa, Michella, que soube, pacientemente, cultivar em mim os sentimentos mais nobres da condição humana. Que com o seu amor e carinho despertou-me para um novo amanhecer, para uma nova e melhor visão de mundo. Que nos últimos dez anos me tornou melhor e mais humano.

AGRADECIMENTO ESPECIAL

Ao meu pai Joalini, e a minha mãe Rose, a minha mais profunda gratidão pela lição de vida que, sabiamente, me prestaram e continuam a prestar, e que certamente levarei aos meus. Pelo exemplo de pai e de mãe, que escusaram-se de si próprios e colocaram no degrau mais alto os melhores interesses para seus filhos.

Aos meus irmãos, Caroline e Tiago, nós como fruto do amor de nossos pais, o meu agradecimento a vocês que pela convivência, a qual me faz pensar e repensar o verdadeiro sentido da existência nossa neste mundo e me faz concluir que a família é a coisa mais importante que existe.

Ao meu saudoso tio Diógenes, que certamente de onde está me guia me orienta e por mim torce, até o dia em que poderemos saciar a nossa saudade.

Ao Dr. Fernando Affonso Gay da Fonseca, um dos maiores e melhores homens que tive, tenho e espero ter por muito tempo o privilégio de conviver, pelo seu carinho e confiança em mim depositado.

A Instituição Educacional São Judas Tadeu de Porto Alegre, que na pessoa da Dr^a Sandra Diamantina Mierczynski, se apresenta como uma verdadeira instituição de ensino voltada para o bem comum e para a promoção da pessoa humana. Em especial ao curso de direito, na pessoa de seu diretor, Dr. João Paulo Veiga Sanhudo, de sua coordenadora do curso, Dr^a Graciela Fernandes Thisen e de seu coordenador do SAJUP, Dr. Fabiano Justin Cerveira, o meu agradecimento pela oportunidade de poder realizar o sonho profissional da minha vida que é ser professor.

AGRADECIMENTO

Ao meu orientador, Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz, pela orientação nesta árdua jornada da minha vida acadêmica. Pelo seu imenso cavalheirismo e paciência em me indicar e guiar todos os meus passos neste desafio.

Ao meu “irmão” Alexandre Garcia Martins, colega de graduação e irmão na vida, pelo incondicional apoio e incentivo no decorrer deste trabalho.

Aos meus “irmãos” Mauricio Veiga e Cristiane, Fernando Ribas e Raquel, Rosangela e Mota por encontrar em você os sentimentos mais nobres da amizade, pura e verdadeira, por encontrar em vocês o alicerce de uma amizade sólida, semeada em terra fértil. Que a nossa amizade seja tão firme e tão forte como a luz da aurora, que em nosso magnífico cântico farroupilha se anuncia precursora.

A família da minha esposa, que neles encontrei um segundo lar. O meu agradecimento pelo acolhimento e compreensão que tive. Em especial ao Pedro Henrique, Guilherme e a Maria Eduarda que são a luz dos olhos desta família, a esperança de um futuro melhor e a certeza da continuidade por mais gerações.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia e Ciências Humanas da Unisinos pelo acolhimento e pela oportunidade de poder desenvolver este projeto. Obrigado por acreditarem em mim.

Aos meus alunos, que são o meu combustível e meus incansáveis apoiadores, que me encorajam de continuar a pesquisar sempre e cada vez mais, para oferecer um ensino de excelência.

E por fim a Deus, Alfa e Omega, principio da vida e o fim da existência, fonte inesgotável de força que me exaure e me plenifica. A ele todo o credito e agradecimento, porque se consegui chegar até aqui foi porque Ele veio junto comigo.

RESUMO

A Dignidade Humana e o Totalitarismo: Um Diálogo entre Jacques Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agamben,. Este estudo propõe estabelecer uma conectividade nos pensamento de J. Maritain, H. Arendt e G. Agamben no que diz respeito à dignidade humana e o totalitarismo, extraíndo do pensamento destes autores estas duas categorias. Na primeira parte abordaremos o pensamento e contribuição de Jacques Maritain a partir de seu Humanismo Integral, explorar o seu conceito de pessoa denunciando o modelo marxista soviético como paradigma aviltador a dignidade humana. Em um segundo momento, pesquisamos o pensamento de Hannah Arendt, sua contribuição sobre o totalitarismo e os mecanismos de dominação que este se faz valer e a sua condição humana como resposta ao modelo totalitário, especialmente o nazismo. E por fim, Giorgio Agamben, que nos traz no seu Estado de Exceção a prova e os apontamentos de que o totalitarismo continua a ser uma ameaça presente, agora na forma de exceção jurídica. Concluimos que os ensinamentos de Maritain e Arendt são muito pertinentes e aplicáveis aos anseios da modernidade trazidos por Agamben e que a Dignidade Humana se constitui como valor supremo que deve ser protegido pelo Estado e reconhecido por todos.

Palavras – Chave: Dignidade humana, totalitarismo, Pessoa, Estado de Exceção, Humanismo Integral, Condição Humana

ABSTRACT

Human dignity and the totalitarianism: a dialogue between Jacques Maritain, Hannah Arendt and Giorgio Agamben. This study proposes to establish a connectivity thought j. Maritain, h. Arendt and g. Agambem in respect of human dignity and totalitarianism, extracting thought these two categories of authors. In the first part we will cover the thought and Jacques Maritain, h. Arendt and g. Agamben in respect of human dignity and totalitarianism, extracting thought these two categories of authors. In the first part we will cover the thought and Jacques Maritain contribution from its integral humanism, explore your concept of person denouncing the Soviet Marxist model as paradigm aviltador human dignity. In a second time, we thought xtremeshow Arendt, its contribution on totalitarianism and the mechanisms of domination that asserts and the human response to totalitarian model, especially the Nazism. And finally, Giorgio Agamben, which brings in its state of exception proof and that totalitarianism remains a threat this now in the form of legal exception. We found that the teachings of Maritain and Arendt are very relevant and applicable to the aspirations of modernity brought by Agamben and that human dignity is as supreme value that must be protected by the State and recognized by all.

Excluido: ,

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I - O Humanismo Integral de Jacques Maritain.....	21
1. 1. O ser em Maritain.....	24
1.1.1. Ser enquanto essência, substância e potência.....	25
1. 2. A Pessoa em Jacques Maritain.....	27
1. 2.1. O Próximo e a Amizade.....	33
1. 3. Humanismo Integral.....	35
1. 3.1. A existência e o existir.....	37
1. 3.2. A justiça.....	40
1. 3.3. O bem comum.....	42
1. 3.4. A Liberdade.....	44
1. 4. O Humanismo de Maritain e o personalismo de Mounier.....	46
1. 5. O Humanismo Integral e o Totalitarismo.....	57
1. 5.1. A Alienação totalitária	60
1. 5.2. O Ateísmo anti-humanista.....	67
1. 5.3. O Individualismo desumanizador.....	69

CAPÍTULO II – A Condição Humana de Hannah Arendt.....	74
2.1. A Condição humana.....	76
2. 2. O Totalitarismo.....	82
2. 3. A Banalidade do mal.....	94
CAPÍTULO III - A vida humana no estado de exceção em Giorgio Agamben.....	107
3. 1. O estado de exceção jurídico como uma ameaça totalitária a dignidade humana.....	109
3. 2. Genealogias do estado de exceção: EUA e BRASIL.....	126
3. 2.1. EUA e a exceção jurídica.....	127
3. 2.2. O Brasil e o Estado de Exceção.....	133
3. 3. O Campo: paradigma biopolítico e negação totalitária da vida humana.....	139
3.4. O Muçulmano: o humanismo da testemunha.....	145
3. 5. O Próximo e a negação humanista do totalitarismo.....	150
CONCLUSÃO.....	159
REFERÊNCIAS.....	163

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo a vinculação política entre negação da dignidade humana e o totalitarismo. Como aparato ao presente objetivo, elegemos três autores diferentes, Jacques Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agambem, para atingir o desafio proposto. Correlacionamos estes autores porque acreditamos que todos eles, cada um com as suas peculiaridades e cada um no seu tempo, contribuíram de uma forma muito significativa no combate ao totalitarismo e a promoção da dignidade humana. Propusemo-nos o desafio de analisar estas duas categorias – totalitarismo e dignidade humana – em cada um dos autores e apontar a contribuição que cada um deu a partir de suas experiências e de seus estudos.

Já no capítulo primeiro, trazemos Jacques Maritain, aonde nos propomos pesquisar seu conceito de pessoa humana dentro do movimento personalista e como este autor relaciona a negação da pessoa humana com as diversas formas de totalitarismo, em especial o Comunismo de Stalin na URSS, assim como sua crítica ao liberalismo burguês do capitalismo propondo uma vida social alternativa, de inspiração cristã, o personalismo. Jacques Maritain, nas suas obras, mas em especial no seu *Humanismo Integral*, condenou veementemente o marxismo e este como a raiz do comunismo soviético, principalmente por se apresentar como um sistema completo de doutrina e vida que pretende revelar ao homem o sentido de sua existência, responde a todas as questões fundamentais que coloca a vida, e manifesta uma potencialidade inigualada de envolvimento totalitário. Maritain denomina de “humanismo” marxista esta crença e modo de vida, que busca na coletividade e na vida terrena a resposta e justificativa da vida do homem. A pessoa deixa de ser individual, detentora de dignidade e passa a ser vista como um membro da sociedade, e tão somente isto, passa a encontrar no Estado a sua dignidade e

fim último de suas ações. Esse humanismo, porém, é um humanismo do ser - genérico humano, um humanismo da natureza. Ignora totalmente a dignidade pessoa humana como tal. Pelo fato de se recusar a ver tudo aquilo que leva consigo um reflexo da transcendência divina, esse modelo de humanismo ignora, pura e simplesmente, o que constitui propriamente a pessoa, o fato de ser um todo, um universo em si mesmo. Maritain propõe como sendo uma resposta aos modelos totalitários o que ele denomina de “humanismo integral”. Tal filosofia consiste em reconhecer o homem como detentor de uma dignidade. O foco do estudo de Maritain é esboçar condições necessárias para tornar a pessoa mais humana em todos os sentidos, reconhecendo uma riqueza interior e proporcionando-lhe uma nova visão de mundo em uma sociedade pluralista e vitalmente democrática com princípios cristãos. Mostraremos também através de um “desmembramento”, as categorias que compõem o pensamento de Maritain, a liberdade, o bem comum, a idéia de ser e justiça, que ajudarão a chegar a uma compreensão melhor de seu pensamento e de seu humanismo integral proposto.

Escolhemos Maritain por entendermos que este é um contribuidor filosófico da seara da dignidade humana e da crítica ao totalitarismo do mais alto quilate. Seus escritos, embora muitos deles galgados no campo teológico, formam um material valioso e de uma profundidade singular. Tomista, católico fervoroso, defendeu veementemente a pessoa como imagem e semelhança de Deus, daí a sua dignidade intrínseca que deve ser defendida pelo Estado e reconhecido por todos. Embora há claras diferenças filosófico-teológicas e até políticas entre os autores, existe um “fio condutor” que, entendemos, vincula seu pensamento, uma vez que os três autores que esta pesquisa se propôs a debruçar-se possuem em seus estudos e obras duas categorias que permitirão construir um “elo” entre eles, que é a dignidade humana e o totalitarismo.

Já em um segundo momento, no capítulo dois, trazemos Hannah Arendt. Partimos da hipótese de que ela irá ensinar que a condição humana diz

respeito às formas de vida que o homem impõe a si mesmo para sobreviver. São condições que tendem a suprir a existência do homem, ou seja, o totalitarismo caminha no sentido contrário ao ensinado por ela, no sentido de uma construção da condição humana da pessoa e no bem viver de cada ser humano. Arendt ainda nos mostrará que as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários, o que fato aconteceu e verificaremos isto em Agambem. O totalitarismo sem apresenta como o ápice da negação de tudo que possa preservar e defender a dignidade humana. Seguindo a definição de Hanna Arendt, o totalitarismo foi (é) um movimento que eclodiu na primeira metade do século XX e que consiste em o Estado “invadir” todas as esferas, todos os níveis da vida do ser humano, reduzindo – o a nada. Como exemplo, tivemos o nazismo, os fascismos, e comunismo, este como modelo político implantado na U.R.S.S., sob forte inspiração marxista.

Hannah Arendt de longe é lembrada como o maior expoente filosófico e político no estudo e combate ao totalitarismo, trouxemos ela para o presente trabalho por suas explicações, que no decorrer do segundo capítulo nos propomos verificar verificaremos, como toda a principalmente pela idéia de condição humana que ela propôs, vendo nela uma chance da humanidade repensar alguns pontos inerentes a condição de pessoa de cada um, a idéia de banalidade do mal no julgamento de Eichmann, a idéia errônea que o julgamento em Jerusalém debruçou-se. Propomos centrar nossa pesquisa em sua obra *Origens do Totalitarismo*. Nesta obra ela faz uma análise bastante minuciosa do totalitarismo como um fenômeno político e termina por fazer uma explicação muito peculiar sobre o totalitarismo soviético e nazista.

O nazismo foi e é considerado o modelo de governo mais cruel e desumano já existente justamente por fazer valer o critério racial na sua escala de valores. Tamanhas foram às atrocidades do regime nazista, que a dominação totalitária não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por

padrões morais tradicionais, justamente porque o que nazismo causou foi algo impensado para os padrões morais e civilizatórios, segundo Arendt. Estes caracteres fazem que o totalitarismo destruidor da condição humana do homem, retira do homem a sua dignidade, a sua integridade e a sua condição humana de pessoa, e preenchem com a doutrina, o terror de um Estado perverso. Mas é no horror dos campos de concentração que o regime nazista atinge o seu clímax.

Foi no campo de concentração que os judeus perderam a sua condição de pessoa. Hannah Arendt ensinará que o verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele o esquecimento. Os campos de concentração são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo. Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. Os judeus estavam no centro das atenções do Reich alemão foram as vítimas deste regime totalitário, primeiro perdendo sua cidadania, depois sendo isolados em guetos, marchando para os campos de concentração e por fim, morrendo nas câmaras de gás.

O totalitarismo, como sistema político da URSS, teve o seu apogeu com Josef Stalin que governou a URSS por quase 30 anos, mas o que mais chama a atenção é os chamados *Gulag*. Tratava-se de um sistema de campos de trabalhos forçados para criminosos e presos políticos da União Soviética. O mais importante é destacar que os *Gulags* são espaços de exceção jurídica plena. Neles a vida humana ficava reduzida a mera vida natural. A norma era a exceção, pela qual a vontade soberana regia de forma arbitrária sobre a vida. Nos *Gulags* a exceção é norma e a normalidade de vida é viver sob a forma de exceção

No nosso trabalho, pesquisaremos a hipótese de que Arendt traz uma contribuição muito importante sobre a crítica ao totalitarismo entendida como negação do humanismo, tese esta defendida por Maritain. Esta tese será o “elo” entre os dois autores que permitirá ao longo do trabalho um aprofundamento maior nas duas categorias propostas para o estudo – totalitarismo e dignidade humana.

Em um último momento, já no capítulo terceiro, Giorgio Agambem demonstrará que a exceção jurídica é uma ameaça a dignidade humana e que o Estado está devidamente legitimado a controlar a vida humana. Nos ensinamentos de Agambem, o mesmo mostrará que o Estado de Exceção consiste-se em trazer a tona uma excepcionalidade, algo não previsto no ordenamento jurídico. Segundo Agambem, o estado de exceção como princípio político não se apresenta explicitamente como medida extrajurídica e arbitrária de supressão dos direitos e da ordem jurídica, pois como não é declarado, aparece, ao contrário, como lei inserida e integrada no corpo do direito vigente, e esta é a grande artimanha. O que poderemos verificar, em uma primeira análise, é que o totalitarismo vem nas entrelinhas da exceção jurídica, e não mais explícito como antes.

Agambem chamará a atenção que o Estado está devidamente legitimado a controlar a vida humana. O estado de exceção se constitui como uma ameaça totalitária a vida humana na medida em que existe uma supressão de direitos, muitas vezes de forma arbitrária. O totalitarismo foi e é uma ameaça sempre presente, e que aparece como um gigante adormecido pronto para ser despertado e mostrar os seus tentáculos contra a humanidade, às vezes de forma mais explícita, às vezes nem tanto. O totalitarismo de estado não se apresenta mais como uma ferramenta de um “golpe de estado”, e sim como uma meio legítimo para assegurar o direito e a ordem, por meio desta exceção que suprime e suspende os direitos e garantias fundamentais. E assim, impreterivelmente trazer Giorgio Agambem para o presente debate, que através do seu *Estado de Exceção* e seu *Homo Sacer – poder soberano e a*

vida nua, demonstrará que o anseio que rondava e ameaçava a pessoa humana na primeira metade do século XX, ou seja, o totalitarismo, ainda permanece presente. A hipótese a pesquisar é que aqui se apresenta o final do “fio condutor” que interliga os três autores, na medida em que os apontamentos de Agambem dialogam com o pensamento de Maritain e de Arendt, uma vez em que eles debruçaram-se a estudar um modelo de Estado que promoveu a tirania e a opressão contra a pessoa.

Defendemos a tese de que será perfeitamente possível ao longo da pesquisa promover o inter-relacionamento dos três autores justamente por apresentarem pontos de conexão nos seus estudos e obras sobre as duas categorias propostas para a pesquisa – a dignidade humana e o totalitarismo. O que tentaremos demonstrar nas páginas seguintes será, ainda que uma contribuição muito singela para o assunto proposto, mas muito importante para o debate sobre o tema, que o discurso de J. Maritain, H. Arendt e G. Agambem mantém uma vigência ímpar com a realidade de hoje. Ao final poderemos concluir que mesmo valendo-nos de um grande aparato legal em defesa da alteridade humana, o totalitarismo ainda é uma ameaça muito presente e muito possível.

“Um humanismo integral que comporta ‘o homem todo e todos os homens’ em todas as suas dimensões, isto é, não apenas biológicas e econômicas, mas também espirituais” Jacques Maritain

CAPÍTULO I

O HUMANISMO INTEGRAL DE JACQUES MARITAIN

O primeiro ponto deste trabalho tem por objetivo apontar o pensamento de Jacques Maritain e de seu humanismo integral. Maritain vivenciou um período bastante agitado do cenário político europeu, somado ao início da II Guerra Mundial, a perseguição aos judeus e até a sua ida para os Estados Unidos. O que desperta muita curiosidade em Maritain, não é somente a sua vasta biografia, como, por exemplo, embaixador da França junto a Santa Sé, mas sim a leitura que o mesmo fez de Santo Tomás de Aquino, trazendo para o seu presente uma filosofia muito atual, e a partir desta, a proposição de uma sociedade politicamente organizada, tendo como pilares, o respeito ao próximo, a promoção do bem comum e a proteção integral da pessoa humana pelo Estado.

Neste primeiro capítulo será abordado o pensamento de Maritain a partir do problema apontado pelo mesmo, que fora à degradação da dignidade da pessoa causada pelo Estado Totalitário, em atenção URSS, principalmente no período de 1924 até 1953, em que Stalin esteve à frente das Repúblicas Soviéticas, promovendo por detrás da “cortina de ferro” o genocídio e a perseguição a opositores políticos, em proporções, ao menos numéricas, maiores do que a do nazismo.

O modelo político no qual se ergueu a URSS foi de inspiração marxista. Maritain manifesta¹, demonstra preocupação com a proporção do comunismo da URSS e a sua “proposta” alternativa de modo de vida e pensamento, a qual

¹Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1941. p. 27.

denomina de “religião ateuista”. Maritain denomina² de “humanismo” marxista essa crença e modo de vida, que busca na coletividade e na vida terrena a resposta e justificativa da vida do homem. E também pelo enorme esforço do modelo Soviético-Marxista de promover a ruptura do homem com Deus³, daí outro elemento de um modelo totalitário de Estado, que leva o homem a uma alienação, aprisionando-o.

Diferente do modelo Soviético-Marxista que prega o fim do Estado, o fortalecimento do coletivo, o liberalismo individualista irá defender que cada pessoa é senhor de si mesma, nada devendo e nem havendo para com ninguém⁴. Esse será outro ponto a ser combatido por Maritain. O modelo liberal irá prejudicar a promoção do bem comum e conseqüentemente impedirá a promoção integral da pessoa. A crítica que Maritain faz a um modelo liberal é justamente pelo fato deste privar a pessoa de uma relação mais aprofundada com o seu próximo⁵.

Irà propor um modelo alternativo não somente social, não somente individual. Irà propor a realização integral da pessoa humana, com todos os seus direitos garantidos. Tal proposta irá reconhecer o homem como detentor de uma dignidade absoluta e inata, não criada pelo direito, mas por este reconhecida. Um indivíduo, pelo fato de integrar o gênero humano, já é detentor de dignidade. Essa é qualidade ou atributo inerente a todos os homens, decorrente da própria condição humana, que o torna credor de igual consideração e respeito por parte de seus semelhantes⁶. O foco do estudo de

²Cf. MARITAIN, Jacques. **Filosofia Moral**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1941. p. 104.

³Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1967. p. 28.

⁴Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do Homem e a Lei Natural**. São Paulo, Editora: Olympio, 1947.p.18.

⁵Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do Homem e a Lei Natural**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1941.p. 20.

⁶Ingo Wolfgang Sarlet, analiticamente, define a dignidade da pessoa humana como: “a qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, nesse sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais

Maritain é esboçar condições necessárias para tornar a pessoa mais humana em todos os sentidos, reconhecendo uma riqueza interior e proporcionando-lhe uma nova visão de mundo em uma sociedade pluralista e vitalmente democrática com princípios cristãos. A isto se deu o humanismo personalista. Nessa seara do personalismo, em que versa única e exclusivamente sobre a pessoa humana, propusemos um diálogo com Emmanuel Mounier, outro expoente no estudo da pessoa humana.

Mounier, assim como Maritain, propõe uma sociedade personalista, cujas estruturas e espíritos estão orientados para a realização da pessoa que é cada um dos indivíduos que a compõe. Dessa forma, diferente da soma dos interesses individuais e sim superiores aos interesses do indivíduo. O personalismo de Mounier apresenta-se como uma reação de defesa contra toda atitude negadora da pessoa humana, quer seja o desconhecimento do homem real pelo pensamento quer se trate de seu esmagamento pelas estruturas políticas sociais ou econômicas.⁷

Mas o humanismo de Maritain é melhor compreendido a partir da análise de suas categorias. Justiça, bem comum, liberdade. A ideia de pessoa em Maritain, a pessoa humana é um ser livre, e cabe a ela fazer o que deseja de sua vida e direcioná-la no melhor caminho que lhe convém, sem, entretanto, ferir a liberdade de outro⁸. O ser humano representa um infinito em complexidade, ele é portador da energia criadora do divino, pois no fundo de sua alma ele pode escutar/sentir essa energia e detém a capacidade de construir com o sagrado este mundo em evolução, colaborando com seu aperfeiçoamento⁹. E irá concluir que somente através da amizade, da

mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos.” **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre/RS, Livraria dos Advogados, 2001, p. 60.

⁷Cf. MOUNEIR, Emanuel. **O Personalismo**. São Paulo/SP, Editora Centauro, 2004, p. 11.

⁸Cf. MARITAIN, Jacques. **Filosofia Moral**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967.p. 104.

⁹Cf. MARITAIN, Jacques. **Por Um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP, Editora: Paulus. 1999. p. 53.

solidariedade e do reconhecimento do próximo como outro eu é que teremos um humanismo integral¹⁰.

São essas arguições levantadas pelo filósofo que permitirá, ao longo deste trabalho, apresentar o seu modelo de resposta aos movimentos totalitários e de exceção que tiveram como objetivo último o aviltamento de cada ser humano. Os argumentos a serem trabalhados neste primeiro momento permitirão um bom diálogo. Já em um segundo momento, com Hannah Arendt, ambos os filósofos tiveram as suas peculiaridades que contribuíram e muito para a construção do presente ensaio.

1. 1. O SER EM MARITAIN

O problema ontológico, segundo Maritain, irá tratar do *ser enquanto ser* e será elencado nos seguintes itens: essência, substância, potência e ato. Explicará a pessoa como sendo norteado por estes elementos. Na sua obra *Sete lições sobre o Ser*, acerca da “Intuição abstrata do Ser”: Maritain nos afirma que a intuição do Ser é abstrativa – uma palavra venerável que as deformações de um longo uso, que todos os tipos de erros e de mal-entendidos tornaram suspeitas aos ouvidos dos modernos. Em vez de dizer abstração, Maritain propõe dizer visualização eidética ou ideativa; digamos, portanto, que a intuição do Ser é uma intuição ideativa¹¹.

A inteligência, por ser espiritual, proporciona a si mesma, objetos elevados dentro de si mesma a “graus” diversos, cada vez mais puros de espiritualidade e de imaterialidade. É em si, dentro de si, que ela atinge o real, desexistenciado de sua própria existência, extra mental, abrindo e proferindo no espírito um conteúdo, uma intimidade, um som, uma voz inteligível que só

¹⁰POZZOLI, Lafayete. **Maritain e o Direito**. São Paulo: Loyola, 2001.p. 19.

¹¹Cf. MARITAIN, Jacques. **Sete lições sobre o ser**: e os primeiros princípios da razão especulativa, São Paulo/SP, Loyola, 1993, p. 32.

pode ter no espírito suas condições de existência una e universal, assim, como de inteligência em ato.¹²

Se o Ser fosse objeto de uma intuição concreta como a do sentido ou da introspecção, de uma intuição centrada sobre um real completamente tomado em sua existência particular, a filosofia deveria escolher – conforme afete essa intuição de um índice realista ou idealista – entre um puro monismo ontológico e um puro pluralismo fenomenista. Portanto, o Ser é um análogo.¹³

O Ser assim percebido, não é um Ser vago do sentido comum, nem o Ser particularizado das ciências e da filosofia da natureza, nem o pseudo-ser da dialética tomada por filosofia; senão o Ser considerado em si mesmo, em seus valores e recursos próprios da inteligibilidade e da realidade.

1.1.1. SER ENQUANTO ESSÊNCIA, SUBSTÂNCIA E POTÊNCIA

Ao adentrar no tópico, Maritain já nos coloca que o Ser sendo um Ser inteligível será o pilar dessa essência, na qual o mesmo afirma ser a essência o dado primeiro da inteligência, sendo os objetos do pensamento captados pela inteligência, quando as julga, e conclui: “A essência é o ser necessário e primeiro da coisa a título de princípio primeiro de inteligibilidade, ou ainda o que a coisa é necessariamente e antes de tudo como inteligível”.¹⁴ As essências são o objeto da primeira operação da inteligência da simples operação. E o seu primeiro desafio de sua atividade que emerge no mundo dos sentidos, em primeiro ato por ser ele que afirma a si mesmo, expressando-se a si mesmo um dado qualquer da existência, essa faculdade e aprende e julga ao mesmo

¹²Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982, p. 25.

¹³Cf. MARITAIN, Jacques. **Sete lições sobre o ser: e os primeiros princípios da razão especulativa**, São Paulo/SP, Loyola, 1993, p. 34.

¹⁴MARITAIN, Jacques. **Introdução a filosofia**, Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1963. p. 130.

tempo e forma a sua primeira ideia, a ideia do ser, realizando seu primeiro juízo, o da existência.

Ao tentar uma definição para substância, Maritain afirma: “substância é uma coisa ou natureza feita para existir por si ou em razão de si mesma e não de outra coisa.”¹⁵ Explicaremos. Quando uma pessoa existe, existe como um todo e não em parte. Sua substância é algo imutável. Assim sendo, a pessoa é constituída e existe para a sua natureza, essa natureza e relação existem para si e por si. E será esta que determinará a sua substância, por exemplo: pessoa, racional, livre, etc.

Ao falarmos de potência, remetemos a discussão para todas aquelas possibilidades que cada pessoa tem de ser ou pode ser, mas ainda não é, ou nunca será. Maritain, assim, nos ensina: “trata-se de um homem adormecido. Não está vendo, nem falando, nem andando; será cego, mudo, paralítico? Não, ele pode ver, andar, falar, tem isto em si; ao passo que não pode se tornar naturalmente pássaro ou árvore(...)”.¹⁶

Quanto ao ato temos o inverso, Maritain distingue ato de potência ao afirmar que

ato é o próprio ser no sentido próprio da palavra quanto à plenitude assim significada, ou ainda o acabado, o determinado ou o perfeito como tal; quanto à potência, é o determinável, o acabável ou perfectível como tal, não é um ser, mas capacidade real de ser.¹⁷

¹⁵MARITAIN, Jacques. **Introdução a filosofia**, Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1963. p. 131.

¹⁶MARITAIN, Jacques. **Introdução a filosofia**, Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1963. p. 151.

¹⁷MARITAIN, Jacques. **Introdução a filosofia**, Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1963. p. 152.

1.2. A PESSOA EM JACQUES MARITAIN

A concepção de pessoa no decorrer da história teve várias formas de ser vista e evocada, nem sempre a mesma opinião e formas de vê-las foi semelhante, até mesmo um único povo mudará suas formas de conceber e ver a pessoa, fruto às vezes, de uma separação provocada pelo tempo e a contribuição de novos costumes adquiridos.¹⁸ Algumas vezes podemos afirmar que houve considerável evolução. Para tanto, seja a visão que os gregos tinham da pessoa, ou escravos que estavam num patamar sub-inferior muito longe de serem vistos e considerados como pessoa, ou até mesmo a posição em que a mulher tem alcançado nos dias atuais em todo contexto mundial, muito diferente de alguns séculos passados. Hoje, com a proclamação dos direitos universais da pessoa, é uma vitória a somar para o ser humano, em defesa da sua dignidade e do direito a vida. A palavra pessoa, no latim *Persona*. Nessa primeira fase do conceito, o termo pessoa (do grego *prosopon*) significa máscara no sentido de personagem, e neste sentido é que foi sendo introduzido na linguagem filosófica pelo estoicismo.¹⁹ A noção de pessoa revelou-se também muito útil para se explicar (teve sua origem nos debates sobre as relações de Jesus Cristo com o Pai e o Espírito Santo) Deus com o Cristo e com o Espírito Santo, e ao mesmo tempo fontes de mal-entendimento e grandes heresias, em que ocorreram enormes e intermináveis disputas trinitárias nos primeiros séculos do cristianismo, e que levou ao concílio de Nicéia em 325.²⁰ Santo Agostinho, o maior expoente da patrística, insistindo na substancialidade da pessoa assim dizia “que pessoa significa simplesmente ‘substância’ e que, por isso, o Pai é pessoa em relação a si mesmo não em relação ao filho”.²¹

Santo Tomás, afirmava que:

¹⁸ **Compendio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo/SP. Paulinas, 2005. p. 80

¹⁹ Cf. **Compendio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo/SP. Paulinas, 2005. p. 82

²⁰ Cf. **Compendio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo/SP. Paulinas, 2005. p. 82.

²¹ Cf. **Compendio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo/SP. Paulinas, 2005. p. 84.

A pessoa numa natureza qualquer, significa o que é distinto nesta natureza; como na natureza humana significa estas carnes e estes ossos e esta alma que são os princípios que individualizam o homem [...]. mesmo no seu sentido mais comum a pessoa é, segundo Santo Tomás, distinção e relação²².

Como vemos a idéia à cerca de pessoa carece na história “e até aos alvares do cristianismo, o sentido da pessoa mantém-se embrionário”.²³

O humanismo integral de Maritain tem como referência constante e necessária a pessoa humana. Houve um aprofundamento dos estudos de Santo Tomás por Maritain, ou seja, o humanismo transcende a pessoa humana.

A distinção se dá pelo fato de que a pessoa pode elevar-se acima das outras criaturas, inserindo-se em um mundo superior. É bem verdade que o ser humano é um membro da natureza, mas encontra-se além dela. O ser humano detém, intrinsecamente, uma vida espiritual independente de tudo o que é corpóreo, a vida espiritual representa o grau mais elevado da vida, pois, transcendendo a vida material vai além de tudo o que é captado pelos sentidos. A pessoa humana não conhece somente o mundo exterior, mas percebe também as modificações que se operam dentro de si mesma, e alguma coisa que, não obstante, estas contínuas modificações, sempre permanecem as mesmas.²⁴

A pessoa humana é um Ser livre, e cabe a ela fazer o que deseja de sua vida e direcioná-la no melhor caminho que lhe convém, sem, entretanto, ferir a liberdade de outro. O ser humano representa um infinito em complexidade, ele é portador da energia criadora do divino, pois no fundo de sua alma ele pode

²²ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Editora: Mestre Jou, 1970. p. 731.

²³MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 91.

²⁴Cf. MARITAIN, Jacques. **Filosofia Moral**. Rio de Janeiro/RJ. Editora: Agir, 1964. p. 96.

escutar/sentir essa energia e detém a capacidade de construir com o sagrado este mundo em evolução, colaborando com seu aperfeiçoamento.²⁵

Justamente por ser consciente, livre e racional é que o ser humano possui direitos inalienáveis, diferentes dos demais seres que somente possuem instinto e hábitos. Esse conjunto de características que formam a pessoa humana – Ser consciente, racional, livre – resulta a mesma dignidade absoluta e a mesma igualdade essencial para todos os seres humanos. A pessoa é dotada de espírito e matéria. O humanismo é o caminho mostrado por Maritain para tornar essa pessoa um Ser ainda mais humano, o homem não é somente matéria, mas se sustenta e conduz pela inteligência e vontade. O humanismo de Maritain procura descrever e interpretar a realidade social, refletindo sobre as causas que o levaram a sua manifestação. Procura, também, a partir de uma análise da natureza humana, encontrar o verdadeiro sentido da existência.

Jacques Maritain, na obra *Humanismo Integral* afirma:

O humanismo tende essencialmente a tornar o homem mais verdadeiramente humano, e a manifestar sua grandeza original fazendo-o participar de tudo o que o pode enriquecer na natureza e na história (concentrando o mundo no homem, como dizia mais ou menos Scheler; e dilatando o homem ao mundo); ele exige, ao mesmo tempo, que o homem desenvolva as virtualidades nele contidas, suas forças criadoras e a vida da razão, e trabalhe por fazer das forças do mundo físico instrumento de sua liberdade. Humanismo integral.²⁶

O pensamento humanista procura revelar e criticar tudo o que impede a realização integral da pessoa em meio às conquistas da modernidade e ao

²⁵Cf. MARITAIN, Jacques. **Por um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP. Editora: Paulus. 1999, p. 49.

²⁶MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora: Nacional, 1941. p. 2.

perigo permanente da desumanização, que põe em xeque o direito à vida e a dignidade humana.

Sempre que se cuida do tema da dignidade humana é lembrada a afirmação kantiana de que: “o homem – e, de uma maneira geral, todo o ser racional – existe como fim em si mesmo, e não apenas como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade.”²⁷ Dessa contraposição entre meio e fim, Kant extraiu a máxima fundamental de sua ética: “age de tal maneira que tu possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio.”²⁸ Tratar o outro como fim significa reconhecer a sua inerente humanidade, pois “o homem não é uma coisa; não é, portanto, um objeto passível de ser utilizado como simples meio, mas, pelo contrário, deve ser considerado sempre e em todas as suas ações como fim em si mesmo.”²⁹

O que fora justamente o que o modelo proposto por Maritain trazia em seu seio, esforçar-se para tornar cada pessoa mais humana, no sentido de melhorar em seus atos, pensamentos e ações, adquirindo riqueza interior e proporcionando-lhes uma nova visão de mundo. Ou seja, fazendo aflorar em cada um o respeito ao próximo como outro eu, e não utilizá-lo como meio, ao exemplo dos regimes totalitários.

Maritain crê numa revolução moral que altere a consciência social, favorecendo o espírito de comunhão, trazendo paz e justiça social aos homens. Segundo Maritain, o homem tem o livre-arbítrio para construir uma sociedade

²⁷KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo/SP. Editora: Sebenta, 2003, p. 58.

²⁸KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo/SP. Editora: Sebenta, 2003, p. 59.

²⁹KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo/SP. Editora: Sebenta, 2003, p. 60.

justa, ou para fazer deste mundo um universo de injustiças.³⁰

Tamanho foram os erros e ilusões criados pelo totalitarismo que o senso de justiça e dignidade havia padecido. Por isso, Maritain se valeu da filosofia para propor um modo de vida que na verdade é o próprio modo de se viver:

(...) O humanismo integral não exige somente a instauração de novas estruturas sociais e de um regime novo de vida social que suceda ao capitalismo, como também, e consubstancialmente, uma subida das forças de fé, de inteligência e de amor brotadas das fontes interiores da alma, um progresso na descoberta do mundo das realidades espirituais. Nesta condição somente, poderá o homem verdadeiramente ir mais avante nas profundezas, sem mutilá-la nem desfigurá-la.³¹

O modelo proposto por Maritain foi antes de qualquer coisa uma tentativa de salvar o homem dele próprio e de falsas ilusões que o prendem e o sufocam.

A dignidade da pessoa humana passa a ser o centro das atenções e fim último do Estado. O esforço de Maritain em apresentar um modo de vida vitalmente cristão é justamente porque o cristianismo retoma o ensinamento judaico e grego, trazendo a ideia de que cada pessoa tem um valor absoluto no plano espiritual. O ensinamento cristão é visto como um dos pilares que tornou possível o reconhecimento da dignidade da pessoa humana.³²

³⁰MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 37.

³¹MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1941. p. 87.

³²Cf. MARITAIN, Jacques. **Princípios de uma política humanista**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1960, p. 143.

A relação jurídica dos indivíduos é uma relação de reciprocidade em que há a contraposição de um sujeito sobre o outro na qual se concretiza uma superioridade. Mas tal relação implica também no primado do sujeito sobre o objeto. Ou seja, a dignidade da Pessoa Humana é superior aos seus próprios direitos. Criticando Von Jhjerling, Guido Gonella diz que a afirmação do direito da pessoa

não representa sempre o seu máximo bem: e aí estão para prová-lo renúncias e submissões voluntárias em nome do dever, que vêm antepostas à conservação (como, por exemplo, o soldado que renuncia o seu direito à vida, para cumprir o dever de defender sua pátria).³³

O empobrecimento da dignidade da pessoa degrada a ordem jurídica e uma ordem jurídica degradada atenta, logicamente, contra a dignidade da pessoa. Também, ao contrário, o respeito da dignidade da pessoa implica na dignidade da ordem jurídica e a uma ordem jurídica digna enriquece a dignidade da Pessoa Humana.³⁴

A filosofia de Maritain foi uma tentativa de mudança no pensamento e na ordem social, um despertar na consciência de cada pessoa e principalmente na forma de o Estado agir e governar. Talvez o seu grande equívoco, que ao mesmo tempo é uma via bastante plausível, foi de remeter quase que sempre a discussão para o campo teológico. Acreditamos que essa “migração” retirou, de certa forma, a filosofia de Maritain do centro das grandes discussões filosóficas, sendo que fora grande a sua contribuição nos tempos atuais.

O público-alvo do discurso de Maritain eram as vítimas do totalitarismo, pessoas reduzidas a uma vida nua, privadas de seus direitos mais básicos e tendo a sua dignidade aviltada. No totalitarismo afirma que “o homem pertence

³³MARITAIN, Jacques. **Princípios de uma política humanista**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1960. p. 33.

³⁴MARITAIN, Jacques. **Princípios de uma política humanista**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1960. p. 35.

à sociedade política segundo o seu inteiro e segundo tudo o que existe nele (tudo no Estado, nada contra o Estado, nada fora do Estado).”³⁵

Não havia precedente algum na história da humanidade acerca dos acontecimentos patrocinados pelos Estados totalitários, especialmente Auschwitz. Outro ponto que Maritain se ocupou foi do individualismo. Defendia que o ser humano é uma janela aberta e não fechada, devendo interagir com o mundo, e assim ajudar na construção do bem comum.

Defendeu que justiça, liberdade e pluralismo só eram possíveis quando houvesse respeito à dignidade de cada pessoa. E tratar a pessoa com dignidade, segundo Maritain, é enxergar nela o ponto em comum de todos os seres humanos: os quais são a imagem e semelhança de Deus; Deste vieram e para Ele voltarão. Este é o motivo pelo qual a pessoa deve ser respeitada em sua dignidade, segundo o filósofo.

Em uma última análise de Maritain, ainda nos falta tratar de uma última categoria: o respeito ao próximo.

1.2.1 O PRÓXIMO E A AMIZADE

Maritain comenta que a pessoa humana, dotada de razão e liberdade, também é livre para amar, e somente por meio do amor e do reconhecimento ao próximo como pessoa é que se poderá haver um verdadeiro humanismo integral.³⁶

O raciocínio prático opera a partir de princípios, e o primeiro deles, no

³⁵MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem e a lei natural**. São Paulo, Livraria José Olympio, 1947. p. 27.

³⁶Cf. MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem e a lei natural**. São Paulo, Livraria José Olympio, 1947. p. 24.

campo da moralidade intersubjetiva é o mandamento do amor ou a regra de ouro, que para Tomás, é uma regra de amizade:

Se dice en la Ética que los sentimientos de amistad hacia el prójimo tienen su origen en los sentimientos del hombre hacia sí mismo, por cuanto el hombre se conduce con los otros como consigo mismo. Y así en el dicho: Todo lo que quereis que os hagan los hombres, hacedselo vosotros a ellos, se declara certa regla de amor del prójimo, que implícitamente se contiene también em la sentencia: Amarás al prójimo como a ti mismo; y así viene a ser una explicación de este precepto.³⁷

A prioridade do dever fundamental de amizade em relação aos deveres específicos de justiça é explicitada por Tomás. O preceito primário é um preceito de amizade, os preceitos secundários ou derivados são preceitos de justiça.

A justiça está subordinada, portanto, à amizade. Tomás afirma que “la ley humana mira principalmente a fomentar la amistad entre los hombres”.³⁸ A ordem da justiça instituída pela lei está voltada à realização da amizade. Como só sabe aplicar a lei quem conhece e quer o fim da lei, conclui-se que somente aquele que se coloca em um horizonte de amizade é capaz de identificar o caso da lei. O conceito de amizade adotado é aristotélico-tomista: amizade é a relação de reciprocidade derivada do reconhecimento do outro como outro eu. Entendida deste modo, a amizade é a mais importante das condições não proposicionais do conhecimento e da efetivação da justiça.³⁹

³⁷AQUINO, Tomás. **Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. (tradução: Ana Mallea). Navarra: Eunsa, 2000. p. 27.

³⁸A Lei humana visa principalmente a fomentar a amizade entre os homens (tradução nossa) Fonte: AQUINO, Tomás. **Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. (tradução: Ana Mallea). Navarra: Eunsa, 2000. p. 27.

³⁹Cf. BARZOTO, Luiz Fernando. **Amizade e Justiça**. Anais do VI Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico, PUCRS – Porto Alegre, 2005.

Devo ao outro o que considero que ele deve a mim. A reciprocidade entre as pessoas é a fonte dos direitos e deveres iguais. Limitar a fraternidade em relação aos outros é limitá-la em relação a si. Ao restringir o âmbito daqueles que eu reconheço como pessoas, diminui o espaço no qual posso ser reconhecido como pessoa, uma vez que somente pessoas podem reconhecer outras pessoas.⁴⁰ A fraternidade é a virtude que torna o ser humano capaz de reconhecer o outro.

1.3. O HUMANISMO INTEGRAL

De acordo com Maritain o homem se constitui como indivíduo e pessoa; enquanto o indivíduo significa a matéria (corpo) e suas necessidades, a pessoa humana significa a liberdade, os direitos, pois não é parte de um todo, mas é o próprio todo, ou seja, um todo, uma alma que existe pela inteligência e a vontade. Assim, os conceitos: indivíduo e pessoa compõem o homem, não podendo existir separados; pois justamente isso é o que possibilita o reconhecimento de valores num sentido pluralista e democrático.⁴¹

Maritain propõe como sendo uma resposta aos modelos totalitários o que ele denomina de “humanismo integral”. Tal filosofia consiste em reconhecer o homem como detentor de uma dignidade. O foco do estudo de Maritain é esboçar condições necessárias para tornar a pessoa mais humana em todos os sentidos, reconhecendo uma riqueza interior e proporcionando-lhe uma nova visão de mundo em uma sociedade pluralista e vitalmente

⁴⁰Cf. BARZOTTO, Luiz Fernando. **Os Direitos Humanos como direitos subjetivos:** da dogmática jurídica a ética. Porto Alegre/RS. Direito e Justiça. 2005, p. 109.

⁴¹Cf. MARITAIN, Jacques. **A Filosofia Moral.** Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1964. p. 56.

democrática com princípios cristãos.⁴² A isto denominou-se humanismo personalista.

Esboçar um modelo de sociedade em que a pessoa nem exista totalmente em prol do Estado, sendo por ele sufocado, nem uma que viva adversa ao Estado, sendo soberana de si própria, mas uma na qual o Estado existe totalmente para a pessoa, mas esta também existe, em parte, para o Estado. A pessoa deve ser sujeito de deveres (civismo) e de direitos (cidadania). Este conjunto de esforços teve o intuito de fazer Maritain procurar um ideal de pessoa humana fundamentando em uma concepção de homem que pairasse acima dessas contingências políticas. Esse seria o lugar adequado do essencialismo filosófico onde se encontraria, em toda a sua pureza, o conceito de pessoa e sua aspiração por uma justiça. Francisco de Araújo Santos nos ensina que em outras passagens, tanto do Humanismo Integral como de escritos anteriores, Maritain faz remontar o materialismo totalitário do marxismo ao materialismo individualista do capitalismo. O marxismo seria, assim, a doutrina que teria levado o materialismo burguês às suas últimas consequências. Percebe-se, pois, que Maritain condena, de um lado, o marxismo, de outro, o fascismo, e, enfim, condena, também o capitalismo. Propõe como elemento da nova sociedade, modificada pelo espírito do cristianismo.⁴³

Segundo a filosofia social e a política implícita no humanismo integral, para nosso atual regime de cultura, transformações radicais, digamos, para empregar analogicamente o vocabulário, uma transformação substancial. E não exige essa transformação somente a instauração de novas estruturas sociais e de um regime novo de vida social que suceda tanto o capitalismo como o comunismo e consubstancialmente, seja uma subida das forças de fé,

⁴²Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1941. p. 38.

⁴³Cf. SANTOS, Francisco de Araujo. **Humanismo de Maritain no Brasil de hoje**. São Paulo/SP, edições Loyola, 2000, p. 90.

de inteligência e de amor brotadas das fontes interiores da alma, um progresso na descoberta do mundo das realidades espirituais. Nessa condição somente, poderá o homem verdadeiramente ir mais avante nas profundezas de sua natureza, sem mutilá-la nem desfigurá-la.⁴⁴

Em relação ao humanismo integral, é preciso mudar o homem, quer dizer, no sentido cristão, o que importa é fazer desaparecer o “homem velho” e dar lugar ao “homem novo”, que irá se formar lentamente, na história do gênero humano como em cada um de nós, até a plenitude dos tempos, e em quem se efetuam os votos mais profundos de nossa essência. Exige, contudo, essa transformação, de um lado, que se respeitem as exigências da natureza humana, e o primado de valores transcendentais que permitem a renovação e de outro lado, que se compreenda qual modificação não é obra do homem sozinho, mas de Deus, e do homem com Ele.⁴⁵ Poderemos melhor compreender o Humanismo Integral a partir da análise de suas categorias: o bem comum, a justiça, a liberdade, o existir.

1. 3.1. A EXISTÊNCIA E O EXISTIR

Na obra *Breve Tratado acerca da Existência e do Existente*, Maritain nos traz ideias e apontamentos acerca do Ser, sua essência, existência, contribuição esta que é muito rica e válida não só para o presente ensaio, mas para uma compreensão mais ampla do humanismo de Maritain.

Mas esse conceito de existência e do existir não é e não pode ser separado do conceito absolutamente primeiro do Ser (o que é, o que existe, o que tem como ato de existir), precisamente porque a afirmação da existência, o

⁴⁴Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1941. p. 87.

⁴⁵Cf. MARITAIN, Jacques. **Por um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP. Editora: Paulus. 1999. p. 28.

juízo, que do seu conteúdo, é da composição de um sujeito com a existência, a afirmação de que uma coisa existe. É o conceito do ser (o que existe ou pode existir) o que na ordem da percepção ideativa, corresponde adequadamente a esta afirmação na ordem do juízo.⁴⁶

Maritain entende que no instante que o sentido se apodera de um sensível existente, o conceito de ser e do juízo – este Ser existe – que mutuamente se condicionam, surge a vez da inteligência. Sendo este é que é o primeiro de nossos conceitos, a inteligência metafísica percebe o ser em toda a sua amplitude analógica e sua liberdade frente às condições empíricas. E partindo dessa noção cuja fecundidade é inesgotável, a metafísica formula as primeiras divisões do Ser e os primeiros princípios, o princípio da identidade tem um significado não somente essencial ou copulativo – todo o ser é o que existe – senão também e sobre todo existencial.⁴⁷

Maritain, na sua leitura sobre o Ser, afirma que não se pode separar o conceito de existência do conceito de essência: a existência é sempre a existência de alguma coisa, da capacidade de existir. A noção mesma de essência significa uma relação a esse, por essa razão podemos muito bem dizer que a existência é a fonte primeira da inteligibilidade.⁴⁸

Maritain invoca Santo Tomás, cujo mesmo ensina que somente os seres individuais exercem o ato de existir. À medida que vamos subindo os degraus mais elevados na escala dos seres, vamos encontrando sujeitos de existência a supostos cada vez mais ricos em complexidade interior, cuja individualidade está mais e mais concentrada e integrada, e cuja ação manifesta uma

⁴⁶Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.p. 33.

⁴⁷Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.p. 36.

⁴⁸Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.p. 38.

espontaneidade cada vez mais perfeita, desde a simples atividade dos corpos não viventes até a atividade imanente em menor escala com a vida vegetativa, francamente imanente da vida sensitiva e perfeitamente imanente da vida intelectual.⁴⁹ E esse privilegiado do sujeito – o eu pensante – é para si mesmo, não objeto, senão sujeito, na media de todos os sujeitos que conhece como objetos é o único sujeito conhecido como sujeito. Assim, nos encontramos frente da subjetividade.⁵⁰

Mas a intuição da subjetividade é uma intuição existencial, que nenhuma essência nos dá. O que todos nos somos, sabemos por nossos fenômenos e por nossas operações e pelo fluir de nossa consciência. A subjetividade, como tal, escapa por definição a todo o que conhecemos de nós mesmos.⁵¹

Eu sou conhecido por Deus. Ele me conhece, este é o último detalhe como sujeito. Estou presente a Ele em minha mesma subjetividade, e para conhecer-me não tem necessidade de objetivar-me. E assim é nesse único caso, o homem é conhecido não como objeto, mas como sujeito, em toda sua profundidade e em todas as esferas da subjetividade. Somente Deus me conhece assim. Quanto mais conheço minha subjetividade, tanto mais ela me resta obscura. Se eu não for reconhecido por Deus, nada me conheceria, nada conheceria da minha verdade, em minha própria existência, nada me conheceria a mim como sujeito.⁵²

O sujeito, a pessoa, possui uma essência, uma estrutura essencial; ele é uma substância dotada de propriedade, e que padece e trabalha por meio de

⁴⁹Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.p. 39.

⁵⁰Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.p. 43.

⁵¹Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.p. 44.

⁵²Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.p. 44.

suas faculdades em potências. A pessoa é uma substância que tem uma alma espiritual, e que vive uma vida não somente biológica e instintiva, mas também intelectual e voluntária. Maritain acredita que é um erro grave crer que a subjetividade não está dotada de uma estrutura inteligível.⁵³ Ignoram assim mesmo, porque a análise no que consiste a vida própria da inteligência e da vida própria à vontade. Não vem sendo o espírito é o que faz com que o homem passe de umbral da independência propriamente dita e da própria interioridade, a subjetividade da pessoa exige, com seu mais íntimo privilégio, as comunicações da inteligência e do amor. Tampouco vêem que antes do exercício da liberdade para esta, seja a necessidade mais absoluta da pessoa de se comunicar com o outro mediante união da inteligência e com os outros mediante a união afetiva. Essa subjetividade, a que esses filósofos se referem, não é um eu, posto que é de qualidade inteiramente fenomenal.⁵⁴

1. 3.2. A JUSTIÇA

A Justiça e o direito sempre foram duas palavras que caminham lado a lado. Hans Kelsen⁵⁵, um dos maiores expoentes do direito dos últimos tempos, na sua tentativa de validar o direito, do seu significado, separou o direito da ideia de justiça e, ainda, definiu um critério político, pois a tendência a identificar o direito e justiça é a tendência a justificar uma dada ordem social, portanto não é susceptível de determinação científica. Reprovou o princípio do direito natural *suum cuique tribuere*, por ser uma fórmula vazia, por não haver determinado o que seja o seu de cada um.

Na concepção justiniana “justiça é dar a cada um o que lhe pertence”. São os romanos que nos dizem: *ius suum cuique tribuere*. Para os romanistas,

⁵³Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.p. 53.

⁵⁴Cf. MARITAIN, Jacques. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982. p 61.

⁵⁵Cf. KELSEN, Hans. **Teoria generale del diritto e dello Stato**. Milano: 1994, p. 9-10.

o seu e o seu direito são termos equivalentes, o direito de cada um é o seu. E o seu é uma pessoa ou alguém que se está se atribuindo a coisa repartida.

Para Maritain, Justiça é cada ser humano ser respeitado em sua dignidade. A dignidade é um valor natural (da natureza humana) e não positivo; a dignidade é devida ao outro por ele mesmo, por sua condição de ser humano e não por atribuição do direito positivo; é o direito positivo, para Maritain, que deve se adaptar para reconhecer o valor da dignidade humana como algo primeiro que funda o sentido do direito e da justiça. É nesse sentido que difere-se a ideia de justiça em Maritain para com Kelsen.

Constitui a dignidade um valor universal, não obstante as diversidades socioculturais dos povos. A despeito de todas as suas diferenças físicas, intelectuais, psicológicas, as pessoas são detentoras de igual dignidade. Embora diferentes em sua individualidade, apresentam, pela sua humana condição, as mesmas necessidades e faculdades vitais.⁵⁶ A dignidade é composta por um conjunto de *direitos existenciais* compartilhados por todos os homens, em igual proporção. Tudo isso no sentido que os direitos são inerentes à existência humana, uma vez que são necessários para viver sua dignidade fundamental. A titularidade dos direitos existenciais, porque decorre da própria condição humana, independe até da capacidade da pessoa de se relacionar, expressar, comunicar, criar, sentir. Dispensa a autoconsciência ou a compreensão da própria existência, porque “um homem continua sendo homem mesmo quando cessa de funcionar normalmente.”⁵⁷ Aqui uma pequena reflexão de que os direitos existenciais, matizado no sentido de Maritain, são aqueles intrínsecos a pessoa humana e constituem a premissa primeira para que a pessoa possa viver sua dignidade.

⁵⁶Cf. DALLARI, Dalmo de Abreu. **Direitos Humanos e Cidadania**, São Paulo/SP, Editora: USP, 2002, p. 8.

⁵⁷Cf. DALLARI, Dalmo de Abreu. **Direitos Humanos e Cidadania**, 2002, p. 120.

Para Maritain a justiça seria uma conscientização de verdades cristãs em moldes não violentos.⁵⁸ Ela estaria a serviço da proteção da dignidade humana. Não é o mero consenso das maiorias que decide o que é justo, mas algo se torna justo quando defende e promove a dignidade humana. O humanismo, em Maritain, se torna a referência que valida a justiça e legitima o direito como justo. Percebe-se que Maritain não procura um conceito para o termo Justiça como os teóricos do direito o fazem, o que faz é buscar uma situação em que haveria justiça,

para Maritain há justiça lá onde há um humanismo cristão. Não há justiça onde impera um humanismo coletivista como o do marxismo, ou o do fascismo, mas também não há justiça onde impera o materialismo burguês ou capitalista.⁵⁹

O grande drama do mundo moderno foi ou é o fato de que inúmeras pessoas, na atual organização da moderna sociedade industrial, não têm seus direitos fundamentais de pessoas humanas respeitadas. A implementação de uma sociedade que possibilite essa repersonificação dos inúmeros proletários era a meta de Maritain. Podemos então afirmar que “Justiça para Maritain é aquele estado de coisas no qual cada ser humano tem os seus direitos de pessoa respeitados”.⁶⁰

Somente a partir de uma política de respeito mútuo, entre cada ser humano e do Estado para com estes, é que poderá haver justiça.

1. 3.3. O BEM COMUM

Considerando a sociedade humana, seu fim é o bem comum. Conceito chave da doutrina social tomista aprofundado por Maritain. Esse bem comum é diferente da simples soma dos bens individuais e superior aos interesses da

⁵⁸Cf. SANTOS, Francisco de Araujo. **O conceito de Justiça em Maritain**. VERITAS, Porto Alegre, V. 34, nº 131, setembro de 1988, p. 340.

⁵⁹SANTOS, Francisco de Araujo. **O conceito de Justiça em Maritain**. VERITAS, Porto Alegre, V. 34, nº 131, setembro de 1988, p. 345.

⁶⁰SANTOS, Francisco de Araujo. **O conceito de Justiça em Maritain**. VERITAS, Porto Alegre, V. 34, nº 131, setembro de 1988, p. 349.

pessoa como indivíduo, enquanto parte do todo social. Essencialmente, ele é a vida integra da humanidade reunida, de um todo composto de pessoas humanas, ou seja, ao mesmo tempo material e moral. A vida social é um todo cujas partes são em si mesmas outros todos, e é um organismo feito de liberdades, de seres que nascem livres. Sobre o bem comum, nos fala Maritain:

O bem comum da cidade não é nem a simples coleção dos bens privados, nem o bem próprio de um todo (tal como, por exemplo, a espécie em relação aos indivíduos ou como a colméia em relação as abelhas) que somente diz respeito a si próprio e sacrifica as partes em seu proveito: é a vida humana na multidão, de uma multidão de pessoas, isto é, de totalidade a um tempo carnis e espirituais, principalmente espirituais, embora lhes aconteça viver mais freqüentemente na carne que no espírito. O bem comum da cidade é a sua comunhão no bem viver; é; pois, comum a todo e às partes, quero dizer as partes como todas elas próprias, porquanto a noção mesma de pessoa significa totalidade; é comum ao todo e as partes, sobre as quais ele transborda e as quais devem tirar proveito dele.⁶¹

O verdadeiro fim da sociedade é o seu bem comum, o bem comum do corpo social, das pessoas humanas. Esse bem comum é a vida humana boa radicada no bem. Vale à pena ressaltar, dos escritos de Maritain, que o bem comum de determinado grupo humano é sua comunhão no bem viver. Comum ao todo e as partes, sob pena de ir contra a própria natureza, o bem comum exige o reconhecimento dos direitos fundamentais das pessoas e detém como valor principal a maior possibilidade de acesso das pessoas à liberdade intrínseca de cada um de se expandir e evoluir, bem como as manifestações do bem. Surge então como tarefa do bem comum, a redistribuição as pessoas no auxílio no seu desenvolvimento.⁶²

Outro aspecto não menos importante sobre o bem comum é o estabelecimento da autoridade para que o bem comum haja. Para que o bem comum esteja ao alcance de todos é necessário que a autoridade conduza as

⁶¹MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 20.

⁶²Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 24.

pessoas em direção a este. Essa autoridade, investida de poder pelo próprio povo, portanto, legítima, está apta e deve visar o bem de todos.

A realização do bem comum constitui a própria razão de ser dos poderes públicos, os quais devem promovê-lo de tal modo que, ao mesmo tempo, respeitem seus elementos essenciais e adaptem suas exigências as condições históricas atuais. Um aspecto fundamental do bem comum deve ser acrescido às características étnicas que cada povo tem. A pessoa humana deve ser o foco central do bem comum, com toda a sua cultura, já que com ele existe uma relação essencial com a própria natureza humana. Isso vai ao encontro a seguinte conclusão: o bem comum consiste, sobretudo, no respeito aos direitos e deveres da pessoa humana, o poder público, suas autoridades legitimamente reconhecidas, devem empenhar-se na garantia desses direitos.

1. 3.4. A LIBERDADE

A pessoa é um ser livre. É um ser consciente, racional e livre e, justamente, por assim ser, que se distingue dos demais animais. Este conjunto é que caracteriza a pessoa humana, e resulta em uma igualdade essencial para todos os seres humanos, independentemente de credo, cultura ou condição econômica.⁶³

A liberdade é outro pilar do humanismo integral. É a liberdade, em sua concepção mais ampla, que permite ao homem exercer plenamente os seus direitos existenciais. O homem necessita de liberdade interior, para sonhar, realizar suas escolhas, elaborar planos e projetos de vida, refletir, ponderar, manifestar suas opiniões. Por isso, a censura constitui um grave ataque à dignidade humana. Isso não quer dizer que o homem seja livre para ofender a honra alheia, expor a vida privada de outrem ou para incitar abertamente à prática de delitos. A liberdade encontra limites em outros direitos integrantes da

⁶³Cf. POZZOLI, Laffayette. **Maritain e o Direito**. São Paulo/SP. Editora: Loyola, 2001, p. 69.

personalidade humana, tais como: a honra, a intimidade, a imagem. Liberdade exige responsabilidade, porque sem ela constitui simples capricho. O exercício da liberdade em toda a sua plenitude pressupõe a existência de condições mínimas. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, já em seu art. 1º, põe em destaque os dois pilares da dignidade humana: “Todas as pessoas nascem ‘livres e iguais em dignidade’ e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.”

Ao tratar do tema “liberdade”, Maritain nos faz uma alerta que possui vários sentidos a referida palavra.⁶⁴ E já afirma de início que a liberdade que mais interessa ao homem e a humanidade é a liberdade espontânea, pois esta necessita ser conquistada.⁶⁵ E é desta que nos ocuparemos nesse ponto.

A liberdade espontânea ou de autonomia consiste em uma ausência de coerção.⁶⁶ É preciso haver a falta de opressão para que a pessoa possa usar da liberdade que possui. E assim sendo, é válida a lição de Julio Plaza, presidente do Instituto Jacques Maritain da Argentina, que nos afirma:

A exigência da liberdade é absolutamente central no pensamento de Maritain, e ela não se inclui somente a liberdade política do cidadão, senão também a radical liberdade do homem frente a si mesmo, a seu próprio destino e a Deus; de cumprir-se segundo a sua própria linha ontológica ou de negar-se, de crescer na verdade e no bem, ou trabalhar o mal. A raiz da liberdade pessoal se assenta sobre o caráter racional da pessoa e a capacidade de escolher livre e voluntariamente, mas ela não é uma condição, e não é um fim, nem o conteúdo último da verdadeira liberdade. Se a liberdade se limita ao livre arbítrio, a sociedade política se reduz a uma associação. O livre arbítrio é para os homens por meio de adquirir a liberdade de elevar-se aos valores superiores da existência, que o objetivo da liberdade autêntica. Mas como ser somente um meio, o livre arbítrio é

⁶⁴Cf. MARITAIN, Jacques. **De Bérson a Santo Tomás**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1946. p. 141.

⁶⁵Cf. MARITAIN, Jacques. **De Bérson a Santo Tomás**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1946. p. 142.

⁶⁶Cf. MARITAIN, Jacques. **De Bérson a Santo Tomás**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1946. p. 143.

indispensável para que o homem possa vencer as nuances que o rodeia. É um elemento inicial e da natureza do homem.⁶⁷

Ao travar o debate sobre liberdade, Maritain defronta-se com o ideal de liberdade arquitetado por Marx. Por advogar em prol de um “humanismo” socialista ateu, Marx reduzia a liberdade do homem a uma simples energia vital.⁶⁸ Acreditava que para conquistar a liberdade era necessário se libertar de Deus.

As aspirações naturais da pessoa humana para a sua liberdade de expansão e uma independência política e social que a libertará cada vez mais de uma natureza material é a verdadeira conquista e promoção da liberdade, e só assim a liberdade estaria em consonância com a verdade.⁶⁹

1.4. O HUMANISMO DE MARITAIN E O PERSONALISMO DE MOUNIER

Entendemos ser prudente de nossa parte realizarmos um diálogo com outro expoente filosófico do personalismo, Emmanuel Mounier. Tudo isso para contribuir e enriquecer não só a leitura, mas também este trabalho. Até mesmo porque Maritain e Mounier foram contemporâneos e até mesmo amigos, ao menos por um período.⁷⁰ O humanismo proposto pelos dois autores tem uma

⁶⁷PLAZA, Julio. **Reflexion sobre la ley natural en Jacques Maritain**. Fonte: Anais do VII Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico – PUCRS – Porto Alegre, 2008. Tradução nossa.

⁶⁸MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1941.p. 125.

⁶⁹Em sintonia com o pensamento do Humanismo integral de Maritain, Joseph Ratzinger afirma que: “É falsa uma compreensão da liberdade que tende a considerar a liberação exclusivamente como a anulação cada vez mais total das normas e uma constante ampliação das liberdades individuais como ponto de emancipação de toda a ordem. Para não conduzir ao engano e a autodestruição, a liberdade deve estar orientada pela verdade, é dizer pelo que realmente somos, e deve corresponder com nosso ser” (RATZINGER, Joseph. **Fé, verdade e tolerância**. São Paulo/SP, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência. 2007. p. 231).

⁷⁰Houve uma ruptura entre ambos nos idos de 1936, em virtude de um artigo escrito por Mounier, na sua revista *Esprit*, criticando uma obra de Maritain. Fonte: PAPANI, Roberto, org. Milano: Massimo, 1978; p.131-133.

sintonia essencial, com peculiaridades próprias, porém é a procura de conceitualizar um humanismo social e cristão que correlaciona a obra e o pensamento dos dois autores. A importância vital de suscitar Mounier se dá pelo fato de que, assim como Maritain, Mounier defendeu um humanismo personalista cristão, visando unicamente à promoção e a proteção integral da pessoa humana. Em muitos momentos é possível perceber que as ideias e o discurso de ambos são idênticas.

Vivendo em toda sua plenitude de experiência existencial, de pessoa situada no mundo e com outras pessoas, Mounier, assim como Maritain, busca atitude que lhe é própria nas linhas do universo pessoal, tendo consciência de que a França passa por uma crise, um mal que era ao mesmo tempo econômico e moral, ele propõe uma revolução personalista e comunitária, com bases na fé cristã e não dispensando o poder da ação humana baseado também na vontade pessoal.⁷¹

Nesse contexto, Mounier coloca a ideia central do personalismo, sendo a ideia de pessoa e todo seu universo, ou seja, na sua inviolabilidade, criatividade, liberdade e responsabilidade de pessoa, situada e protagonista da história e constitutiva da comunidade. Mounier propõe “uma civilização personalista, sendo uma civilização cujas estruturas e espíritos estão orientados para a realização da pessoa que é cada um dos indivíduos que a compõe”.⁷² Dessa forma, diferente da soma dos interesses individuais e sim superiores aos interesses do indivíduo.

Essa civilização, acima dos interesses materiais, “ela tem, todavia, por fim último, por cada pessoa em estado de poder viver como pessoa, quer dizer, em estado de poder atingir um máximo de iniciativa, de responsabilidade, de

⁷¹Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 14.

⁷²MOUNIER, Emmanuel. **O Personalismo**. São Paulo/SP, Editora: Centauro, 2004. p. 83.

vida espiritual”.⁷³ O movimento personalista que nasce em torno da *Esprit*(revista de Mounier) e seus colaboradores nasceu precisamente para contrapor à ameaça contra a pessoa e contra os valores pessoais de todos esses processos de coletivização, nos quais a originalidade, a personalidade, são um luxo por demais custoso e cujos indivíduos se abandonam ao anonimato e à irresponsabilidade.⁷⁴ O personalismo faz algumas objeções que é preciso perceber que há pessoas que são “cegas”, à pessoa, outras cegas à pintura ou até surdas à música, porém Mounier insiste que são cegas com uma quantidade de responsabilidade pela sua cegueira. “A vida pessoal é, com efeito, uma conquista oferecida a todos, e não uma experiência privilegiada, pelo menos acima de um certo nível de miséria”.⁷⁵ Não se dispensam a responsabilidade da pessoa no seu agir e seu ato de contribuição na realização da história. A essa exigência de conquista citada a cima seja uma experiência fundamental, o personalismo acrescenta um juízo de valor, um ato de fé: a afirmação do valor absoluto da pessoa humana.⁷⁶

Não dizemos absoluto no sentido da pessoa do homem e não confundimos o absoluto da pessoa humana com o absoluto do indivíduo biológico ou jurídico, a pessoa é um absoluto em relação a toda outra realidade material ou social.⁷⁷ O personalismo defende que “a pessoa é um absoluto em comparação com qualquer outra pessoa humana”.⁷⁸ Neste a pessoa não pode ser considerada como parte de um todo. Mas é um todo, com o todo, com o outro, com a comunidade. Eu sou, na medida em que contribuo para o outro

⁷³MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 83.

⁷⁴Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva. p. 25.

⁷⁵MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 85.

⁷⁶Cf. MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 88.

⁷⁷Cf. MOUNIER, Emmanuel. **O Personalismo**. São Paulo/SP, Editora: Centauro, 2004. p. 39.

⁷⁸MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 89.

ser, mais pessoa, num gesto sempre de expor para o outro. O personalismo de Mounier, como o de Maritain, explica-se na história pela forte atuação pessoal diante do contexto sociopolítico existente de seu tempo. E ele nunca assumiu a fria atitude de filósofo profissional, pois não se encontra nele um sistema elaborado pronto de uma filosofia, no sentido tradicional do sistema. Ele se preocupa muito mais em testemunhar como profeta e provocar, despertar, um comportamento e uma ação enquanto tal nos seus contemporâneos. Sua vida, sem dúvida, foi o melhor testemunho de seu pensamento personalista. O personalismo de Mounier apresenta-se como uma reação de defesa contra toda atitude negadora da pessoa humana, quer seja o desconhecimento do homem real pelo pensamento, quer se trate de seu esmagamento pelas estruturas políticas sociais ou econômicas⁷⁹. Esse foi o empenho e objetivo também de sua revista desde sua fundação. Mounier, como em Maritain, firma o primado da pessoa em toda sua dimensão; escreve:

Todo aparelho legal, político, social ou econômico não tem outra missão última senão assegurar primeiro às pessoas em formação a zona de isolamento, de proteção, de jogo e de lazer que lhes permita reconhecer em plena liberdade espiritual essa vocação: em seguida, ajudá-las sem constrangimento, a libertarem-se dos conformismos e dos erros de ajustamento; finalmente, proporcionar-lhes, pela coordenação do organismo social e econômico, os meios materiais necessários para dar a esta vocação o seu máximo de fecundidade.⁸⁰

Dessa forma que o organismo social e político devem atuar dentro das perspectivas do pensamento personalista, deve estar a serviço da pessoa em prol da construção engajadora da sua existência. Mounier defendia e dizia que o personalismo é uma filosofia, e não apenas uma atitude.⁸¹ Lembramos que a existência de pessoas livres e criadoras impossibilita e afasta qualquer sistematização definitiva.

⁷⁹Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974, p. 38.

⁸⁰MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Moraes, 1967, p. 94.

⁸¹Cf. MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Moraes, 1967. p. 99.

Mounier como Maritain, ressaltará pontos peculiares do personalismo cristão e seu valor coerente com sua base de seu pensar, e defende que o personalismo cristão tem diante de si uma tarefa considerável em pedagogia cristã: refazer uma arte de pensar e uma arte de persuadir que restituam ao tratado como ao sermão essa sondagem do real, esse enfoque direto de que os manuais de filosofias.⁸²

E continua: “É certo que o personalismo cristão tem parcela mais bela que um personalismo não cristão para definir o que – mesmo no plano natural – é tendência de superação da natureza e orientação no sentido de Deus”.⁸³ Contudo, vemos traços de suas raízes dum autêntico católico não parado mais pronto a contribuir. Conforme Mounier, o personalismo deve ser uma filosofia que vele pela união de todas as pessoas, não fazendo acepções de raças ou algo semelhante, entende ele que o personalismo conta com uma de suas ideias chaves a afirmação da unidade da humanidade no espaço e no tempo, ideia pressentida por algumas escolas do fim da antiguidade, e afirmada pela tradição judaico-cristã. Segundo Mounier, para o cristão, não há nem cidadão nem bárbaro, nem senhor nem escravo, nem judeu nem pagão, nem branco nem negro, nem amarelos, mas todos são criados à imagem de Deus e todos chamados à salvação em Jesus Cristo.⁸⁴

O Humanismo de Maritain tem seu paralelo no personalismo de Mounier, pois ambos os autores defendem a pessoa humana, a sua liberdade, a sua dignidade e o mais importante, enxergam nela um sujeito de direitos e deveres, o qual não pode ser utilizado como meio, tampouco ser sufocado por um regime de governo que a aprisione, pelo contrário, ambas as bandeiras

⁸²Cf. MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 170.

⁸³MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 174.

⁸⁴Cf. MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 78.

levantadas por Maritain e Mounier são no sentido de promover e defender a integridade e a dignidade de todos os homens e o homem todo.

Para o personalismo de Mounier a liberdade não é imposta ao homem como uma condenação. É ela como possibilidade de desabrochamento, leva a descentrar o indivíduo para abri-lo ao mundo das pessoas, no qual ele irá encontrar-se, e só então, elevar-se a seu ser autêntico.⁸⁵ A filosofia de Mounier não é algo fechado, acabada, mas aberta a receber contribuição de outras filosofias que possam estar presentes no cenário filosófico contemporâneo. Dessa forma, escreve:

O valor da filosofia de Emmanuel Mounier coloca-se para nós de forma não absolutizada nem peremptória [...], mas num vivo diálogo por ele estabelecido com o mundo, mundo que assumiu as bem particulares coordenadas duma época e dum lugar, entre os quais seu pensamento se precisaria.⁸⁶

Dessa forma, o personalismo é uma forma de esperança sobre a situação de crise que agredia a sociedade capitalista francesa que sem um referencial norteador estava perdida e sem direção. A filosofia de Mounier propunha um caminho que ressalta o valor da pessoa e que a Europa tinha de descobrir. Uma direção para uma comunidade de pessoas engajadas na sociedade e situadas na história. Em que, aos poucos, deveria trilhar para um socialismo sobre parâmetros de larga escala para dimensões totais da pessoa.⁸⁷

É muito importante destacar essa grande aproximação do pensamento de Mounier ao pensamento de Maritain, principalmente no trato com um estudo da pessoa humana. Ambos os autores vivenciaram um período de aviltamento contra a dignidade do homem, apontaram que o Estado Totalitário fazia uma

⁸⁵Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 75.

⁸⁶SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 15.

⁸⁷Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 143.

“leitura” errônea da pessoa humana e realizaram uma contribuição filosófica fundamental, tanto para a primeira metade do século XX, quanto para este século e, tanto Maritain, como Mounier, possuem uma visão muito ampla da forma a ver todas as suas possibilidades, a pessoa é possuidora de um valor indefinido e transcendental, logo ela não pode ser um objeto de definição ou conhecimento acabado terminado; definir a pessoa é esvaziá-la de sua grandeza real. Ela é o que pode ser chamada de indefinível.

Nessa base é que Mounier, como Maritain, vão construindo uma nova posição em relação a outros pensadores em defesa da pessoa.⁸⁸ A pessoa no seu conjunto de relações consigo mesmo e com o outro, com a comunidade se constrói a cada dia a cada nova experiência, a cada desafio que a existência humana está sujeita em todo o seu existir, a pessoa inserida na história, a qual fugir sem construir sua parcela é impossível, do contrário ela se perde.⁸⁹ Na filosofia de Mounier, como a de Maritain, seu ponto de partida é a existência de pessoa livre criadora, criativa, responsável, sujeito único, impossível de substituir; a pessoa não é um simples objeto, nem pode ser reduzida a um limitado e pobre conceito. O real é muito mais rico do que a fraca ideia que nós fazemos dele.

Escreve Mounier,

A pessoa não é uma coisa que se pode encontrar no fundo das análises, ou uma combinação definível de aspectos. Se fosse uma súmula, poderia ser inventariada: mas é, exatamente, o não inventariável. Inventariável, poderia ser determinada; mas é, exatamente o centro da liberdade [...].⁹⁰

A pessoa é algo que mergulha suas raízes no mundo material e encarnada, incorporada na existência e não um mero espectador, e esta

⁸⁸Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 102.

⁸⁹Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 102.

⁹⁰MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 84.

mesma têm condições de firmar-se, tomando consciência de suas cadeias e de suas potencialidades inesgotáveis, esforçando-se. A pessoa encontra-se além do tempo, é como que uma unidade dada não constituída ou uma presença que não se encontra sob o olhar. Os seus recursos são indefiníveis, não podendo expressar o que de fato é. O que se pode dizer da pessoa, é que ela é o volume total do Homem.

Na defesa da construção de um Humanismo personalista Cristão, ambos os autores defendem que a distinção se dá pelo fato de que a pessoa pode elevar-se acima das outras criaturas, inserindo-se em um mundo superior. É bem verdade que o ser humano é um membro da natureza, mas encontra-se além dela. O ser humano detém, intrinsecamente, uma vida espiritual independente de tudo o que é corpóreo, a vida espiritual representa o grau mais elevado da vida, pois, transcendendo a vida material, vai além de tudo o que é captado pelos sentidos. A pessoa humana não conhece somente o mundo exterior, mas percebe também as modificações que se operam dentro de si mesma, e alguma coisa que, não obstante a essas contínuas modificações, sempre permanecem a mesma.⁹¹

Mounier nunca se cansará de dizer que a pessoa não é um objeto, a pessoa é o indivíduo consciente de si próprio, senhor de seus atos, capaz de se doar a outrem, manifestando experiência de vida e sem se esvaziar, mas pelo contrário, recebendo contribuição do outro construindo-se a pessoa não é o mais maravilhoso objeto do mundo, objeto que conhecemos de fora como todos os outros. Mounier dirá que todo esse universo não se esvazia, “mas sendo os recursos da pessoa indefinidos, nada do que exprime a esgota, nada do que a condiciona a escraviza”.⁹² A pessoa:

Não deve ser confundida com a alma, o eu consciência: um escravo, por exemplo: é todas as coisas (possui o que o homem biológico

⁹¹Cf. MARITAIN, Jacques. **Filosofia Moral**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1964. p. 96.

⁹²MOUNIER, Emmanuel. **O Personalismo**. São Paulo/SP, Editora: Centauro, 2004.p. 19.

possui), mas não é uma pessoa porque não tem possibilidade de agir sobre o próprio corpo e um elemento de seu mundo escapa-lhe.⁹³

É algo incompleto, ela não tem liberdade; falta o que é natural dela. A pessoa, posta em presença de si mesma, consciente, por seu poder de reflexão, torna -se responsável por si própria e pela tarefa de continuar, levar a diante o impulso que a levou a ser, dando uma resposta por meio de seu engajamento. Explica Mounier: a que a palavra engajamento contém um significado duplo e corresponde, tanto àquele de um homem que tivesse embarcado em um destino que não foi de sua escolha quanto àquele, incomparavelmente superior, de um homem que tivesse "engajado" através de uma iniciativa plenamente livre.⁹⁴

Mounier, assim como Maritain, faz lembrar que a pessoa não deve se deixar alienar em consequência do peso da matéria. E não mais sendo animada pelo espírito, mas pelo jogo das estruturas políticas ou econômicas. Essa conduta da pessoa é regredir à semelhança do espírito burguês (do pós II Guerra na França), e leva a pessoa perder-se. A pessoa está comprometida, engajada na transformação do mundo, condição de sua própria transformação, é responsável.⁹⁵ Dizia Mounier que o homem que acredita nas suas possibilidades de ação "vê exaltar-se quase ao infinito, diante de si, a grandeza de suas responsabilidades".⁹⁶ Como vemos, Mounier vê na pessoa um valor transcendental, não definido, sua voz não se calou em toda sua vida fecunda, em defesa da pessoa, diante de qualquer meio que pudesse impedir o direito

⁹³ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo. Editora: Mestre. Jou, 1970. p. 732.

⁹⁴Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 45.

⁹⁵Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 69.

⁹⁶MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Moraes, 1967. p. 52.

de ser pessoa, diante das estruturas, “outros querem fazer das pessoas objetos manejáveis e utilizáveis, quer sejam, para o filantropo, os pobres, quer, para o político, os eleitores; para este, os filhos, para aquele, os operários”.⁹⁷ Estas concepções de pessoas objetos não leva ao mundo existencial melhor, “o primeiro ato da pessoa deve ser, pois, a criação com outros duma sociedade de pessoas, cujas estruturas, costumes, sentimentos e até instituições estejam marcadas pela sua natureza de pessoa”.⁹⁸ A pessoa é algo capaz de descentrar-se para tornar-se disponível ao outro, esvazia-se de todo egocentrismo, narcisismo, etc.

Dessa atitude, dessa tomada de consciência, a pessoa se lança para desenvolver sua vocação, como descreve Mounier:

O desenvolvimento da pessoa implica como condição interior um despojamento de si de seus bens que despolariza o egocentrismo. A pessoa só se encontra quando se perde. A sua fortuna é o que lhe fica quando se despojou de tudo o que tinha – o que lhe fica à hora da morte.⁹⁹

Esse despojamento me torna uma pessoa centrada na minha existência viva, à realidade que me rodeia. Mounier fala da função do Estado, fazendo a seguinte observação:

a pessoa deve ser protegida contra todos abusos de poder, e que todo poder não controlado tende para o abuso. Esta proteção exige

⁹⁷MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 60.

⁹⁸MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. P. 65.

⁹⁹MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 91.

um estatuto público da pessoa e uma limitação constitucional dos poderes do Estado.¹⁰⁰

O poder deve ser e estar baseado no respeito à pessoa, de forma a promover a sua dignidade.¹⁰¹

Para Mounier, de nada adianta apenas estudar o conceito de pessoa, base de moral, base das ciências morais, se estiver repleto de um valor equivalente ao do animal. Faz-se necessário analisar que o valor absoluto da pessoa é, por essência inalienável, constituída desse valor, é inviável que exista uma civilização que não seja fundada sobre uma base de respeito à pessoa; a novidade de seu personalismo reside, no realismo humano, na tentativa de restabelecer uma ponte entre a pessoa e o mundo. Essa vivência implica decisões, e comporta uma margem de risco e momento de incerteza, mas é neste movimento, na escolha que a pessoa se constrói e se afirma. A decisão é criadora e ela é uma das fontes em que a pessoa avança e se forma. Dessa maneira somente a pessoa pode aceitar ou recusar, pode dizer sim ou não, isto é, somente ela tem o direito de escolher e de decidir no mais íntimo de sua Interioridade.¹⁰²

Os direitos do homem não dependem nem dos indivíduos, nem dos pais, e também não representa uma concessão da sociedade e do Estado: pertencem à natureza humana e são inerentes à pessoa em razão do ato criador do qual esta se origina. Entre esses direitos fundamentais é preciso

¹⁰⁰MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Morais, 1967. p. 195.

¹⁰¹Dessa promoção encontramos em João Paulo II a seguinte descrição: "Por ser a imagem de Deus, o indivíduo humano tem a dignidade de pessoa: ela não é apenas alguma coisa, mas alguém. É entrar em comunhão com outras pessoas, e é chamado, por graça, a uma aliança com seu criador, a oferecer-lhe uma resposta de fé e de amor que ninguém mais pode dar em seu lugar". O mesmo João Paulo II fala da inviolabilidade e do direito da pessoa, desde o momento que passa a existir até o último momento, a morte, e explica que os direitos inalienáveis da pessoa devem ser reconhecidos e respeitados pela sociedade civil e pela autoridade política (Fonte: PAULO II, João. **Catecismo da Igreja Católica**. Tradução: CNBB São Paulo: Vozes-Loyola, 1999. p. 588).

¹⁰²Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 122.

citar o direito à vida e à integridade física de todo ser humano, desde a concepção até a morte.¹⁰³

A vasta obra, tanto de Mounier, como em paralelo a de Maritain, defendeu nos temas mais diversos a pessoa. Ele, por um lado, admite que a pessoa não é pura e simplesmente, aquilo que se faz, mas traz consigo princípios determinados, a essência da pessoa é também uma tarefa a ser construída, pela ação responsável no tempo. A pessoa é também aquilo que ela se fizer.¹⁰⁴

1.5. HUMANISMO INTEGRAL E O TOTALITARISMO

O modelo social implementado na URSS, foi no entender de Maritain, um modelo totalitário. Maritain nos afirmar que o comunismo anuncia o homem como inteiro membro da sociedade que está inserido, tudo no Estado, nada contra o Estado e nada fora do Estado, por resposta o filósofo nos diz que a pessoa empenha-se não por inteiro na sociedade política, mas em parte.¹⁰⁵ E afirma:

O comunismo, porém, não é apenas um sistema econômico, é uma filosofia da vida fundada sobre uma rejeição coerente e absoluta da transcendência divina, uma ascética e uma mística do materialismo integral (...) o comunismo é uma catástrofe totalitária e ateísta da própria democracia e do seu impulso humanista (...).¹⁰⁶

¹⁰³Cf. PAULO II, João. **Catecismo da Igreja Católica**. Tradução: CNBB São Paulo: Vozes-Loyola, 1999. p. 592.

¹⁰⁴Cf. SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974. p. 130.

¹⁰⁵Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 27-28.

¹⁰⁶MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1957. p. 94.

A privação do livre arbítrio imposto pelos países do Leste europeu e o conseqüente divórcio do homem com Deus são as formas totalitárias combatidas e trabalhadas por Maritain e principalmente, a falta de liberdade dos homens e mulheres que habitavam por detrás da “cortina de ferro”.

Segundo Maritain, a pessoa humana empenha-se por inteiro na sociedade política, como parte dela, não, porém, em virtude de tudo que existe nela e de tudo o que lhe pertence. A pessoa é uma parte da comunidade política, há na pessoa valores e bens que não existem pelo Estado nem para o Estado, mas sim existem acima do Estado. Por sua vez, a sociedade política é destinada a desenvolver e propiciar condições de vida comum, primeiramente o bem, a paz e progressivamente a liberdade de cada pessoa. Mas fora justamente o que não ocorreu, o sistema totalitário aprisionou e sufocou a pessoa, utilizando-o a seu bel prazer, fazendo-o instrumento (meio) para atingir seus fins.

Maritain em todas as suas obras não esconde a fonte primeira de todos os seus questionamentos e respostas aos anseios levantados pelo mesmo: o homem como ser primeiro da criação feito a imagem e semelhança do seu Criador.

Apontamos logo de início que, segundo Maritain, um dos fatores que levaram o humanismo contemporâneo à beira de uma tragédia e distorção do seu real objetivo foi o marxismo, especificamente o modo como o mesmo foi implantado e ensinado na União Soviética, principalmente no período stalinista. E o que Maritain, com propriedade nos afirma:

(...) o comunismo se apresenta, tal como existe, antes de tudo o comunismo das repúblicas soviéticas, – é um sistema completo de doutrina e vida que pretende revelar ao homem o sentido de sua existência, responde a todas as questões fundamentais que coloca a vida, e manifesta uma potencialidade inigualada de envolvimento totalitário.¹⁰⁷

Manifesta preocupação com a proporção do comunismo e sua “proposta” alternativa de modo de vida e pensamento, a qual denomina de “religião ateísta”. A crise do humanismo, denunciada por Maritain, parte não só da crítica a um sistema teórico de pensamento, o marxismo, mas principalmente de um modelo social totalitário, União Soviética. Neste os elementos anti-humanistas do totalitarismo soviético, elencados por Maritain, envolvem a noção de sistema completo, de doutrina pelo qual se pretende, mais que um modelo político de governo, criar um sentido da existência. Nesse ponto o Estado soviético se outorgava o direito de padronizar os sujeitos através de uma ideologia, que será a ideologia do sistema ou um sistema como ideologia, um sistema totalitário. Para Maritain tal contradição desemboca inexoravelmente no totalitarismo. Isso é próprio dos regimes totalitários, em que existe por parte dos governantes, um movimento de alienação¹⁰⁸ para com a sociedade, convencendo a mesma de que, tanto o Estado, como aquele que o governa são a chave para a felicidade a vida boa que cada um aspira.

Fazendo um pequeno parênteses é mister trazer em questão que alguns doutrinadores¹⁰⁹, questionam se Stalin realmente entendeu e colocou em prática o verdadeiro sentido do marxismo. Tais questionamentos são levantados uma vez que a realização stalinista concreta do marxismo tinha

¹⁰⁷MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1941.p. 35.

¹⁰⁸Orwell, George, **A Revolução dos Bichos**, São Paulo/SP, Cia das Letras. A obra é uma sátira de Orwell contra a URSS, em especial ao regime de Stalin. De fato, são claras as referências: o despótico Napoleão (um porco) seria Stalin, o banido Bola-de-neve (também porco) seria Trotsky, e os eventos políticos – expurgos, instituição de um estado policial, deturpação tendenciosa da História – mimetizam os que estavam em curso na União Soviética. Mas o que chamamos a atenção é a alienação e o processo de tortura que os demais animais da fazenda eram submetidos.

¹⁰⁹Cf. NOGORE, Pedro Dalle, **Humanismos e anti-humanismos**. Petrópolis/RJ, Vozes, 1988. p. 96.

causado horrores e crimes inimagináveis, que foram revelados e trazidos ao conhecimento de todos no XX Congresso do Partido Comunista, em 1956.¹¹⁰

1.5.1. A ALIENAÇÃO TOTALITÁRIA

Entre os elementos que Maritain critica do totalitarismo soviético, é a alienação. A expressão alienação é de vasto uso na filosofia marxista. Para Marx a alienação é uma realidade histórica, universal e profunda, em miúdos, a historia é a história da alienação humana.¹¹¹ Alienação se refere à diminuição da capacidade dos indivíduos em pensar em agir por si próprio. É justamente esta interpretação marxista da alienação, a qual foi amplamente usada na URSS, que Maritain irá colecionar fortes críticas, principalmente por esta se apresentar como um grande obstáculo a promoção integral da pessoa humana e de travar a sua dignidade e impedir a sua realização.

Marx desenvolveu sua análise sobre a dinâmica do capitalismo, formulando um aspecto de natureza filosófica ao falar da "alienação", do "fetichismo da mercadoria" e da "reificação". O capitalismo produz a alienação do homem afastando-se de si mesmo e dos outros homens na medida em que seu corpo, seu espírito, e seus amigos lhe são afastados. Durante todo o dia são trabalhadores, porém não têm clareza do que fazem ao se depararem com as mercadorias produzidas.¹¹² As mercadorias não lhes aparecem como objetos feitos por eles, mas sim na forma de *mercadoria*, pois no mercado elas

¹¹⁰Cf. NOGORE, Pedro Dalle, **Humanismos e anti-humanismos**. Petrópolis/RJ, Vozes, 1988. p. 104.

¹¹¹Cf. NOGORE, Pedro Dalle, **Humanismos e anti-humanismos**. Petrópolis/RJ, Vozes, 1988. p. 95.

¹¹²Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 198.

ganham vida própria, e eles, os trabalhadores, se tornam objetos que seguem as regras do mercado. Se não as consumirem não existem são "excluídos do mercado". Segundo a noção marxista de realidade concreta, a realidade das coisas não se apresenta imediatamente ao homem tal qual elas são. Nessa perspectiva, para Marx, a relação entre os homens produtores, que se estabelece no "capitalismo", resume-se em uma *relação social* entre produtores.¹¹³ Marx inicia sua análise, apontando a alienação como o fato econômico principal de sua época, a partir da seguinte questão:

O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadoria; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e justamente na mesma proporção com que produz bens.¹¹⁴

O termo *alienação* advém do pensamento de Hegel, mas sua raiz também está em Ludwig Feuerbach, que formulou uma teoria do paradoxo da alienação humana a partir da religião. Em Hegel, esse é um processo essencial pelo qual a consciência é ingênua e acaba se convencendo de que há um mundo independente.¹¹⁵ A alienação em Marx é entendida como a relação contraditória do trabalhador com o produto de seu trabalho e a relação do trabalhador ao ato de produção, um processo de objetivação, tornando o homem estranho a si mesmo, aos outros homens e ao ambiente em que vive: "A apropriação surge como alienação, e a alienação como apropriação".¹¹⁶ Ele não pertence à natureza, aos deuses, mas a alguém distinto do trabalhador, ou

¹¹³Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 198.

¹¹⁴Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 111.

¹¹⁵Cf. D. McLELLAN. A concepção materialista da história. In: HOBBSBAWM, Eric J. História do Marxismo: **O marxismo no tempo de Marx**. p. 67-89 V. 1: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. 443p.

¹¹⁶Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 122.

seja, ao capitalista. O trabalhador ao fabricar uma mercadoria, ele se torna uma, reduzindo-o em instrumento de riqueza de outros homens. O homem, ao produzir uma mercadoria, ele mesmo se torna uma mercadoria, reduzindo-o a uma coisa. Concordando com a economia política, reafirma o trabalho como fundamento de toda a riqueza e de toda a propriedade, porém se realiza na sua forma alienada, isto é, no regime da propriedade privada: “O trabalho é tratado pela economia política como uma coisa, uma abstração”.¹¹⁷

A alienação do trabalho é considerada como a mãe de todas as outras alienações, cabendo ao homem passar do entendimento de alienação para o entendimento de práxis. Portanto, a propriedade privada é fruto do trabalho alienado.¹¹⁸ O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém agora ele já não lhe pertence, mas sim ao objeto. Quanto maior a sua atividade, mais o trabalhador se encontra objeto. Assim, quanto maior é o produto, mais ele fica diminuído. Quanto mais valor o trabalhador cria, mais sem valor e mais desprezível se torna. Quanto mais refinado é o produto mais desfigurado o trabalhador.¹¹⁹ A sociedade burguesa, causa e consequência do trabalho alienado, aparece como a ordem da desumanização e da alienação, pois está fundamentada na defesa exclusiva da propriedade privada. As relações humanas tornaram-se relações entre coisas, entre mercadorias: “A propriedade torna para si um objeto estranho e não-humano”.¹²⁰ A busca do lucro, a concorrência, a disputa como os únicos elos que ligam os homens. Segundo Marx, a partir de uma determinação do próprio sistema cuja dinâmica cria condições para a sua manutenção. Marx inverte a dialética hegeliana, indicando que o verdadeiro motor da história não pode ser a ideias ou a teoria, mas a atividade humana objetiva, isto é, o trabalho. Essa tese marca o seu rompimento definitivo com o idealismo, culminando com a publicação da *Ideologia Alemã* (1845). O

¹¹⁷Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 77.

¹¹⁸Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 139.

¹¹⁹Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 112.

¹²⁰Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 141.

trabalhador sempre sai perdendo em sua relação com o capitalista, em todas as situações possíveis e imagináveis do ponto de vista da economia como o crescimento, o salário, a produção, etc.¹²¹ Considera que “A propriedade privada tornou-nos estúpidos e parciais, alienando todos os nossos sentidos, na busca do ter”.¹²² A concorrência é a lei causadora da miséria da concentração de capitais e da ruína dos pequenos capitalistas.

O trabalhador põe a sua vida no objeto; porém agora ele já não lhe pertence, mas sim ao objeto. Quanto maior a sua atividade, mais o trabalhador se encontra objeto. Assim, quanto maior é o produto, mais ele fica diminuído.¹²³

A análise desse sistema, forjadora de consciência, explicita a condução de um modelo econômico que começava a ser questionado em função de suas contradições, como a estratificação social, a má distribuição de riquezas, a exploração e os demais fatores que objetificam o trabalho e alienam o homem de si mesmo, no que Marx chamou de processo de auto-alienação humana, assim:

Toda a auto-alienação do homem de si e da natureza aparece na relação que ele confere a si e à natureza com outros homens diferentes dele. Daí que a auto-alienação religiosa apareça necessariamente na relação do leigo com o sacerdote ou também, já que aqui se trata do mundo intelectual como um mediador, etc. No mundo efetivo, prático a auto-alienação só pode aparecer através da relação efetivamente real, prática com outros homens.¹²⁴

No trabalho alienado, o produto do Homem existe fora dele, independentemente, como alguma coisa alheia a ele e que se torna um poder

¹²¹Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 142.

¹²²Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 112.

¹²³Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 112.

¹²⁴Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 160.

em si mesmo, que o enfrenta.¹²⁵ A propriedade privada é a expressão material do trabalho alienado. O cerne da crítica à educação burguesa, parte da alienação do processo de produção e da fragmentação da atividade do homem e do estranhamento do próprio homem.

Diferente da concepção da economia política clássica, o capitalismo, segundo Marx, não consiste em uma coisa, um conjunto de máquinas, equipamentos ou terras, mas é uma relação social constituída historicamente, caracterizada pela compra e venda da força de trabalho, uma relação entre proprietários dos meios de produção e o proprietário da força de trabalho. O homem tornou-se uma mercadoria: A máquina adapta-se à fraqueza do homem para fazê-lo uma máquina.¹²⁶

O trabalho é coercivo não devido à sua natureza, mas devido às condições históricas sob as quais é realizado. Nas condições da economia capitalista, a troca de mercadorias consiste no fenômeno mais banal e elementar, cuja produção é realizada em circunstâncias tão alienadoras que o trabalho e a atividade criativa do homem torna-se um processo de desumanização. Para Kosik, o homem vive constantemente entre a autenticidade e a não autenticidade, devendo haver cotidianamente um esforço intelectual para libertar-se de uma existência que não lhe pertence, mas que lhe é imposta pelas relações de produção.¹²⁷ Historicamente, as limitações intelectuais, da classe operária, foram impostas pelas condições do trabalho industrial, exigindo um componente subversivo para que o trabalhador, no interior das contradições da ordem burguesa, alcance sua consciência:

O desenvolvimento intelectual de classe é a consequência direta da situação econômica do operário, e esta é das mais complexas, porque evolui nas contradições, nos altos e baixos dos ciclos de crise e de prosperidade, com fases revolucionárias ou contra-revolucionárias. O marxismo afirma, todavia que «a grande indústria faz amadurecer as contradições e antagonismos da forma capitalista do processo de produção, ou seja, ao mesmo tempo em que os

¹²⁵ Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 161.

¹²⁶ Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 39.

¹²⁷ Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 78.

elementos, de formação e de consciência, os elementos subversivos da velha sociedade.¹²⁸

Nesse processo, o homem é alienado da natureza, de si mesmo e da humanidade, e que esses aspectos estão relacionados entre si, em que o trabalho se torna não a satisfação de uma necessidade, mas apenas o *meio* para a satisfação de outras necessidades, que não lhe pertence. A vida do trabalhador se torna, para ele, apenas o meio que lhe permite existir. Em outros termos, o sujeito humano se torna o objeto de seus próprios produtos. Visto a essa luz, o capital é o ego alienado do homem. Marx acusa a economia política de ser a ciência da riqueza, da renúncia, da privação do ar puro, “[...] comer, beber, comprar livros, ir ao teatro, ou ao baile, ao bar, quanto menos cada um pensar, amar, teorizar, cantar, pintar, poetar, etc”.¹²⁹

Marx acreditava e defendia que era necessária uma “libertação” do homem, libertação a algumas amarras que o conduziam a esta alienação. Podemos entender que a libertação da alienação como a total realização do homem e de sua liberdade, o homem constituindo-se como senhor e fim de tudo, não apenas livre de escravidão, mas livre para qualquer forma de realização.¹³⁰

O ponto a ser criticado por Maritain ao conceito marxista de alienação é que concordou com a reflexão sobre a alienação do ser humano no modelo produtivo do capitalismo, que reduz a pessoa a mercadoria e torna a mercadoria pessoa. Esse ponto é muito importante, pois é aqui que o capitalismo se torna anti-humanista e antipersonalista, e é aqui que os personalismos podem dialogar com o marxismo. Contudo, o grande ponto de

¹²⁸Cf. KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 34.

¹²⁹Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 151-152.

¹³⁰Cf. NOGORE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**. Petrópolis/RJ, Vozes, 1988, p. 96.

divergência está em atribuir a alienação à experiência religiosa de transcendência. Para Marx e Feuerbag a transcendência é uma alienação porque o ser humano coloca a esperança e expectativas de vida fora de si. Para o personalismo a transcendência é uma dimensão constitutiva do ser humano que aponta para o sentido pleno de sua existência.

Maritain denomina de “humanismo” marxista essa crença e modo de vida, que busca na coletividade e na vida terrena a resposta e justificativa da vida do homem.¹³¹ A pessoa deixa de ser individual, detentora de dignidade e passa a ser vista como um membro da sociedade, e tão somente isto, passa a encontrar no Estado a sua dignidade e fim último de suas ações. Esse humanismo, porém, é um humanismo do ser – genérico humano, um humanismo da natureza. Ignora totalmente a pessoa humana como tal. Pelo fato de se recusar a ver tudo àquilo que leva consigo um reflexo da transcendência divina, esse modelo de humanismo ignora, pura e simplesmente, o que constitui propriamente a pessoa, o fato de ser um todo, um universo em si mesmo.¹³²

Marx, só concebe o homem como um ser social, tendo o homem dignidade na medida em que participa da sociedade.¹³³ Marx fala de alguns tipos de alienação. Ideológica: libertar o homem de apegos a fanatismos¹³⁴; Política: abolir o Estado, que para Marx é um instrumento de dominação; Econômica: a necessidade de abolir a propriedade privada é para Marx, abolir com a alienação econômica e conseqüentemente com todos os tipos de alienação. E, finalmente, a alienação Religiosa: esta foi a primeira alienação

¹³¹Cf. MARITAIN, Jacques. **A Filosofia Moral**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1964. p. 262.

¹³²Cf. MARITAIN, Jacques. **A Filosofia Moral**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1964. p. 262.

¹³³Cf. MARITAIN, Jacques. **A Filosofia Moral**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1964. p. 266.

¹³⁴Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 104.

apontada por Marx, para ele é necessário destruir a religião para que o homem liberte-se de si próprio.¹³⁵

Um dos principais elementos anti-humanistas do marxismo, segundo Maritain, foi fazer um enorme esforço para promover uma ruptura entre o homem e Deus. Esta tentativa de divórcio é mais um dos elementos que privou a pessoa de sua dignidade, justamente pelo homem não poder dispor de seu livre arbítrio. Toda a criatura vem de Deus e tende para Deus¹³⁶, como afirmado anteriormente, Maritain direciona seu discurso sempre para uma explicação metafísica, e ressalta a preocupação com o distanciamento dos homens do Leste europeu para com Deus: “Depois do hábito preto e das patentes militares, as antigas tabuadas pedagógicas e as árvores de natal, os domicílios familiares e os prazeres da vida, fará Deus sua entrada na Rússia Soviética?”¹³⁷

Aqui é outra categoria a ser tratada. O ateísmo, segundo Marx.

1. 5.2. O ATEÍSMO ANTI-HUMANISTA

Certa feita Marx escreveu:

A religião é a teoria geral deste mundo, sua lógica expressa em forma popular, sua sanção moral e o fundamento de sua justificação. A luta contra a religião, portanto, é a luta contra este mundo do qual a religião é o aroma espiritual. A miséria religiosa, por um lado, é a expressão da miséria real e, por outro lado, é o protesto contra esta miséria. A religião é o gemido da criatura oprimida, a alma de um mundo sem alma, o espírito de uma época sem espírito. A religião é o

¹³⁵Cf. MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 105.

¹³⁶Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo. Cia Editora Nacional, 1941. p.

55.

¹³⁷MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1941. p. 63.

ópio para o povo. A supressão da religião qual facilidade ilusória do povo é o pressuposto de sua verdadeira felicidade. Exigir que se renuncie a uma situação é exigir que se renuncie a uma situação que tem necessidade de ilusões. A crítica da religião é, portanto, em germe, a crítica deste vale de lágrimas, do qual a religião é a aureola. Na realidade, ela é a consciência e o sentimento próprios do homem que, ou ainda não se encontrou, ou já acabou de se perder.¹³⁸

Ao afirmar que a religião é das alienações a primeira e desta é preciso libertar-se o homem, Marx pressupõe um reino de Deus na terra que em sua perspectiva, era o próprio reino do homem convertido em fim último no lugar de Deus. Eis a raiz do ateísmo em Marx, o qual está seriamente inclinado a defender a ruptura do homem com a religião e conseqüentemente, com Deus.

139

Para Marx a história finaliza no homem, e só pelo homem, assim reconquistando a plenitude de sua essência e de sua verdadeira liberdade, o homem divinizado que domina a si mesmo e sendo este o criador de sua história. O comunismo para Marx é o fim da luta da essência e a existência. O comunismo estaria encarregado de “preencher” o vazio deixado pela religião e por Deus. Marx não se interessa pelo livre arbítrio, acredita que ao contrário dessa liberdade de cada pessoa, somente trata-se de uma conquista, em um duelo com a natureza, com o aumento do poder do homem.¹⁴⁰

Maritain, pelo contrário, ensina que a sabedoria cristã (em que se prega também o livre arbítrio) não nos propõe voltar a Idade Média, mas

¹³⁸ NOGORE, Pedro Dalle, **Humanismos e anti-humanismos**. p. 402, apud. MARX, introdução a crítica da filosofia do direito de Hegel, 1814-1843.

¹³⁹Cf. NOGORE, Pedro Dalle, **Humanismos e anti-humanismos**. Petropolis/RJ, Vozes, 1988. p. 402.

¹⁴⁰Cf. NOGORE, Pedro Dalle, **Humanismos e anti-humanismos**. Petropolis/RJ, Vozes, 1988. p. 402.

convida-nos a andar para frente.¹⁴¹ A civilização da Idade Média, com efeito, por mais bela e grande que tenha sido, e certo, a mais bela nas lembranças depuradas da história do que na realidade vivida, ficou bem longe de realizar plenamente a noção cristã de civilização. Essa noção opõe-se ao mundo moderno, à medida que este é inumano, mas não à medida que o mundo moderno, não obstante de tudo que lhe falta em qualidade, comporta em crescimento real da história, a concepção cristã da cultura não lhe é oposta. Ao contrário, ela gostaria de salvar e reconduzir à ordem do espírito para todas as riquezas de vida que o mundo moderno contém. E termina concluindo:

O bem da civilização é também o bem da pessoa humana, o reconhecimento dos seus direitos e da sua dignidade definitivamente fundados sobre o fato de que ela é a imagem de Deus. Que ninguém aqui se engane: a causa da pessoa humana e da religião estão ligadas. Elas têm os mesmos inimigos. Passou o tempo em que um racionalismo mortal para a razão, que preparou as nossas infelicidades, pretendia defender a pessoa e a sua autonomia contra a religião. Ao mesmo tempo contraria ao materialismo ateu e a um irracionalismo desejoso de dominar e humilhar, que perverte os instintos autênticos da pessoa humana e que faz do Estado político um supremo ídolo, um deus Moloq, é a religião quem defende melhor a pessoa e a sua liberdade.¹⁴²

1. 5.3 O INDIVIDUALISMO DESUMANIZADOR

Maritain foca seu discurso todo o tempo no Totalitarismo como o grande malfeitor e causador da degradação da pessoa humana, mas reserva parte de seus estudos para o individualismo o qual denominou anárquico¹⁴³, como sendo um co-vilão em um processo de não reconhecimento da pessoa humana como tal. Entendemos ser interessante um breve comentário sobre o mesmo.

¹⁴¹Cf. MARITAIN, Jacques. **A Filosofia Moral**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1964, p. 271.

¹⁴²MARITAIN, Jacques. **Princípios duma política humanista**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1960. p. 190.

¹⁴³Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 17.

Maritain entende que a pessoa é um todo, mas não um todo fechado. É um todo aberto, e não um pequeno Deus sem portas nem janelas. Por sua própria natureza ela tende para a vida social e para comunhão.¹⁴⁴ Assim, acontece não somente em virtude das necessidades e indigências da natureza humana, em razão das quais cada um tem necessidade dos outros para sua vida material, intelectual e moral, mas também por causa da generosidade inscrita no próprio ser da pessoa, e por ser espírito aberto às comunicações da inteligência e do amor, é que exige a relação com outras pessoas. Falando de maneira absoluta, a pessoa não pode estar só.

O homem é um animal político já falava Aristóteles.¹⁴⁵ A crítica que Maritain faz a um modelo liberal é justamente pelo fato deste privar a pessoa de uma relação mais aprofundada com os demais membros da sociedade, e o impedimento que isso se dará na busca pelo Bem Comum, uma vez que o fim da sociedade é o seu bem comum.¹⁴⁶

Em um modelo individualista, em que cada pessoa age por si, pensa somente em si e interage somente em benefício próprio, a construção do bem comum estaria prejudicada, mais do que isso, segundo o próprio Maritain, as pessoas estariam contrariando a sua natureza, que é a interação e contribuição para com a sociedade. Ainda Maritain, “o individualismo anárquico nega que o homem, em virtude de certas coisas que existem nele, pertença por inteiro à sociedade política”.¹⁴⁷ E conclui por nos afirmar que o grande erro do liberalismo individualista fora negar em princípio, sob pretexto de que ninguém deve “obedecer senão a si próprio” todo direito real de direção aos eleitos do povo. O erro do liberalismo individualista era também reduzir a comunidade a

¹⁴⁴Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 19.

¹⁴⁵Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 23.

¹⁴⁶Cf. MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1957. p. 82-83.

¹⁴⁷MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 26.

uma poeira de indivíduos em face de um Estado Todo poderoso, na qual à vontade de cada um se supunha aniquilar-se e ressuscitar misticamente sob a forma de vontade geral, também era excluir a existência e a autonomia, a iniciativa e os direitos próprios a todo grupo ou comunidade de nível inferior ao Estado, e finalmente de suprimir a própria noção de bem comum e de obra comum.¹⁴⁸

Homem e sociedade vivem lado a lado. O homem vive em sociedade, interage com seus membros e é seu dever contribuir para que a mesma se torne cada vez melhor (promoção do Bem Comum). A sociedade é um todo de pessoas, a sociedade não pode exigir que as pessoas que a compõem o façam de forma integral, deve ter ciência, que essa “doação” será sempre em parte. É preciso encontrar um meio termo a ser adotado e seguido, e é justamente esse meio termo que Maritain propõe, dada as adversidades de seu tempo.¹⁴⁹

Antes de tudo, o homem é um animal social, e isso implica que sozinho ele não é capaz de realizar-se. De fato, um só homem não consegue esgotar todas as potencialidades da natureza humana. Por conseguinte, para viver – e também para conhecer – o homem precisa do outro; ele só não se basta, necessita do seu semelhante. Ademais, o homem – além de animal social – é animal racional. Com efeito, pela luz do seu intelecto, ele pode ultrapassar as barreiras do sensível, e alcançar o ser em sua imaterialidade, despido da matéria, bem como desposado das particularidades desta. O homem pode conhecer o Ser enquanto não sujeito a mudança e atemporal, o Ser puramente inteligível.¹⁵⁰ Livre das limitações do espaço e do tempo, o seu intelecto pode conhecer o Ser na sua universalidade. O que significa, por seu lado, que ele é capaz de se apossar de determinados conceitos imutáveis, perenes –

¹⁴⁸Cf. MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1957. p. 82-83.

¹⁴⁹Cf. MARITAIN, Jacques. **Por um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP. Editora: Paulus. 1999. p. 56.

¹⁵⁰Cf. MARITAIN, Jacques. **Por um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP. Editora: Paulus. 1999. p. 68.

exatamente porque imateriais – porquanto referentes a seres também unicamente espirituais. Unindo, pois, isso ao que dissemos acima, ou seja, que o homem precisa ser ensinado, já que não consegue conhecer tudo sozinho, podemos deduzir ainda, que deve existir um magistério fundado na tradição intelectual, isto é, um magistério que ensine aos homens de todos os tempos, aqueles princípios sempre necessários e verdadeiros, porque universais e atemporais, a fim de que estes – preservados – não se percam, assim como condicionem o próprio progresso.¹⁵¹

Pouco é o que o homem pode saber sozinho. Em verdade, ele só pode ultrapassar as conquistas das gerações passadas, se apreendê-las, e a partir delas então progredir. Daí que tradição e progresso, longe de se contraporem, se implicam mutuamente. Com efeito, o progresso pressupõe a tradição, assim como a mudança supõe o permanente: Se nos reportarmos à doutrina tomista do magistério humano, se lembrarmos que o homem é, antes de tudo, um animal social porque tem necessidade de ser ensinado, se compreendermos que a arte do mestre é que coopera com a natureza – de tal maneira que o agente principal na obra do ensinamento não é aquele que ensina, que comunica a ciência a outrem, que a causa nele, mas sim a inteligência.¹⁵²

¹⁵¹Cf. MARITAIN, Jacques. **Por um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP. Editora: Paulus. 1999. p. 74.

¹⁵²Cf. MARITAIN, Jacques. **Por um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP. Editora: Paulus. 1999. p. 56.

“O estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido.”¹⁵³

¹⁵³ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 25.

CAPÍTULO II

A CONDIÇÃO HUMANA DE HANNAH ARENDT

Nesta segunda parte do presente ensaio, apresentamos Hannah Arendt. Sendo ela, indubitavelmente, o maior expoente filosófico na seara da crítica ao totalitarismo de Estado e nas arguições contra os regimes que degradaram a pessoa humana, em especial o nazismo.

Diferente de Maritain, que galgou sua discussão quase que o tempo todo no campo teológico, Hannah Arendt fará seus apontamentos tendo como pano de fundo a política. Duas são as obras que mais nos atermos neste segundo ponto: *Origens do Totalitarismo* e *Eichmman em Jerusalém*.

Uma abordagem ímpar em *Origens do Totalitarismo* nos brinda com uma melhor compreensão da questão judaica levantada pelo nazismo, Hannah Arendt apresenta um quadro completo da organização totalitária, a sua implantação, a propaganda, o modo como manipula as massas e se apropria do Estado com vista à dominação total. A sua crítica da razão governamental totalitária ainda hoje é pertinente, numa época na qual vigoram regimes com essas características e, mais do que isso, num terreno cuja democracia liberal não afastou por completo os vestígios de uma ideologia de terror que torna o homem supérfluo. Com a sua lúcida análise, percebemos por qual motivo o *campo* [de concentração] se encontra no âmago do totalitarismo.

No final Arendt deixa uma “profecia” desconcertante:

As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre

que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem.¹⁵⁴

Mostra como a via totalitária depende da banalização do terror, da manipulação das massas, do asceticismo face à mensagem do poder a posição judaica no cenário mundial e econômico.

O julgamento de Eichmman em Jerusalém, nesta obra, revela que o grande exterminador dos judeus não era um demônio e um poço de maldade (como o criam os ativistas judeus), mas alguém terrível e horrivelmente normal. Um típico burocrata que se limitara a cumprir ordens, com zelo, sem capacidade de separar o bem do mal, ou de ter mesmo contrição. Essa perspectiva valer-lhe-ia a crítica virulenta que a considerariam falsa e abjurariam a insinuação da cumplicidade dos próprios judeus na prática dos crimes de extermínio. Arendt apontara, apenas, para a complexidade da natureza humana, para uma certa "Banalidade do Mal" que surge quando se condescende com o sofrimento, a tortura e a própria prática do mal. Daí conclui que é fundamental manter uma permanente vigilância para garantir a defesa e preservação da liberdade.

Hannah Arendt não se ocupará em buscar o conceito de pessoa humana, nem tampouco fará uma abordagem da "construção" do ser humano como detentor de uma dignidade que é absoluta e deve ser respeitada, mas é o seu olhar e sua análise, frente aos regimes totalitários (especialmente o nacional socialismo), que entendemos ser prudente nos debruçarmos sobre sua obra e pensamento. O qual mostrará ao final ser tão pertinente hoje como à época do holocausto e que contribuiu tanto quanto a filosofia de Maritain em prol da pessoa humana.

¹⁵⁴ARENDR, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo/SP. Editora: Perspectiva, 1972. p. 29.

2.1 A CONDIÇÃO HUMANA

A obra de Hannah Arendt é um ensaio sobre a ação do homem enquanto ser livre e plural. Arendt pega na expressão latina usada por Santo Agostinho, *vita activa*, decompõe-na em três atividades: o labor, a que corresponde o *animal laborans* – o homem e as suas necessidades biológicas; o trabalho, a que corresponde o *homo faber* – que domina a natureza através do emprego, da técnica e ação – a que corresponde o *homo sapiens*, o homem no exercício pleno da cidadania num espaço de pluralismo.¹⁵⁵ É aqui que o homem ganha a sua liberdade, ao agir. *A Condição Humana*, livro central do seu pensamento, parte da reflexão sobre "o que andamos a fazer", e da discussão sistemática "do labor, do trabalho e da ação, atividades que constituem traços essenciais da perenidade da Condição Humana".¹⁵⁶ Arendt aponta para a recuperação de um mundo comum, a ágora, como espaço público do debate e do confronto entre os iguais, pela reabilitação da política, a única resistência possível contra a alienação do mundo moderno, e, por inerência, do discurso, "pois é o discurso que faz do homem um ser político".¹⁵⁷

Recebendo influências de pensadores da Escola de Weimar, como Martin Heidegger e Karl Jaspers, Hannah Arendt voltou-se para o estudo do homem, da liberdade, da comunicação, do poder e de sua organização no mundo contemporâneo, procurando estabelecer os caminhos da evolução filosófica que nos trouxeram ao atual estágio de convivência em sociedade.

Hannah Arendt faz um relato detalhado da evolução dos contextos da ação e do discurso, como formas predominantes da revelação da essência do homem. Partindo da Grécia Antiga até a modernidade da questão proletária, é possível perceber a degradação e a banalização que esses conceitos sofreram no decorrer do tempo e suas consequências para a vida do homem moderno,

¹⁵⁵ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 15.

¹⁵⁶ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 21.

¹⁵⁷ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 27.

cada vez mais alienado e apolítico.¹⁵⁸ A ação é a característica do "Homem" na condição de "Homem", característica esta que tem o poder de fazer com que ele se integre à esfera pública, de fazer com que ele revele quem ele é e inicie novos processos, ilimitados e potencialmente eternos. O Homem enquanto age deixa de ser escravo das necessidades, deixa para trás o labor e o trabalho, para finalmente ser livre.¹⁵⁹ Agindo, o Homem desvincula-se do reino doméstico, o *oikos* e entra na *polis*, no espaço político. A própria ação é a liberdade, e por consequência só se é livre enquanto no espaço público.¹⁶⁰ Com a crescente apolitização dos homens têm-se reduzido o espaço público, reduzida a ação, correndo-se o risco de um caminhar à escravidão maior, fazendo com que o animal *laborans* finalmente predomine por completo sobre o *zoon politikon*.¹⁶¹

Ao adentrar na obra, Arendt nos ensina que a expressão *vita activa* utilizada para designar “o que os homens fazem” é comum desde a Antiguidade.¹⁶² Aristóteles já definia duas esferas relacionadas com as atividades humanas: a *oikia* (casa), cujo centro era a vida familiar e privada com o domínio de uma só pessoa, e a *polis*, que dava ao indivíduo uma vida em comum e que era governada por muitos.¹⁶³ Na *oikia*, o homem realizava as atividades ligadas às necessidades de seu corpo para manter-se vivo e nela estavam as mulheres responsáveis pela procriação e os escravos responsáveis pela supressão das necessidades da vida.¹⁶⁴ Em contraposição, na *polis*, os homens se relacionavam com os seus iguais por meio de palavras e do discurso, exercitando-se continuamente na arte do acordo e da persuasão, e

¹⁵⁸ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 58.

¹⁵⁹ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 29.

¹⁶⁰ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 31.

¹⁶¹ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 32.

¹⁶²ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 29.

¹⁶³ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 34.

¹⁶⁴ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 35.

não da violência: somente por Meio da constante criação de novas relações os homens se autogovernam sem se dominarem uns aos outros ou se deixarem dominar uns pelos outros.¹⁶⁵ Enfatiza Aristóteles que a finalidade da *polis* era garantir “uma boa vida aos cidadãos”, sendo inquestionável que a “boa vida” somente seria possível se ele vencesse a necessidade, condição essencial para o exercício da liberdade. Como todos estão sujeitos à necessidade, somente a violência consubstanciada, no ato de subjugar outros homens tornando-os escravos, poderia livrar o homem da necessidade.¹⁶⁶ Assim o Filósofo, em célebre panegírico, defende a escravidão como condição necessária à “boa vida” na *polis*, pois sem recursos técnicos o homem da Antiguidade somente estaria livre de prover sua subsistência, podendo ocupar-se dos negócios públicos, se conseguisse subjugar escravos que com o seu labor lhe satisfizesse essas necessidades.¹⁶⁷

A autora trabalha a relação entre essas atividades humanas com a condição humana da natalidade e da mortalidade. O labor, o trabalho e a ação têm relação com a natalidade na medida em que esta prepara o mundo para a chegada de outros. Por outro lado, aponta que a ação está mais ligada à condição da natalidade, aquela é atividade política por excelência o que leva a autora a concluir que a natalidade constitui a categoria central do pensamento político; enquanto a mortalidade, do pensamento metafísico.

Os homens são apresentados como seres condicionados na medida em que tudo aquilo que entra em contato como homem torna uma condição da

¹⁶⁵ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 39.

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 41.

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 41.

existência deste. Nesse sentido, o impacto da realidade do mundo, sobre a existência humana, é sentido e recebido como força condicionante.¹⁶⁸

Ao começar sua obra, *A condição humana*, Hannah Arendt alerta: condição humana não é a mesma coisa que natureza humana.¹⁶⁹ A condição humana diz respeito às formas de vida que o homem impõe a si mesmo para sobreviver. São condições que tendem a suprir a existência do homem. As condições variam de acordo com o lugar e o momento histórico do qual o homem é parte. Nesse sentido, todos os homens são condicionados, até mesmo aqueles que condicionam o comportamento de outros tornam-se condicionados pelo próprio movimento de condicionar.¹⁷⁰ Sendo assim, somos condicionados por duas maneiras: Pelos nossos próprios atos, aquilo que pensamos, nossos sentimentos, em suma, os aspectos internos do condicionamento; e, pelo contexto histórico que vivemos, a cultura, os amigos, a família; são os elementos externos do condicionamento. Hannah Arendt organiza, sistematiza, a condição humana em três aspectos: Labor, Trabalho e Ação. O “labor” é processo biológico necessário para a sobrevivência do indivíduo e da espécie humana. O “trabalho” é atividade de transformar coisas naturais em coisas artificiais. Por exemplo: retiramos madeira da árvore para construir casas, camas, armários, objetos em geral. É pertinente dizer, ainda que sendo, para a autora, o trabalho não é intrínseco, constitutivo, da espécie humana, em outras palavras, o trabalho não é a essência do homem. O trabalho é uma atividade que o homem impôs à sua própria espécie, ou seja, é o resultado de um processo cultural.¹⁷¹ O trabalho não é ontológico, como imaginado por Marx.

Por último a “ação”. A ação é a necessidade do homem em viver entre seus semelhantes, sua natureza é eminentemente social. O homem quando nasce precisa de cuidados, precisa aprender e apreender para sobreviver. Por

¹⁶⁸ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 44.

¹⁶⁹ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 45.

¹⁷⁰ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 47.

¹⁷¹ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 48.

isso dizemos que assim como outros animais, o homem é um animal doméstico.¹⁷² A mesma coisa não acontece com aqueles animais que ao nascer já conseguem sobreviver por conta própria, sem ajuda. A qualidade da ação supõe seu caráter social ou como escreve Hannah, sua pluralidade.¹⁷³ Tanto ação, labor e trabalho estão relacionados com o conceito de *vita activa*. Para os antigos, a *vita activa* é ocupação, inquietude, desassossego.¹⁷⁴ O homem, no sentido dado pelos gregos antigos, só é capaz de tornar-se homem quando se distancia da *vida activa* e se aproxima da vida reflexiva, contemplativa.¹⁷⁵ É justamente nessa visão de mundo grego que os escravos não são considerados homens. O escravo ao ocupar a maior parte de seu tempo em tarefas que visam somente à sobrevivência de si e de outros, é destituído do conceito grego de homem, mas por outro lado ele não deixa de ser humano.¹⁷⁶ Portanto, dentro dessa lógica só é homem aquele que tem tempo para pensar, refletir, contemplar. É muito importante salientar que a escravidão da Grécia Antiga é bem diferente da escravidão dos tempos modernos. Pois, na era moderna a escravidão é um meio de baratear a mão de obra e, assim, conseguir maior lucro.¹⁷⁷ Na antiguidade a escravidão era um meio de permitir que alguns, por exemplo, os filósofos, tivessem o controle do corpo, das necessidades biológicas; a temperança. Para os gregos, a escravidão, do ponto de vista de quem se beneficia dela, – os próprios filósofos da época – salva o homem de sua própria animalidade, e não lhe prende às tarefas pragmáticas.¹⁷⁸ A dignidade humana só é conquistada através da vida contemplativa, reflexiva: uma vida sem compromisso com fins. A religião cristã

¹⁷²ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 35.

¹⁷³ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 36.

¹⁷⁴ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 34.

¹⁷⁵ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 55.

¹⁷⁶ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 56.

¹⁷⁷ARRUDA, José. **Toda a história**. São Paulo/SP. Editora: Ática, 1998, p. 88.

¹⁷⁸ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 57.

toma emprestada a concepção de mundo grega, e vulgariza a dignidade humana.¹⁷⁹

Agora qualquer indivíduo pode, e deve viver, uma vida contemplativa. Enquanto na Grécia Antiga a vida contemplativa era destinada aos filósofos, no cristianismo ela é destinada a todos. Pois somente estes é que possuem tal possibilidade.¹⁸⁰ A condição humana não se esgota pelos vários aspectos da *vita activa* ainda que se incluísse nessa o pensamento e o raciocínio.¹⁸¹ O conceito da expressão pela autora está em contradição com a tradição porque esta nega a hierarquia que acompanha a expressão. Para a autora, o valor concedido à contemplação obscureceu as diferenças e as manifestações da *vita activa*.¹⁸² A autora introduz a abordagem, traçando uma perspectiva distinta entre atividade humana e ação humana. Nesse sentido, para a autora, aquela é condicionada pelo convívio conjunto dos homens; a ação humana, por sua vez, precisa ser realizada numa sociedade de homens.

Essa relação entre ação e vida em comum justifica a tradução do conceito aristotélico de *zoon politikon* em animal *socialis*, consagrado na tradução: o homem é, por natureza, político, isto é, social (*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*). Para a autora, a substituição do político pelo social revela o esquecimento da concepção grega do político. O pensamento político grego diferencia a organização política da associação natural constituída pela casa e pela família.¹⁸³ As atividades humanas consideradas políticas e constituintes são: a ação (práxis) e o discurso (lexis). Estes eram considerados da mesma categoria e espécie na medida em que as ações políticas eram

¹⁷⁹ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 62.

¹⁸⁰ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 64.

¹⁸¹ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 65.

¹⁸²ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 67.

¹⁸³ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 67.

realizadas por meio de palavras.¹⁸⁴ O ato de encontrar as palavras, por sua vez, constitui uma ação. O político, ou seja, o viver numa *polis*, significava decidir mediante palavras e persuasão. A violência e a força, por sua vez, eram próprias dos modelos pré-políticos, típicos da vida fora da *polis*. A esfera pública é o espaço de reunião dos homens que impede a colisão. Nas palavras de Arendt:

o que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las.¹⁸⁵

O avanço científico e a crise das ciências naturais, faz com que Arendt proponha uma reconsideração sobre a Condição Humana, a partir de novas experiências. A reconsideração da condição humana a partir das novas experiências e novos temores é a proposta apresentada pela autora na introdução, razão pela qual eleger como tema central a seguinte afirmação ou indagação: “o que estamos fazendo?”

2. 2. O TOTALITARISMO

Neste ponto apresentar-se-á o inverso a condição humana proposta por Arendt. Se na condição humana, Arendt propõe toda uma organização e debate sobre a condição humana do homem, bem como, a sua aplicabilidade, fazendo um resgate desde os gregos até agora, visando unicamente à vida boa do homem e a preservação da dignidade e dos valores morais, no totalitarismo teremos o contrário. O totalitarismo é um regime político baseado na extensão do poder do Estado a todos os níveis e aspectos da sociedade, que aprisiona a

¹⁸⁴ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 61.

¹⁸⁵ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 62.

pessoa humana e põe em xeque a sua condição humana, reduzindo a uma vida de animal *laborans*, a uma vida nua, puramente biológica.¹⁸⁶

Ao avançar no tema do totalitarismo, Arendt imediatamente suscita a quebra da Tradição com consequência primeira da ascensão Total do Estado sobre o homem. Hannah Arendt aponta que a Tradição¹⁸⁷ iniciou-se com Platão, na *República*, ao retratar, na alegoria da caverna, a seara dos assuntos humanos e tudo aquilo que pertencem ao convívio dos homens.¹⁸⁸

Iniciava-se uma “corrente” de ideias, pensamentos e valores que atravessariam quase dois mil anos da história moderna. Ocorre que Arendt entende que essa Tradição foi rompida quando Marx apontou que a sociedade era o único lugar cujo homem poderia encontrar a verdade e praticar a filosofia¹⁸⁹, e nos ensina:

A filosofia política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a filosofia, para poder “realizá-la” na política.¹⁹⁰

Entretanto, entendemos que a Tradição não morreu como prevê Hannah Arendt, mas o que houve foi uma quebra desta, tentou-se preencher o espaço da Tradição por uma tradição recém-criada, a qual trazia “afirmações contraditórias, principalmente na parte de seus ensinamentos usualmente chamada utópica”.¹⁹¹ Tanto a Tradição não morreu, mas estava um tanto

¹⁸⁶ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 29.

¹⁸⁷DI LORENZO, Wambert Di Gomes. Transmissão oral de valores. Informação verbal.

¹⁸⁸Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o futuro e o passado**. São Paulo/SP. Editora Perspectiva. 1972. p. 43.

¹⁸⁹Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o futuro e o passado**. São Paulo/SP. Editora: Perspectiva. 1972. p. 45.

¹⁹⁰Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o futuro e o passado**. São Paulo/SP. Editora: Perspectiva. 1972.p. 44.

¹⁹¹ARENDT, Hannah. **Entre o futuro e o passado**. São Paulo/SP. Editora: Perspectiva. 1972. p. 44.

“apagada”, que ela “ressurgiu” após a II Guerra Mundial e o constitucionalismo de valores é fruto dessa Tradição. Tradição que está galgada no Direito Natural, e o que se tentou, especialmente nos regimes totalitários, foi a substituição dessa Tradição, como nos afirma Hannah Arendt:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. (...) A grandeza deles repousa no fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com as quais nossa Tradição de pensamento era incapaz de lidar.¹⁹²

Essa quebra da Tradição sobreveio principalmente nos acontecimentos políticos do século XX, assim: “A tradição do pensamento moral fora rompida, não por idéias filosóficas, mas pelos fatos políticos do século XX, e não podia ser restaurada.”¹⁹³ Esses acontecimentos foram, principalmente, os feitos realizados pelo comunismo e nazismo.

Em 1917 a Revolução Russa, que levou a queda do último czar Nicolau II e a formação da URSS, foi iniciada pelo proletariado sob a bandeira dos ideais de Marx. Os anos de chumbo do totalitarismo soviético foram de 1924 a 1953, respectivamente, a data da ascensão e morte de Stálin. Na seara do totalitarismo de Estado, Hannah Arendt é ímpar na sua lição e interpretação acerca do movimento e nos afirma que a luta pelo domínio total de toda a população da terra, e a eliminação de toda a realidade rival não totalitária, é a bandeira dos regimes totalitários; se não lutarem pelo domínio global como objetivo último, correm o sério risco de perder todo o poder que porventura tenham conquistado.¹⁹⁴ O totalitarismo no poder usa a administração do Estado para o seu objetivo em longo prazo de conquista mundial e para dirigir as

¹⁹²ARENDR, Hannah. **Entre o futuro e o passado**. São Paulo/SP. Editora: Perspectiva. 1972. p. 54.

¹⁹³ARENDR, Hanah, **Responsabilidade e Julgamento**, São Paulo/SP, Cia das Letras. 2004. P. 11.

¹⁹⁴ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 62.

subsidiárias do movimento; instala a polícia secreta na posição de executante e guardiã da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e, finalmente, erige campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total.¹⁹⁵

Mister apresenta que tanto nos regimes totalitários como nos de exceção, a lei passa a ser um dos instrumentos da vontade do líder/governante, no nacional socialismo, o desejo do *führer* é a lei do partido e do Estado, e toda a hierarquia partidária está eficazmente treinada para o único fim de transmitir rapidamente o desejo do Líder a todos os escalões. A essa altura o líder torna-se insubstituível, porque toda a complicada estrutura do movimento perderia a sua razão de ser sem suas ordens.¹⁹⁶

Debruçando-nos mais detalhadamente sobre os ensinamentos de Arendt quando nos traz as afirmações acima mencionadas, consideramos ser imprescindível uma análise do nascimento da República de Weimar até a sua derrocada com a ascensão de Hitler.

A Alemanha, derrotada na I Guerra Mundial e vista em meio a uma grande crise econômica, no mês de novembro de 1918, se deparou diante de um grande desafio. As reais condições que se apresentavam e a recente criação da URSS inspiraram o povo alemão a ir às ruas e pedir a abdicação do Imperador Guilherme II. A fim de impedir uma revolução, o *Kaiser* abdica do trono e Friedrich Ebert é nomeado chanceler. Com o fim da Monarquia e o nascimento da República foi estabelecida a data de 19 de janeiro de 1919 para a realização das eleições para Assembléia Constituinte e se adotou na Alemanha uma constituição republicana.¹⁹⁷

¹⁹⁵Cf. ARENDT, HANNAH, **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ. Editora: Documentários, 1975. p. 442.

¹⁹⁶Cf. ARENDT, HANNAH, **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ. Editora: Documentários, 1975, p. 424.

¹⁹⁷Cf. RICHARD, Lionel. **A República de Weimar**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.p. 47.

O lugar em que parlamentares iriam se reunir era a cidade de Weimar, longe do agito de Berlim, uma cidade da Turíngia que contava com 6.000 habitantes, recebeu, no dia 6 de fevereiro de 1919, a Assembléia Constituinte para as suas primeiras atividades. Após seis meses de trabalho, a nova constituição foi oficialmente promulgada pelo presidente Ebert no dia 11 de agosto de 1919. Mas a República de Weimar tem um nascimento difícil “provinha de uma guerra que teve beneficiários, seus incansáveis defensores ainda vivos”.¹⁹⁸ Nasceu em um momento conturbado da historia alemã em que a ferida da derrota ainda “sangrava”. O legislador, sofrendo dessas influências, elaborou a constituição de maneira desordenada e controversa. Foram conferidos direitos ao *Reichstag*, assim como a todo o cidadão alemão, mas

pelo artigo 48, o presidente estava autorizado a retirá-los, para governar com plenos poderes. Grande, portanto, era o risco de ver esse sistema elaborado em Weimar – as circunstâncias mostraram-se no fim dos anos 20 – gerar a ineficácia, a impotência parlamentar e a ditadura. Foi com base no art. 48 que o presidente Hindenburg nomeou Hitler para o posto de chanceler a 30 de janeiro de 1933.¹⁹⁹

Os artigos da recém promulgada constituição eram a imagem clara da atual situação na Alemanha, inclusive disponibilizava o uso da violência no cumprimento dos deveres, como nos mostra o art. 48, *in verbis*,

Art. 48. No caso de um Estado não cumprir os deveres que lhe são prescritos pela Constituição e pelas leis do Império, compete ao Presidente decretar a intervenção, ainda que com o auxílio da força armada. No caso de perturbação ou ameaça à segurança e ordem pública no Império compete ao presidente decretar as medidas necessárias ao restabelecimento da ordem e da segurança, mesmo com o recurso à força armada. Para este fim, pode suspender total ou parcialmente, os direitos fundamentais dos artigos 114²⁰⁰, 115²⁰¹, 117²⁰², 118²⁰³, 123²⁰⁴, 124²⁰⁵ e 153.²⁰⁶

¹⁹⁸ Cf. RICHARD, Lionel. **A República de Weimar**. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 55.

¹⁹⁹ Cf. RICHARD, Lionel. **A República de Weimar**. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 55.

²⁰⁰ Art. 114. A liberdade da pessoa é inviolável. Nenhuma restrição ou supressão da liberdade individual pela autoridade pública é admissível a não ser por lei.

²⁰¹ Art. 115. O domicílio de todo o cidadão constitui para ele um lugar de asilo e é inviolável. Só a lei pode estabelecer exceções a esta regra.

²⁰² Art. 117. São invioláveis o segredo da correspondência, dos correios, do telégrafo e do telefone. Só a lei pode estabelecer exceções a esta regra.

E o relativismo axiológico e a absoluta vulnerabilidade dessa constituição, desprovida de qualquer mecanismo de guarda e proteção, dá origem, na Alemanha, a uma democracia relativista fundada no agnosticismo e nas teses do positivismo legalista.²⁰⁷

A constituição de Weimar era relativista, pois cabia interpretação diversa sobre assuntos por ela tratados, desprotegida, ausência de um Tribunal Constitucional que zelasse por ela e desorientada, não apontava um fim último, não dizia para que veio. Apesar de todas as suas atrocidades, o *Führer* não desrespeitou uma vírgula se quer da Constituição, pois todos os seus atos tiveram amparo legal, o que ele fez foi interpretá-la segundo o seu entendimento, uma vez que era relativista. A lacuna aberta pelo direito, através da constituição de Weimar, foi essencial para o extermínio de judeus na Alemanha nazista.

O Estado Totalitário Alemão compreendeu-se entre 30 de janeiro de 1933 e 30 de abril de 1945, datas, respectivamente, da ascensão de Hitler²⁰⁸ ao posto de Chanceler da Alemanha e da morte do mesmo. Em 1923, após ter sido preso por uma fracassada tentativa de tomar o poder em Munique, Hitler escreve sua obra *Mein Kampf* (Minha Luta).

²⁰³Art. 118. Todo o cidadão tem o direito, nos limites das leis gerais, de exprimir livremente o seu pensamento pela palavra, por escrito, pela impressão, pela imagem ou qualquer outro meio (...).

²⁰⁴Art. 123. Todos os alemães têm o direito de se reunir pacificamente e sem armas, sem declaração prévia ou autorização especial.

²⁰⁵Art. 124. Todos os alemães têm o direito de formar associação ou sociedades para fins não contrários às leis penais (...).

²⁰⁶Art. 153. A constituição garante a propriedade. O seu conteúdo e os seus limites resultam da lei. A expropriação tem de se dar pelo Bem Comum (...).

²⁰⁷VERDU, Pablo Lucas. **O sentimento constitucional**, Rio de Janeiro, Editora: Forense, 2004 p. 57.

²⁰⁸Hitler nasceu em 20 de abril de 1889, em Braunau-am-Inn, uma pequena cidade perto de Linz, na província da Alta – Áustria, próximo da fronteira alemã, e que nesta época fazia parte da Áustria-Hungria. Com o início da I Guerra Mundial, em 1914, alistou-se, no exército alemão e foi condecorado com a Cruz de Ferro por um ato de bravura. Em 1919, a mando de seus superiores, começa a participar das reuniões do Partido dos trabalhadores alemães²⁰⁸, mas a partir de 1920, já desligado do exército, tornou-se líder do partido e mudou o seu nome para *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei – NSDAP* (Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães) Fonte: DE GRAND, Alexander. **Itália fascista e Alemanha nazista – O estilo fascista de governar**. São Paulo, Editora: Madras, 2005. p. 17.

A obra retrata o “medo” de uma possível dominação dos judeus sobre a raça ariana e a dissolução da raça através de um processo planejado de miscigenação. Mas só é possível compreendermos o caráter instrumental do anti-semitismo, entendendo o conceito nazista de homem, pois “na concepção nazista, o homem não é indivíduo ou, tampouco, pessoa. Ele é camarada, companheiro, membro da comunidade, e nela encontra sua relevância política e jurídica”.²⁰⁹ No Estado nazista, assim como nos demais regimes totalitários, o homem não é visto como pessoa humana, e sim como sendo uma pequena fração de um todo, esse todo é que receberá o devido reconhecimento. Diferentemente do Fascismo, que via o Estado como fim último, o nazismo o via como sendo meio para a realização da comunidade racial, o Estado Alemão “deve reunir todos os alemães com a finalidade não só de selecionar os melhores elementos raciais, e conservá-los, mas também de os elevar, lenta, mas firmemente, a uma posição de domínio”.²¹⁰ Hitler idealizou a supremacia da raça ariana e repudiou todos aqueles que dela não faziam parte:

Deve-se providenciar para que apenas os pais saudáveis possuam filhos. Só há uma coisa vergonhosa: é que pessoas doentes ou com certos defeitos possam procriar, e deve ser considerada uma grande honra impedir que isso aconteça. (...) aquele que, física ou espiritualmente, não é sadio ou digno, não deve perpetuar os seus defeitos através de seus filhos!²¹¹

Condenado a cinco anos de prisão, mas cumprindo apenas nove meses, Hitler é solto e volta às atividades políticas. Em 1932 Hitler concorreu à presidência da Alemanha, perdeu para o Marechal Paul Von Hindenburg que se reelegeu Chefe de Estado, mas nessas mesmas eleições as urnas deram a Hitler uma importante vitória, o Partido Nazista conquistou 230 cadeiras no

²⁰⁹DI LORENZO, Wambert Gomes. Do totalitarismo ao direito natural: uma experiência ética na virada do milênio. In: Alceu de Amoroso Lima Filho Lafayette Pozzoli. (Org.). **Ética no Novo Milênio**: busca do sentido da vida. 3ª ed. São Paulo, 2005. p. 413.

²¹⁰HITLER, Adolf. **A Minha luta (Mein Kampf)**. Porto Alegre: Afrodite, 1976, p. 292.

²¹¹HITLER, Adolf. **A Minha luta (Mein Kampf)**. Porto Alegre: Afrodite, 1976, p. 299.

Parlamento²¹², maioria parlamentar que permitiu ao *Führer*, mais tarde, já como chefe de governo, mudar a Constituição, atribuindo ao chanceler poderes de exclusividade do presidente do Reich. Esse acontecimento se deu no dia 28 de fevereiro de 1933, através de um decreto emergencial – chamado *Decreto para a proteção do Povo e do Estado Alemão* – que suspendeu a constituição de Weimar e iniciou-se naquele dia a perseguição aos judeus na Alemanha.²¹³

Com maioria no *Reichstag* e as inúmeras pressões que o governo vinha sofrendo, no dia 30 de janeiro de 1933, Hindenburg nomeia Hitler Chanceler do Reich. Com a morte do presidente Hindenburg, em 1934, Hitler assume como Chefe de Governo (chanceler) e como Chefe de Estado (presidente), passa a condição de *Führer* (guia) e idealiza a formação de um III Reich.

A constituição relativista, desprotegida e desorientada de Weimar fizeram do *Führer* o seu guarda e infalível intérprete. Com Hitler no poder houve “uma eleição de valores, uma hierarquia posta, em cujo cerne está a raça ariana, sua conservação e seu domínio. Em nome deste fim supremo, os meios se justificam”.²¹⁴

A Alemanha nazista é o exemplo preciso de um Estado, onde imperava um regime opressor, em que o instrumento de tortura é a educação, cujas pessoas foram “educadas” a enxergarem a raça ariana como a única e autêntica, e esta deve prevalecer acima de todas as outras. Ao contrário dos demais regimes totalitários, o nazismo não se mostra preocupado, em um primeiro momento, com a ascensão do Estado, mas sim com o que diz respeito

²¹²Cf. DE GRAND, Alexander. **Itália fascista e Alemanha nazista – O estilo fascista de governar**. São Paulo, Editora: Madras, 2005,p. 18.

²¹³Cf. DE GRAND, Alexander. **Itália fascista e Alemanha nazista – O estilo fascista de governar**. São Paulo, Editora: Madras, 2005,p. 19.

²¹⁴DI LORENZO, Wambert Gomes. Do totalitarismo ao direito natural: Uma experiência ética na virada do milênio. In: Alceu de Amoroso Lima Filho Lafayette Pozzoli. (Org.). **Ética no Novo Milênio**: busca do sentido da vida. 3ª ed. São Paulo, 2005. p. 414.

à condição étnica e racial imposta pelo *Führer*. No Estado racista alemão a pessoa humana sofreu o seu mais alto grau de degradação.²¹⁵

No estado totalitário, o líder utiliza o estado para impor a sua vontade e se utiliza de todas as técnicas, sendo a doutrina, o terror e a propaganda, o grande alicerce de permanência no governo, Arendt ensina:

Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade as suas doutrinas ideológicas e as suas mentiras utilitárias (...). A doutrinação, inevitavelmente aliada ao terror, cresce na razão direta da força dos movimentos ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência externa. A propaganda é, de fato, parte integrante da “guerra psicológica”; mas o terror é mais. Mesmo depois de atingido seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror, o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada. A propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não-totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência da sua forma de governo (...). O que caracteriza a propaganda totalitária melhor do que as ameaças diretas e os crimes contra indivíduos é o uso de insinuações indiretas, veladas e ameaçadoras contra todos os que não derem ouvidos aos seus ensinamentos, seguidas de assassinato em massa perpetrado igualmente contra “culpados” e “inocentes”.²¹⁶

Sem dúvida alguma a mais eficiente propaganda nazista foi a história de uma conspiração mundial judaica.

A propaganda totalitária transformou a suposição de uma conspiração mundial judaica de assunto discutível que era o principal elemento da realidade nazista; o fato é que os nazistas agiam como se o mundo fosse dominado

²¹⁵DI LORENZO, Wambert Gomes. Do totalitarismo ao direito natural: uma experiência ética na virada do milênio. In: Alceu de Amoroso Lima Filho Lafayette Pozzoli. (Org.). **Ética no Novo Milênio: busca do sentido da vida**. 3ª ed. São Paulo, 2005. p. 414.

²¹⁶ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975. p. 390-393.

pelos judeus e precisasse de uma contra conspiração para se defender.²¹⁷ O motivo fundamental da superioridade da propaganda totalitária em comparação com a propaganda de outros partidos e movimentos é que seu conteúdo, pelo menos para os membros do movimento, não é mais uma questão objetiva a respeito da qual as pessoas possam ter opiniões, mas tornou-se parte tão real e intocável de sua vida como as regras da aritmética.²¹⁸

O mais surpreendente na originalidade do totalitarismo está repousada nos atos que provocam uma ruptura com a nossa tradição, esmagam as nossas categorias políticas e nossos critérios de juízo, nesse sentido valioso é a lição de *Cornelius Castoriadis*:

Está implícito na análise de Arendt o pressuposto de que nós enfrentamos aqui algo que não apenas transcende as “teorias sobre a história” herdadas, mas transcende qualquer “teoria”. Mas na verdade, o totalitarismo é, a esse respeito, o exemplo monstruosamente privilegiado e extremo daquilo que é verdade para toda a história e para todos os tipos de sociedade.²¹⁹

O poder totalitário necessita lidar com duas situações que se não o fizer, coloca em risco a sua existência: tem que estabelecer o mundo fictício do movimento como realidade operante da vida de cada dia, e tem, por outro lado, de evitar que este novo mundo adquira uma estabilidade. O líder tem que evitar a qualquer preço que a normalização atinja um ponto em que poderia surgir um novo modo de vida.²²⁰

²¹⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975. p.395.

²¹⁸ Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975. p. 412.

²¹⁹ CASTARODIS, Cornelius. **O destino do totalitarismo e outros escritos**. São Paulo/SP, 1985, p. 8.

²²⁰ Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora Documentário. 1975, p. 441.

Justamente porque o movimento totalitário só pode existir aonde reina a instabilidade, o medo e a insegurança. São “fendas” na história que permitem que um determinado movimento de massas explore esse “vazio” para consolidar-se no poder e se apresentar como o solucionador de tal instabilidade.

E a doutrina, o terror e a propaganda, aliados a grande persuasão do líder, conquistam as massas

A propaganda de massa descobriu que seu público estava sempre disposto a acreditar no pior. O *führer* sempre tem razão. Só os simpatizantes nazistas acreditaram em Hitler quando ele prestou juramento de legalidade perante a Suprema Corte da República de Weimar, os membros do movimento sabiam que ele estava mentindo e acreditaram ainda mais nele, ainda mais por ele mentir e iludir a opinião pública.²²¹

Ainda, o fator diferencial que consolida a crença de um nazista ou bolchevista na explicação fictícia do mundo é a diferença entre a sua atitude e a do simpatizante, porque, afinal, o simpatizante tem as mesmas convicções, embora de um modo mais “normal”, isto é, menos fanático e mais confuso.²²² No esforço para rascunhar as diferenças entre nazistas e bolchevistas, Hannah Arendt diz:

Os nazistas começaram com a ficção de uma conspiração e imitaram, mais ou menos conscientemente, o modelo da sociedade secreta dos sábios do Sião, enquanto os bolchevistas vieram de um partido revolucionário, cujo objetivo era a ditadura de um só partido, atravessaram a fase em que o partido ficava “inteiramente acima e separado de tudo”, até o instante em que o Politburo do partido ficou “inteiramente acima e separado de tudo”, finalmente, Stálin impôs a essa estrutura partidária as rígidas normas totalitárias do seu setor conspirativo, e somente então descobriu a necessidade de uma ficção central para manter na organização de massa a férrea disciplina de uma organização secreta. A evolução nazista pode ser mais lógica, mais coerente consigo mesma, mas a história do partido bolchevista é um exemplo melhor da natureza essencialmente fictícia

²²¹ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 433.

²²² ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 416.

do totalitarismo, precisamente porque as fictícias conspirações globais, contra as quais e de acordo com as quais a conspiração bolchevista supostamente se organizou, não foram ideologicamente fixadas.²²³ (...) O dever das polícias totalitárias não é descobrir crimes, mas estar disponível quando o governo decide aprisionar ou liquidar certa categoria da população.²²⁴

É preciso garantir que a permanência no poder seja duradoura e próspera, segundo os interesses e ideologia do líder, do partido e da causa. Mais uma vez, George Orwell, agora, na *Revolução dos Bichos*: o livro narra uma história de corrupção e traição e recorre a figuras de animais para retratar as fraquezas humanas e desmascarar o "paraíso comunista" proposto pela Rússia na época de Stálin, que no livro de Orwell é retratado pelo "camarada" Napoleão. Tanto o livro, como depois o filme (que leva o mesmo nome que foi lançada na Inglaterra no ano de 1999) retrata de forma ímpar toda destruição provocada pelo totalitarismo soviético no período de governo de Stálin (1922-1953). O aparelhado totalitário muito bem representado na obra de Orwell: a propaganda, a KGB, Stálin, Trotski, o proletariado, o terror, a doutrina e até mesmo a própria Igreja Católica.²²⁵

A instabilidade de todo o Estado Totalitário e a necessidade constante de se ter sempre presente um inimigo assim se apresentam, na obra de Orwell:

(...) – camaradas – disse lentamente – sabem que é o responsável por isto? Sabem quem foi o inimigo que, na calada da noite, destruiu nosso moinho de vento? Bola de neve – bola de Neve foi o autor disto! Com rematada maldade, pensando em destruir nossos planos (...) Camaradas, neste local e neste momento, pronuncio a sentença de morte para Bola de Neve (...).²²⁶

²²³ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 428.

²²⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 476.

²²⁵ Cf. Orwell, George, **A Revolução dos Bichos**. São Paulo/SP, Cia. das Letras, 2003. p.8.

²²⁶ Cf. Orwell, George, **A Revolução dos Bichos**. São Paulo/SP, Cia das Letras, 2003. p.54.

Mas tanto na obra de Orwell quanto no regime totalitário alemão é somente no momento da derrota que a fraqueza inerente da propaganda totalitária se torna visível. Sem a força do movimento, seus membros cessam imediatamente de acreditar no dogma pelo qual ainda ontem estavam dispostos a sacrificar a vida. E automaticamente retornam a sua antiga realidade de isolamento. O nazismo, como ideologia, havia sido "realizado" de modo tão completo que o seu conteúdo deixara de existir como um conjunto independente de doutrinas perdura, assim, a sua existência intelectual; a destruição da realidade, portanto, quase nada deixou em seu rastro, muito menos o fanatismo dos adeptos.²²⁷ O Estado Totalitário possui o poder de criar "fantoques", para manipular e coordenar a seu bel prazer.

Todas essas características que o totalitarismo apresenta, destrói a condição humana do homem, retira do homem a sua dignidade, a sua integridade e a sua condição humana de pessoa, e preenchem com a doutrina, o terror de um Estado perverso que direciona suas forças no sentido contrário de um Humanismo Integral e de visualizar a condição humana do homem. O totalitarismo nega por completo o humano e o coloca em uma situação de exceção permanente, privando-o, sufocando-o, até reduzi-lo a uma vida puramente biológica.

2. 3. A BANALIDADE DO MAL

Durante o julgamento em Jerusalém, a figura discreta de Eichmann discrepava dos crimes de que estava sendo acusado, e pelos quais assumia relativa responsabilidade. Hannah Arendt, então, mostra toda a sua capacidade de extrair reflexões filosóficas do que ela denominou de "banalidade do mal" – a conjugação de fatores desumanizantes (totalitarismo, criminalidade como

²²⁷Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 413.

norma estatal, burocracia, etc.) combinados com a reação apática das vítimas (em especial dos judeus), num processo de normalização da desumanidade e da "calamidade dos sem-direitos".²²⁸ A banalidade do mal é, por assim dizer, a "normalização" de crimes, é a barbárie legalizada. É a exceção que virou norma, e que coleciona oprimidos. Foi o genocídio racista, nunca visto antes, imposto na Alemanha e que teve na figura de Eichmann um de seus ícones.

Depois de capturado na Argentina, o ex-oficial nazista, Karl Adolf Eichmann, foi levado a julgamento em Israel e recebeu a pena de morte, sendo enforcado no dia 1º de junho de 1962, acusado de crimes contra os judeus e contra a humanidade. Eichmann seria só mais um nazista levado a julgamento senão fosse um detalhe: Ele era o responsável pela deportação dos judeus para os campos de concentração. Inicialmente, foi encarado como a "encarnação do mal", mas ao longo do julgamento, Eichmann foi se revelando como um homem simples, nada apresentando de mais, apenas dotado de uma ambição de ascender na carreira e de participar das altas rodas do partido nazista e do Reich. Ocorre, como a própria Hannah Arendt coloca, o erro do Tribunal de Jerusalém em julgar Eichmann, não apenas pelos seus atos, mas concentrar nele todo o mal realizado pelo nacional-socialismo:

Se o réu for tomado como um símbolo e o julgamento como um pretexto para trazer à tona assuntos que são, aparentemente, mais interessantes do que a culpa ou inocência de uma pessoa, então a consciência exige que nos inclinemos diante da afirmação feita por Eichmann e seu advogado: que ele foi trazido à cena porque era necessária uma válvula de escape, não só para a República Federal da Alemanha, como também para os acontecimentos como um todo(...).²²⁹

Vale-se, primeiramente, de vermos, segundo Hannah Arendt, a ideia de mal. Segundo Arendt, a ideia de mal radical que apareceu no totalitarismo,

²²⁸SOUKI, Nádía. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte/MG, Humanitas, 1998 p. 33.

²²⁹ARENDR, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 294.

transcende aquele definido por Kant, pois no totalitarismo trata-se de um novo agir humano, uma forma de violência que vai além.²³⁰ O fenômeno totalitário mostrou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização de massas, baseadas no terror e nas ideologias, criou novas formas de governo e dominação jamais vistas antes:

Nossa tradição filosófica não pode conceber um "mal radical" como também a teologia cristã que concebeu ao diabo uma origem celestial. Somente Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suscitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de "vontade pervertida" que poderia ser explicada por motivos compreensíveis.²³¹

Hannah Arendt explica que o verdadeiro mal radical surgiu em um sistema em que todos os homens se tornaram "supérfluos", ou seja, meios.²³² Podemos afirmar que toda a vez que o homem for tratado como meio (for supérfluo) teremos o mal radical, e este pode ocorrer também em democracias não só em regimes totalitários ou de exceção. No julgamento de Eichmann foi justamente o que se esperava encontrar, um homem perverso, um exemplo ímpar da maldade humana, o mal radical em pessoa. E foi justamente o que não encontraram. Assim, Nádja Souki:

Diante da surpresa ao encontrar um homem absolutamente comum, que apenas podia ser caracterizado como tendo um "vazio de pensamento", sua reflexão sobre o mal ganha outra figura. Eichmann não era um monstro, mas um homem com extremo grau de heteronímia, um indivíduo que era um produto típico do Estado totalitário. A questão originária sofre aí um deslocamento radical: não se trata de explicar o fenômeno focando-se na questão moral ou na antropológica, mas sim de compreender, num enfoque político, como um Estado pode ser capaz de produzir agentes heterônomos que

²³⁰ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 37.

²³¹ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 510.

²³² ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 512.

funcionam, tão eficientemente, como agentes reprodutores de seus objetivos.²³³

No início, Arendt coloca que “Não é um indivíduo que está no banco dos réus neste processo histórico, não é apenas o regime nazista, mas o anti-semitismo ao longo de toda a história”.²³⁴ Mas ocorre que não foi assim que decorreu.

Assim,

O foco de todo o julgamento recai sobre a pessoa do acusado, um homem de carne e osso com uma história individual, com um conjunto sempre único de qualidades, peculiaridades, padrões de comportamento e circunstâncias. Todas as coisas que o acusado não entrou em contato ou que não influenciaram devem ser omitidas dos trabalhos de um tribunal.²³⁵

Eichmann não era um insano que odiava os judeus ou adepto fanático do anti-semitismo ou de qualquer tipo de doutrinação, e afirmou que “Pessoalmente não tinha ódio aos judeus, ajudei parentes de minha mãe que eram judeus”.²³⁶ Inclusive “Eichmann afirmara na corte que salvou centenas de milhares de judeus. O problema que Eichmann é de não se lembrar de nenhum fato que pudesse sustentar, por mais atenuante que fosse”.²³⁷ Para ele, o conteúdo da ideologia nazista e sua lógica destrutiva eram assuntos como quaisquer outros, sua principal motivação era a ascensão na carreira (terminou

²³³ SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte/MG, Humanitas, 1998 p. 37.

²³⁴ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000. p. 30

²³⁵ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 309.

²³⁶ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 41.

²³⁷ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 75.

como tenente-coronel), era ambicioso e estava farto de seu antigo trabalho, era vendedor ambulante. Filiou-se a SS por meio de um amigo e como salientou no seu julgamento “era como ser engolido pelo partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu tão rápida e inesperadamente”²³⁸, podemos afirmar, sem medo de errar, que Eichmann recebeu a pena de morte mais pelo fato da expectativa antes do início de todo o julgamento do que pelo próprio julgamento. Era inocente? Certamente que não, assim Arendt:

Ele viu o suficiente para estar plenamente informado de como funcionava as máquinas de destruição: fuzilamento e câmara de gás. Ele havia sido empregado no transporte não no extermínio: legalmente formalmente, ele sabia o que estava fazendo? Ele havia visto os lugares para onde iam os carregamentos.²³⁹

Arendt chegara a afirmar que Eichmann ficara chocado com a situação de barbárie que presenciou nos campos de concentração.²⁴⁰ Hannah Arendt ao ir desbravando a obra coloca que Eichmann, no início, antes dos campos de concentração, deportava judeus para fora da Europa, inclusive diz que era ideia mandar para Madagascar 4 milhões de judeus da Europa.²⁴¹ Um ano após o projeto foi descartado e a solução seria o extermínio, porém, antes disso, o Leste era o cenário central do sofrimento judeu, terminal de horrores de todas as deportações, lugar de onde não havia escapatória e onde o número de sobreviventes raramente chegava a mais de 5%.²⁴² Mas, por volta de 1941, não era segredo que os judeus seriam exterminados.²⁴³

No final, Eichmann foi acusado de:

²³⁸ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 49.

²³⁹ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 105-106.

²⁴⁰ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 103.

²⁴¹ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 91.

²⁴² Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 227.

²⁴³ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 91.

Crimes contra o povo judeu: 1. Provocar o assassinato de milhões de judeus. 2. Levar milhões de judeus a condições que poderiam levar a destruição física. 3. Causar sérios danos físicos e mentais. 4. Determinar que fossem proibidos os nascimentos e interrompidas as gestações de mulheres judias. Mas o absolveram nos crimes anteriores a 1942. Os itens de 5 a 12 falavam de crimes contra a humanidade.²⁴⁴

Em toda a sua defesa, tanto pessoal como por intermédio de seu advogado, Eichmann alegou estar cumprindo ordens. Arendt fala em “Crimes legalizados pelo Estado”.²⁴⁵ Mesma alegação usada na defesa dos criminosos no julgamento em Nuremberg, pois

as ordens do Hitler possuíam força de lei. O comando do *Führer* é o centro absoluto da ordem legal contemporânea, aqueles que diziam que Eichmann podia ter agido de outra maneira, não sabiam ou esqueceram como havia sido as coisas.²⁴⁶

Arendt se refere aqui, não somente a doutrina imposta pelo nacional-socialismo, mas o juramento feito por todos na Alemanha, e uma vez que o mesmo não fosse cumprido, a pessoa era acusada de crime contra o Estado:

Eu juro por Deus este juramento sagrado que eu irei dar a minha obediência incondicional a Adolf Hitler, o Führer do Reich Germânico e do povo Alemão, o comandante supremo das forças armadas, e que estarei pronto em todas as ocasiões, como bravo soldado que sou, a dar a minha vida por este juramento.²⁴⁷

²⁴⁴Cf. ARENDT, Hannah, **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 266.

²⁴⁵ARENDT, Hannah, **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 162

²⁴⁶Cf. ARENDT, Hannah, **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 135.

²⁴⁷DE GRAND, Alexander. **Itália fascista e Alemanha nazista – O estilo fascista de governar**. São Paulo, Editora: Madras, 2005, p. 45

Como um ambicioso almejando degraus cada vez mais altos, Eichmann não hesitou em momento algum de cumprir todas as ordens que lhe eram dadas, independentes quais fossem, fato este que derrubou seus argumentos pró-judeus em sua defesa. Tanto que quando questionado pelo juiz da corte de Jerusalém, sobre cada acusação, ele respondia: *Se declara culpado? - Não no sentido da acusação!*

Mas em que sentido estaria falando Eichmann? Certamente trazendo o questionamento para dentro daquele pensamento em que a vontade do *Führer* era a lei suprema, não podendo desobedecê-la, argumento este fruto do vazio e desorientação axiológico preenchido pelo nazismo. Eichmann, assim como toda a pessoa que foi usada como meio pelos regimes totalitários, serviu com obediência ao partido, a causa, a ideologia e ao líder, simplesmente iludido ou fascinado por promessas utópicas de um mundo melhor, mais sadio.

Um dos pontos que entendemos ser pertinentes na “justificativa” contra os judeus é a influência da obra *Os Protocolos dos Sábios de Sião* ou *Os Protocolos de Sião* que descrevia um projeto de conspiração para que os judeus atingissem a dominação mundial. Mais tarde, Adolf Hitler dizia:

(...) até que ponto toda a existência desse povo é baseada em uma mentira continuada incomparavelmente exposta nos Protocolos dos Sábios de Sião, tão infinitamente odiado pelos judeus. Eles são baseados num documento forjado, como clama o jornal Frankfurter Zeitung toda semana: é a melhor prova de que eles são autênticos. O que muitos judeus fazem inconscientemente, aqui é exposto de forma consciente. E é isso o que importa. É completamente indiferente de qual cérebro judeu essa revelação se originou; o importante é que, com uma certeza positiva e terrível, eles revelam a natureza do povo judeu e expõem seus contextos internos, bem como seus objetivos finais. Todavia, a melhor crítica aplicada a eles é a realidade. Qualquer um que examine o desenvolvimento histórico dos últimos 100 anos, do ponto de vista deste livro, vai entender de uma vez os gritos da imprensa judaica. Agora que este livro se tornou uma

propriedade do povo, a ameaça judaica é considerada como interrompida (...).²⁴⁸

O ódio organizado contra os judeus só pode ter surgido como reação contra a importância e o poderio. Já que, principalmente na Alemanha, os judeus eram quem “controlavam”, por assim dizer, os setores da sociedade, marcando forte presença nas áreas da cultura, economia, acadêmica e social como um todo.²⁴⁹ Hannah Arendt insurge-se contra a ideia de que o anti-semitismo foi um mero pretexto para conquistar a massa, uma ideia periférica e acidental da doutrina nazista que teria como cerne o nacionalismo.²⁵⁰ É equivocado conectar a xenofobia nazista ao sentimento Estado-Nação, pois este sim, era mero elemento propagandístico que dissimulava as aspirações imperialistas das elites do próprio partido.²⁵¹

Wambert Di Lorenzo ilustra que:

Os judeus, antes de se tornarem vítimas, estavam no cerne do interesse da ideologia nazista na qual – como em todas as doutrinas totalitárias – o terror é instrumento necessário da ideologia. Surge aí o ódio político como inspiração desse terror, cujo objeto, não raramente, é escolhido de forma arbitrária.²⁵²

Durante muito tempo, o judeu foi superprotegido do Estado no qual detinham posição de exclusividade nos negócios do Estado, após a Revolução

²⁴⁸HITLER, Adolf. **Minha Luta**, São Paulo/SP, Editora: Moraes, 1983. p. 199.

²⁴⁹Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 40.

²⁵⁰Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 51.

²⁵¹Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 23.

²⁵²DI LORENZO, Wambert. Do Totalitarismo ao Direito Natural: uma experiência ética na virada do milênio. In: Alceu de Amoroso Lima Filho; Lafayette Pozzoli. (Org.). **Ética no Novo Milênio**: busca do sentido da vida. 3ª ed. São Paulo: LTR, 2005, p. 413.

Francesa esse quadro alterou-se.²⁵³ A história nos conta que os Judeus sempre representavam um “papel de destaque” em algumas sociedades, nas searas da educação, da cultura, e, principalmente, na economia, mas quando, por motivos que nada tinham a ver com a questão judaica, os problemas raciais ocuparam o centro do cenário político, os judeus imediatamente foram ajustados como alvo pelas ideologias e doutrinas que definiam grupos humanos por laços de sangue e por características genéticas familiares.²⁵⁴

Então, os anti-semitas eram convencidos de que a sua pretensão de tomar o poder absoluto não era outra coisa senão aquilo que os judeus já haviam conseguido, e que o seu anti-semitismo era justificado pela necessidade de eliminar os reais ocupantes dos postos de mandos: os judeus.²⁵⁵ O anti-semitismo na Alemanha era bem anterior a 1914. O primeiro partido a propor abertamente um combate anti-semita, o Partido Operário Cristão, do Pastor Adolf Stöcker, datava de 1878. Em 1879, o jornalista Wilhelm Marr havia fundado uma lida anti-semita. Em 1881, o pseudo-filósofo Eugen Dühring pretendia estabelecer as bases científicas do anti-semitismo ao denunciar uma “dominação judia”. Bismarck costumava chamar os jornalistas de oposição de “aqueles judeus”.²⁵⁶

Após a derrota na I Guerra Mundial, a situação na Alemanha, principalmente em termos econômicos, era catastrófica.

A maioria dos cidadãos careciam de produtos de primeira necessidade. Quando era possível o abastecimento, o racionamento instituído dava direito a um ovo, 2,5 quilos de batata e 20 gramas de manteiga por semana. Em Berlim as sopas populares eram

²⁵³Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975. p. 36.

²⁵⁴Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 51.

²⁵⁵Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 66.

²⁵⁶Cf. RICHARD. Lionel. **A República de Weimar**, São Paulo/SP. Cia das Letras, 1983.p. 22.

freqüentadas por quase 200.000 fregueses. Havia sido batizadas pelo comando militar que as organizava e as controlava de “canhões de guisado”.(...) evidentemente, a desnutrição tornava as pessoas mais vulneráveis às doenças. Em Frankfurt, a mortalidade por tuberculose subiu de 11,9% em 1914 para 17,3% em 1917. Em 1916, Berlim conheceu tantas vítimas de tuberculose quanto trinta anos antes, quando se começava a tratar dessa doença. Milhares de crianças, de mulheres e de velhos sucumbiram à epidemia de gripe que grassou em 1918.²⁵⁷

O que reforçou o ódio anti-semita foi justamente essa situação na Alemanha pós I Guerra somado ao fato de os judeus ocuparem uma posição privilegiada e economicamente mais forte em relação aos não judeus. Hannah Arendt nos diz que “O estado total não deve reconhecer diferença entre lei e ética. Leis de Nuremberg que baniram os judeus da vida social”.²⁵⁸ Primeiramente o estado nazista retirou dos judeus sua cidadania, tornando-os “apátridas”, ou seja, a lei, o direito fundamental já não os alcançava mais, estavam a mercê da decisão do soberano, em Agamben já reduzido a uma vida nua. Ainda, em novembro de 1938, a Kristallnacht, ou Noite dos Cristais, em que 7.500 vitrines de lojas judaicas foram quebradas, todas as sinagogas foram incendiadas e 20 mil judeus foram levados para o campo de concentração.²⁵⁹ Interessante o processo feito pelo Estado Nazista. Pelas leis de Nuremberg, os judeus perderam a cidadania, com uma pessoa apátrida podia-se fazer o que quisesse, os judeus tinham de perder sua nacionalidade, pois a legislação necessária para tornar apátridas as vítimas, o que era importante sob dois aspectos: tornava impossível para qualquer país inquirir sobre o destino deles, e permitia que o Estado em que residiam confiscasse sua propriedade.²⁶⁰

²⁵⁷RICHARD, Lionel, **A República de Weimar**, São Paulo/SP. Cia das Letras, 1983, p, 15-17.

²⁵⁸ARENDR, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975. p. 444.

²⁵⁹Cf. ARENDR, Hannah , **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 51.

²⁶⁰Cf. ARENDR, Hannah , **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 131.

Mas foi no campo de concentração que os judeus perderam a sua condição de pessoa. Assim, Hannah Arendt:

O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele o esquecimento.²⁶¹ (...) Ou se é verdade que os campos de concentração são as instituições que caracterizam mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo. Mas a recordação não pode levar a isto mais do que o pode o relato incomunicativo da testemunha ocular.²⁶² (...) A experiência do domínio total no campo de concentração depende do isolamento e fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral, os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário. Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. Comparadas a esta, todas as outras experiências têm importância secundária – inclusive as médicas, cujos horrores estão registrados em detalhe nos julgamentos contra os médicos do Terceiro Reich – embora fosse experiência de todos os tipos.²⁶³

Nas palavras de Giorgio Agamben, o homem estava nu no campo de concentração, desprovido de qualquer proteção legal e totalmente sujeito à vontade do soberano, que podia fazer viver ou deixar morrer. O campo de concentração não foi somente o espaço geográfico delimitado por arame farpado e cercas elétricas, local cujos judeus eram deportados para morte, mas foi principalmente, o local em que o judeu perdeu a sua condição de pessoa, local pelo qual a exceção tornou-se regra, os oprimidos assim estavam vivendo com normalidade aquele caos que os assolava. E tamanha foi a brutalidade que ocorreu que Elie Wiesel, judeu nascido na Romênia, Nobel da Paz em 1986 e sobrevivente dos campos de Auschwitz e Buchenwald disse: “Em

²⁶¹ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975.p. 493.

²⁶²ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 491.

²⁶³ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 488.

Auschwitz não morreu apenas o judeu, mas também o homem.”²⁶⁴ Referia-se a humanidade do homem, presente em cada ser humano.

Por fim, Celso Lafer ensina:

O totalitarismo é uma proposta de organização da sociedade que escapa ao bom senso de qualquer critério razoável de justiça, pois se baseia no pressuposto de que os seres humanos são, e devem ser encarados, como supérfluos.²⁶⁵ (...) o problema dos seres humanos supérfluos e como tais encarados, posto pela experiência totalitária e juridicamente ensejado pela privação da cidadania, criou as condições para o genocídio, na medida em que foram levados, por falta de um lugar no mundo, aos campos de concentração.²⁶⁶

E Hannah Arendt:

O triunfo da SS exige que a vítima torturada permita ser levada à ratoeira sem protestar, que ela renuncie e se abandone a ponto de deixar de afirmar sua identidade. E não é por nada. Não é gratuitamente, nem por mero sadismo, que os homens da SS desejam sua derrota. Eles sabem que o sistema que consegue destruir suas vítimas antes que elas subam ao cadafalso... é incomparavelmente melhor para manter um povo em escravidão. Em submissão. Nada é mais terrível do que essas procissões de seres humanos marchando como fantoches para a morte.²⁶⁷

A pessoa foi reduzida a nada. Houve, no totalitarismo, um esquecimento completo do humano e um controlo total da vida biopolítica por parte do soberano. Em especial o povo judeu, que não era visto como pessoa, perdendo sua cidadania, suas propriedades, até a perda da condição de pessoa no campo, sendo eles levados para o último estágio do campo, a câmara de gás, ou o cadafalso ou ainda, o muro para o fuzilamento.

²⁶⁴MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**, São Leopoldo/RS, Harmonia, 2005. p. 7.

²⁶⁵LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**. São Paulo/SP, Cia das Letras, 1988, p.19.

²⁶⁶LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**. São Paulo/SP, Cia das Letras, 1988, p. 22.

²⁶⁷ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000, p. 22.

“(...) A morte é o objetivo último, porém, não o mais importante. Se fosse o mais importante poderiam matá-los, simplesmente, com uma rajada de metralhadora. Eles têm que morrer, mas não de qualquer maneira. O objetivo era tratá-los como animais para que eles interiorizassem a pertença a espécie animal. Toda uma estratégia de desumanização para que o prisioneiro sentisse que a dignidade humana não lhe pertencia (...).”

Reyes Mate

CAPÍTULO III

A VIDA HUMANA NO ESTADO DE EXCEÇÃO: GIORGIO AGAMBEN

Maritain e Arendt confrontaram-se com a experiência da barbárie em que a pessoa humana foi literalmente negada por diversas formas de totalitarismo. O totalitarismo e a pessoa humana se confrontam como dimensões irreconciliáveis de qualquer sociedade. O Estado, como figura jurídica-política da modernidade, fica exprimido no desafio de defender a dignidade a pessoa humana, ou ser instrumentalizado como poderosa ferramenta totalitária.

A figura do Estado se apresenta de duas formas: o grande protetor da dignidade da pessoa, como seu ferrenho defensor ou, com o grande aniquilador e supressor de direitos, se tornando o mais perverso instrumento contra a pessoa. Nessa condição paradoxal que perpassa a potência do Estado é que se analisa a figura do estado de exceção como instrumento utilizado amplamente ao longo da história do Estado como meio “legítimo” de controle da vida humana. A pretensão deste terceiro ponto é demonstrar como a implementação de um Estado de Exceção se constitui como uma ameaça totalitária ao pensamento e a filosofia humanista estudada por Maritain e Arendt.

O fio condutor de nossa pesquisa é fazer ver como a pessoa humana, sua dignidade e sua condição se viram confrontadas com as diversas formas, de totalitarismo, contemporâneas, e como autores diversos (Maritain, Arent, Agamben) tecem um fio filosófico que, com suas divergências teóricas, mantém uma conexão oculta entre a defesa da vida humana e a denúncia das diversas formas de totalitarismo. Nesta tese, nos dispomos a pesquisar o pensamento de Agamben nas duas categorias que mais se aproximam a nossa pesquisa: a vida nua e o estado de exceção. Ambas contêm contribuições bastante originais do autor, que mantém uma relação explícita com Arent, e uma não explícita com o personalismo aqui pesquisado.

Para tanto, suscitamos em Giorgio Agamben e em seu *Estado de Exceção* e no seu *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*, conceitos e ideias que nos permitirão desenvolver com maior eloquência este terceiro ponto.

O estado de Exceção traz em suas entrelinhas, a essência do totalitarismo. Basicamente, o Estado de Exceção consiste em, temporariamente, na suspensão da ordem legal vigente e a imposição de uma nova. A ameaça totalitária encontra-se em dois pontos: que a suspensão temporária da ordem seja permanente e a supressão imediata aos direitos e garantias fundamentais. Implantado o Estado de Exceção, o soberano será a figura chave no “novo” regime, ele é que ditará as regras e decidirá quando por fim ou até quando prorrogar a exceção.

O estado de exceção sempre será suscitado e invocado com o objetivo de assegurar a ordem pública e manter a segurança nacional. Nas palavras de Agamben a exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, em que quem é excluído não está, por causa disso, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, essa se mantém em relação com aquela na forma da suspensão.²⁶⁸ Ocorre que, a história nos mostra, uma vez suspenso os direitos e garantias fundamentais e individuais, haverá torturas, prisões arbitrárias e injustificadas, e quase sempre, a “eleição” de um determinado grupo, seja étnico, político ou religioso que será o grande malfeitor que atentará contra o Estado, sendo este mesmo grupo o motivo da continuidade da exceção.

Totalmente em oposição ao pensamento de Jacques Maritain e Hannah Arendt que pregam o respeito à dignidade da pessoa, o reconhecimento de seus direitos e garantias, o estado de exceção possui uma “mão invisível e totalitária” que atenta contra a alteridade humana.

²⁶⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 25.

3.1.O ESTADO DE EXCEÇÃO JURÍDICO COMO UMA AMEAÇA TOTALITÁRIA A DIGNIDADE HUMANA

Agamben, na suas obras *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua* e *Estado de exceção* retoma o pensamento de Hannah Arendt, a respeito do impacto que o estado de exceção tem sobre a vida humana e explica, assim como Arendt, a ameaça totalitária a alteridade humana. Essa correlação nos permite um bom diálogo entre os dois autores e nos leva a concluir que assim como o totalitarismo, o estado de exceção jurídico se apresenta como uma ameaça ao humanismo de Maritain e a condição humana de Arendt.

Giorgio Agamben, em seu livro *Estado de Exceção* buscou esclarecer, ou melhor, desfazer o que ele considera na verdade como sendo apenas uma aparente contradição no fato de os regimes democráticos e contemporâneos se orientarem, no exercício de sua prática política, por um paradigma que de todo é somente identificado com formas totalitárias de governo. Os mais nobres ideais democráticos não poderiam coadunar jamais com o princípio de soberania instituído por Schmitt²⁶⁹, sob a pena de se extinguirem por completo. Diante dessa contradição insolúvel, restariam inicialmente apenas duas saídas: ou os regimes democráticos atuais não seriam democráticos, ou a ideia de um estado de exceção, como paradigma de governo, seria um equívoco absurdo.

Agamben, em seus estudos conclui, no entanto, que a forma mais adequada de se enxergar o estado de exceção na modernidade não é através dos óculos da excepcionalidade, mas sim os da normalidade.²⁷⁰ Ele traça uma genealogia do estado de exceção para demonstrar que suas origens remontam aos primórdios revolucionários do Estado Democrático, à época da primeira Assembleia Constituinte Francesa (1789-1791), que instituiu num decreto de 8 de julho de 1791 o estado de sítio. A figura jurídica do estado de sítio foi

²⁶⁹ Cf. SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte/MG, Del Rey. 2006, p. 10.

²⁷⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007.p. 23.

inserida, segundo ele, sob duas formas no novo conjunto de leis que instaurava o estado democrático sobre as ruínas do estado absolutista: o estado de sítio militar, que cumpria o papel de proteger, se preciso fosse, a constituição e o estado democráticos de quaisquer ameaças externas (como em caso de guerra ou invasão, por exemplo), e o estado de sítio fictício, destinado à aplicação dentro dos limites do próprio estado com vistas a eliminar possíveis desordens internas (como motins, levantes, insurreições, guerra civil, etc.), mas que também poderia ser utilizado como mecanismo de intervenção econômica em momentos de crise.

Em ambos os casos, o estado de sítio significaria a suspensão da lei com o objetivo de defesa da própria lei; teria a finalidade de ser um mecanismo essencialmente extrajurídico de proteção da ordem jurídica, uma suspensão provisória do regime democrático para a salvação da democracia, uma supressão dos direitos individuais dos cidadãos como única forma de garantir a cidadania, e, por último, um instrumento de intervenção econômica no mercado para garantir a liberdade de mercado.

Dessa perspectiva, o estado de sítio parece ter sido concebido a princípio como uma medida de salvaguarda temporária do Estado democrático a ser aplicada somente num contexto emergencial. Entretanto, embora talvez seja considerado um mecanismo eficiente para o caso de crises incontornáveis, o estado de sítio guarda em si o desconforto de um artifício profundamente antidemocrático. Conforme observara Agamben, até mesmo um caso exemplar como o da Suíça – país de tradição constitucional democrática inegável que, contudo, prevê em sua carta constitucional o estado de sítio – “mostra que a teoria do estado de exceção não é de modo algum patrimônio exclusivo da tradição antidemocrática”.²⁷¹

Agamben identifica um processo de deslocamento histórico em que medidas excepcionais cada vez mais se afiguram como técnicas normais de

²⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2007. p. 30.

governo. O resultado disso tende a ser a formação de um cenário político como um “patamar de indeterminação” entre democracia e absolutismo.²⁷² Segundo o filósofo, o totalitarismo que daí emerge assemelha-se a um estado de exceção que se confunde com um estado de “guerra civil legal”. “Sob a pressão do paradigma do estado de exceção, é toda a vida política constitucional das sociedades ocidentais que, progressivamente, começa a assumir uma nova forma que, talvez, só hoje tenha atingido seu pleno desenvolvimento”.²⁷³ Esse pleno desenvolvimento, curiosamente, tem sido velado por um cuidadoso silêncio acerca de suas formas. Conforme uma das máximas recorrentes no pensamento político, segundo a qual o poder se exerce mais eficazmente quanto mais seus mecanismos são encobertos, também o paradigma do estado de exceção torna-se cada vez mais aceito e não encontra obstáculos à sua instauração na medida em que não se enuncia.

Segundo Agamben²⁷⁴, o estado de exceção, como princípio político, não se apresenta explicitamente como medida extrajurídica e arbitrária de supressão dos direitos e da ordem jurídica, pois como não é declarado, a exemplo do estado de sítio militar, aparece, ao contrário, como lei inserida e integrada no corpo do direito vigente. O estado de exceção pede emprestada as vestes do Direito para transitar sem ser incomodado, desde as salas de espera dos aeroportos até as vizinhanças e bairros mais pobres em que se abrigam minorias étnicas e estrangeiros. É nesse sentido que se pode falar em “democracia protegida” sem que o termo soe estranho, impensável ou anacrônico nos dias atuais de pós-guerra-fria, em que a forma, de governo, democrática fincou seus pés no Leste europeu, na América Latina e mesmo na Rússia, considerada, pelo mundo ocidental capitalista, até não muito tempo atrás como a grande ameaça aos valores liberais democráticos. “A declaração de um estado de exceção é progressivamente substituída por uma

²⁷² AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2007. p. 35.

²⁷³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 37.

²⁷⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2003. p. 15.

generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal de governo”²⁷⁵ e é esse paradigma que, uma vez entendido como necessidade vital do estado e dos cidadãos, torna-se fonte primária do próprio Direito. Segundo Agamben, “uma ‘democracia protegida’ não é uma democracia”, pois “o paradigma da ‘ditadura constitucional’ funciona, sobretudo, como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário²⁷⁶” e uma vez instaurado, entra em cena o aparato totalitário (propaganda, doutrina e terror), que na visão de Hannah Arendt é:

Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade as suas doutrinas ideológicas e as suas mentiras utilitárias (...). A doutrinação, inevitavelmente aliada ao terror, cresce na razão direta da força dos movimentos ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência externa. A propaganda é, de fato, parte integrante da “guerra psicológica”; mas o terror é mais. Mesmo depois de atingido seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror, o verdadeiro drama é que ele é aplicado contra uma população já completamente subjugada. A propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não-totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência da sua forma de governo (...). O que caracteriza a propaganda totalitária melhor do que as ameaças diretas e os crimes contra indivíduos é o uso de insinuações indiretas, veladas e ameaçadoras contra todos os que não derem ouvidos aos seus ensinamentos, seguidas de assassinato em massa perpetrado igualmente contra “culpados” e “inocentes”.²⁷⁷

Jacques Maritain nos ensina que o bem da civilização é também o bem da pessoa humana²⁷⁸, entretanto aqui essa premissa não é válida, pois como ensina Hannah Arendt que a dominação totalitária é como um fato estabelecido, que, em seu entendimento, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e também, que os “crimes” não

²⁷⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 27-28.

²⁷⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 29.

²⁷⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975. p.390-393.

²⁷⁸ MARITAIN, Jacques. *Princípios duma política humanista*. Rio de Janeiro/RJ. Editora: Agir, 1960. P. 190.

podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização.²⁷⁹

A democracia, tornando-se um fim ideal mais que um meio prático, fica de fato francamente vulnerável quando o meio escolhido para manter sua existência, não coincide em ato com seu fim em potência. Uma série de práticas do governo pode ser destacada nesse deslocamento analisado por Agamben como indicativo do predomínio da lógica do estado de exceção na condução dos governos democráticos. Um dos sinais mais evidentes é de que “o princípio democrático da divisão dos poderes hoje está caduco e que o poder executivo absorveu de fato, ao menos em parte, o poder legislativo”.²⁸⁰ E não é preciso buscar, para isso, casos extremos, pois, sendo essa lógica disseminada nas práticas mais comuns de governo, não fica difícil perceber o quanto ela é sem dúvida aplicada na dissolução de grandes impasses de governo.

A figura do Decreto-Lei, por exemplo, foi transformada, de instrumento ocasional, em fonte ordinária de Direito, e as Medidas Provisórias tornaram-se prática corriqueira na resolução dos problemas comuns de Estado. “O parlamento não é mais um órgão soberano a quem compete o poder executivo de obrigar os cidadãos pela lei: ele se limita a ratificar os decretos emanados do poder executivo”.²⁸¹ Ora, se é verdade então que os Estados modernos agem atualmente conforme o paradigma do estado de exceção e que este, ainda que essencialmente totalitário, é uma criação de origem, digamos, democrática, logo se conclui que essas transformações observadas, não são o reflexo de uma mudança radical na matriz do poder político, mas antes, produto de uma metamorfose, segundo a qual o germe do totalitarismo revela-se imanente à própria constituição dos Estados democráticos modernos. Não

²⁷⁹ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo. Editora Perspectiva. 1972. p.

54.

²⁸⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte. Editora: Boitempo. 2003. p.

32.

²⁸¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte. Editora: Boitempo. 2003. p.

32.

seria o caso, portanto, de o paradigma do “estado de exceção como regra” ser um mero resquício do poder soberano, ou mesmo um retorno a ele, mas sim o desabrochar de uma potencialidade real que estivera presente desde sempre em sua fundação.

De acordo com Agamben, como o Estado Moderno foi inaugurado graças a uma subversão à ordem estabelecida e, portanto, de um ato de resistência e de violência contra a lei soberana, o novo regime foi, a um só tempo, constituinte e constituído, fundador de sua própria lógica jurídica e por ela mesma fundada, e, por esta exata razão, tem inscrito desde sua origem a possibilidade de um ato extrajurídico com força de lei.²⁸² A aplicação dessa força de lei dependeria tão somente da crença arbitrária e da boa fé em uma necessidade qualquer que a justifique (um “direito natural” do Estado, quer no sentido de uma suspensão temporária do direito vigente com vistas à sua preservação, quer no sentido de sua completa supressão para a criação de um outro), ou como afirma Derridá, não existe nenhum cumprimento de lei senão pela uso da imposição força.²⁸³

Conforme Agamben, “tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que realmente estava em jogo é o problema do significado jurídico de uma esfera de ação em si extrajurídica”.²⁸⁴ Agamben, em seu pensamento político, tal qual expressa Walter Benjamim em seu ensaio, *Crítica da Violência, Crítica ao Poder*, também acredita que “a tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça”.²⁸⁵ Nesse sentido, ele busca examinar os aparentes interstícios que servem de esconderijo para a violência no interior da lei, concluindo, conforme uma outra passagem do mesmo texto de Benjamim, que “a institucionalização do direito é a institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de

²⁸² Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte. Editora: UFMG. 2007. p. 54.

²⁸³ Cf. DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*. São Paulo/SP. Editora: Martins fontes. 2007. p. 80.

²⁸⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte. Editora: UFMG. 2007. p. 24.

²⁸⁵ BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência, Crítica ao Poder*. São Paulo/SP, Cultrix. p.56.

manifestação imediata da violência”.²⁸⁶ Ao sublinhar que diversas medidas de um estado de exceção têm sido tomadas com uma recorrência cada vez maior sem que de fato estejamos vivendo sob o domínio de um – pelo contrário, acreditamos viver em pleno reino da democracia –, Agamben aponta para a necessidade de se entender de uma vez a natureza do estado de exceção em sua forma mais crua, tarefa que não encontra muita dificuldade mediante a abundância de exemplos colhidos na história.

O Nazismo do III Reich Alemão, em particular, foi interpretado por Agamben, não apenas por ser impreterivelmente o de maior proporção, mas por representar, mais que um simples marco de passagem, um ponto crucial de inflexão, no qual foram expostas as vísceras de tal paradoxo latente da modernidade, como o modelo mais fiel ao paradigma do “estado de exceção como regra”. Como tal, a Alemanha nazista foi eleita como o principal parâmetro de comparações para a análise da situação política contemporânea. E por ser a Alemanha a instauradora de campos de extermínio:

O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele o esquecimento. (...) Ou se é verdade que os campos de concentração são as instituições que caracterizam mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo. Mas a recordação não pode levar a isto mais do que o pode o relato incomunicativo da testemunha ocular²⁸⁷ (...) A experiência do domínio total no campo de concentração depende do isolamento e fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral, os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário. Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. Comparadas a esta, todas as outras experiências têm importância secundária – inclusive as médicas, cujos horrores estão registrados em detalhe nos julgamentos contra os médicos do Terceiro Reich – embora fosse experiência de todos os tipos.²⁸⁸

²⁸⁶ BENJAMIN, Walter. **Crítica da Violência, Crítica ao Poder**. São Paulo/SP, Cultrix. p.56.

²⁸⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 491.

²⁸⁸ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 488-491.

Maritain nos ensina quando nos diz que o ser humano representa um infinito em complexidade, ele é portador da energia criadora do divino, pois no fundo de sua alma ele pode escutar sentir essa energia e detém a capacidade de construir com o sagrado este mundo em evolução, colaborando com seu aperfeiçoamento.²⁸⁹ No modelo criticado por Maritain (URSS), o que mais chama a atenção são os chamados *Gulag*. Tratava-se de um sistema de campos de trabalhos forçados para criminosos e presos políticos da União Soviética. Esse sistema funcionou de 1918 até 1956. Foram aprisionadas milhões de pessoas, muitas delas vítimas das perseguições de Stalin.²⁹⁰

O *Gulag* tornou-se um símbolo da repressão da ditadura de Stalin. Na verdade, as condições de trabalho nos campos eram bastante penosas e incluíam fome, frio, trabalho intensivo de características próximas da escravatura (por exemplo, horário de trabalho excessivo) e guardiões desumanos. Floresceram durante o regime stalinista da URSS, estendendo-se a regiões como a Sibéria e a Ucrânia, por exemplo, e destinavam-se, na verdade, a silenciar e torturar opositores ao regime.²⁹¹

O mais importante é destacar que os *Gulags* são espaços de exceção jurídica plena. Neles a vida humana ficava reduzida a mera vida natural. A norma era a exceção, pela qual a vontade soberana regia de forma arbitrária sobre a vida. Nos *Gulags* a exceção é norma e a normalidade de vida é viver sob a forma de exceção. Desse modo, o totalitarismo político consegue implementar o seu paradigma de controle biopolítico da vida humana. Assim como Agamben suscita que o campo de concentração nazista é a exceção no seu ápice, nos *Gulags* era igual, a pessoa era reduzida a vida nua, desprovida de qualquer proteção, vindo a exceção tornar-se regra, ficando a mercê da decisão soberana.

²⁸⁹Cf. MARITAIN, Jacques. **Por um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP. Editora: Paulus. 1999, p. 49.

²⁹⁰Cf. ARRUDA, José Jobson. **Toda a História**. São Paulo/SP. Editora: Ática. 1998, p. 278.

²⁹¹Cf. ARRUDA, José Jobson. **Toda a História**. São Paulo/SP. Editora: Ática. 1988, p. 278.

Por isso, Maritain se valeu da filosofia para propor um modo de vida que na verdade é o próprio modo de se viver, o qual chamou de Humanismo Integral:

(...) O humanismo integral não exige somente a instauração de novas estruturas sociais e de um regime novo de vida social que suceda ao capitalismo, como também, e consubstancialmente, uma subida das forças de fé, de inteligência e de amor brotadas das fontes interiores da alma, um progresso na descoberta do mundo das realidades espirituais. Nesta condição somente, poderá o homem verdadeiramente ir mais avante nas profundezas, sem mutilá-la nem desfigurá-la.²⁹²

O modelo proposto por Maritain foi antes de qualquer coisa uma tentativa de salvar o homem dele próprio e de falsas ilusões que o prendem e o sufocam.

Ainda, Hannah Arendt:

Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. Comparadas a esta, todas as outras experiências têm importância secundária – inclusive as médicas, cujos horrores estão registrados em detalhe nos julgamentos contra os médicos do Terceiro Reich – embora fosse experiência de todos os tipos.²⁹³

É a partir dessa concepção que Agamben irá colocar em paralelo Auschwitz e Guantánamo. Essa comparação, como costuma enfatizar, longe de ser uma análise puramente histórica, é, antes de tudo, filosófica, visto seu propósito principal de examinar um modelo, isto é, os alicerces de um paradigma de controle típicos do Estado moderno.²⁹⁴ Se de um lado, situado na Polônia entre 1940 e 1945, está o maior campo nazista de extermínio durante a

²⁹² MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo. Cia Editora Nacional, 1941. p. 87.

²⁹³ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 488.

²⁹⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 50.

Segunda Guerra, com cerca de 2 milhões de vítimas aniquiladas em câmaras de gás, assassinadas a tiros e enforcadas em pátios abertos, também a figura do mulçumano dizimado pela fome, sede e doenças endêmicas e infecciosas; de outro, está o campo norte-americano, num território militar localizado na Ilha de Cuba desde a época de sua ocupação pelos EUA no início do século XX, denunciado frontalmente por inúmeras organizações de defesa aos direitos humanos, dentre elas a Anistia Internacional, que acusa a prática de tortura, além da própria condição dos detidos privados de defesa por não estarem enquadrados em qualquer estatuto conhecido de prisioneiro, nem mesmo o de guerra.²⁹⁵

Embora razoavelmente distantes no tempo e inseridos em circunstâncias bastante distintas – o que reduziria qualquer comparação histórica a uma simples e equivocada metáfora –, ambos os eventos compreendem em si características comuns, senão as mesmas, de um único processo que acomete e funda a modernidade: a biopolítica, segundo a qual a vida da espécie humana e de cada indivíduo em particular torna-se o princípio e a finalidade das estratégias de poder no ocidente.

Agamben na sua obra *Homo Sacer* já chama atenção para o paralelismo, e pouco diálogo, que existe entre as pesquisas de Hannah Arendt e Michel Foucault a respeito do seu ponto central: a vida humana enquanto categoria instrumentalizada pelo poder moderno. Sendo a pessoa humana o foco de nossa pesquisa, e ainda que Foucault, na sua própria ótica, não possa ser considerado um pensador humanista, é importante trazermos para um debate a compreensão do conceito de biopolítica em Foucault²⁹⁶, para em seguida costurar relações com a compreensão desse mesmo conceito no pensamento de Agamben, uma vez que não parece ser precipitado afirmar que

²⁹⁵ RODRIGUES, Adroaldo Júnior Vidal. **Direitos Humanos e Apátridas**: os direitos dos outros. Anais do VIII Colóquio Sul-Americano de realismo Jurídico, 2009, Porto Alegre, PUCRS.

²⁹⁶ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001, p. 38.

os campos de concentração e de extermínio nazistas não seriam exatamente um indício histórico indubitável de uma biopolítica tal qual usualmente abordada à luz da obra de Foucault. Para este, a biopolítica introduzida no ocidente após o século XVIII, com a emergência do capitalismo, é o momento em que a vida entra na história, isto é, torna-se objeto e objetivo das técnicas políticas de controle do saber e passa a ser concebida como domínio de valor e utilidade.²⁹⁷

Tem-se a partir daí que uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. Nessa sociedade normalizadora, as estratégias de poder investiriam na produção de corpos dóceis, domesticados, corpos maleáveis e úteis, produtivos, adaptados idealmente ao espaço das fábricas e das prisões, corpos aptos ao trabalho e capazes de regeneração.²⁹⁸ A disciplina, portanto, cerne da biopolítica identificada por Foucault, notadamente consolidada no século XIX, não seria uma disciplina cerceadora que interdita, proíbe e restringe, cujo objetivo é a constrição das forças dos corpos, e finalmente a sua impotência, mas sim a disciplina que regula e administra essa potência de modo a canalizá-la num regime de produtividade.²⁹⁹

Somente por meio dessas técnicas disciplinares é possível apreender o caráter normativo hegemônico da sociedade capitalista moderna e, em particular, do estado democrático liberal que, ao contrário da sociedade do antigo regime e do estado absolutista, não são mais organizados pela lógica do poder soberano e do direito repressivo, ancorado na forma do suplício público, do castigo como exemplo expiatório, e sim pela lógica de um poder pedagógico, menos repreensivo do desejo do que provocador de suas verdades, menos mantenedor de tabus do que produtor de saberes, e cuja

²⁹⁷FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001, p. 40.

²⁹⁸FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001, p. 38.

²⁹⁹FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001, p. 40.

punição no interior das prisões é antes uma instrução corretiva do que um castigo lacerante.³⁰⁰

O poder, para Foucault, não segrega, não aparta, nem elimina, mas analisa e decompõe para melhor constituir um conjunto obediente; ele se apoia nos corpos e instituições de modo a ampliar seu alcance de acordo com o máximo proveito de sua potência em situações estratégicas determinadas. O poder disciplinar regula, administra e controla, e não interdita, restringe e nega. O corpo dócil, ao contrário do corpo supliciado, é fonte de potência e saber, ponto de fixação, sem o qual o poder não se desenvolveria. Nas palavras de Foucault:

A disciplina não é mais simplesmente uma arte de repartir corpos, de extrair e acumular tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente. (...) Ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com técnicas, segunda a rapidez e eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência).³⁰¹

Distingui-se ainda, em Foucault, basicamente dois tipos de práticas disciplinares intimamente ligadas e diferentes entre si, principalmente, pela extensão de seus objetos: a anátomo-política dos corpos e a biopolítica da população.³⁰² A disciplina, enquanto estratégia biopolítica de controle na modernidade seria exercida nos seguintes movimentos complementares: gestão sobre os corpos e a administração calculista da vida. No primeiro, o que está em jogo é a construção de um corpo-máquina, a formação de indivíduos produtivos, e no segundo está embutida a lógica da regulação das populações, sua distribuição nos espaços urbanos, sua taxa de crescimento, a natalidade, a

³⁰⁰FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001. p. 42.

³⁰¹FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Rio de Janeiro: Editora: Vozes, 2001. p. 138.

³⁰²FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001. p. 41.

mortalidade, sua saúde, escolaridade, etc.³⁰³ Agamben, ao deter o foco de seus estudos sobre o estado de exceção e, logo, sobre a relação entre o direito e a violência no estado moderno, em oposição ao senso comum, de que, tal qual seu próprio nome revela, o estado de exceção é contingente e só se manifesta em momentos excepcionais de crise como forma extrema de retorno à normalidade, ele postula que o uso de tal mecanismo, não apenas tem sido mais freqüente do que se possa imaginar, como de fato vem progressivamente constituindo-se na própria matriz das ações políticas na democracia contemporânea.

Hannah Arendt diz que os campos de concentração podem perfeitamente sobreviver aos regimes totalitários:

Os campos de concentração podem ser classificados em três tipos correspondentes as três concepções ocidentais básicas de uma vida após a morte: o limbo, o purgatório e o inferno: o limbo – afastar da sociedade todos os elementos indesejáveis, como apátridas, refugiados, etc. purgatório: campos de concentração na URSS, de trabalho forçado. O inferno aos campos nazistas causar o maior tormento possível. Os três têm uma coisa em comum: as massas humanas que eles detêm são tratadas como se já não existissem. Mais do que arame farpado, é a irrealidade dos detentos que ele confina que provoca uma crueldade tão incrível que termina levando à aceitação do extermínio como solução perfeitamente normal. E eles podem sobreviver ao totalitarismo.³⁰⁴

A violência, tal como entendemos, é resultado da aplicação de força numa relação de poder assimétrica por definição, cujo efeito obtido é sempre a diminuição drástica da potência daquele sobre o qual a força é aplicada. Assim, se para Agamben o estado de exceção domina cada vez mais o cerne da biopolítica no ocidente e, se esse estado de exceção é a prevalência de uma força de lei sem lei, uma força de lei discricionária que, no entanto, permitida na própria lei, a suspende a fim de preservá-la e, para isso, rompe com o pacto entre Estado e cidadãos, sujeitando-os a toda sorte de privação de direitos em

³⁰³FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001, p. 42.

³⁰⁴ARENDRT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 496.

nome de uma necessidade qualquer exterior ao direito, logo, é evidente que os cidadãos sofrem de um ato de violência perpetrado pelo estado por razões completamente alheias à sua própria constituição, a saber, a defesa de seus direitos naturais e de sua cidadania.

Hannah Arendt ensina que o domínio totalitário, porém, visa à abolição da liberdade e até mesmo a eliminação de toda espontaneidade humana.³⁰⁵ Já Maritain ensinará que a liberdade é outro pilar do humanismo integral. É a liberdade, em sua concepção mais ampla, que permite ao homem exercer plenamente os seus direitos existenciais. O homem necessita de liberdade interior, para sonhar, realizar suas escolhas, elaborar planos e projetos de vida, refletir, ponderar, manifestar suas opiniões. Por isso, a censura constitui um grave ataque à dignidade humana.³⁰⁶

Abiopolítica indicada por Agamben³⁰⁷ seria, portanto, da ordem da exclusão como principal forma de ação política sobre a vida, situando-a numa zona anômala de indiferenciação, *vida nua*, entre *bios* (vida política) e *zoe* (vida orgânica). Tratar-se-ia de uma biopolítica cujo principal efeito é a vida desqualificada, despojada por completo de sentido político, a vida, em última instância, exposta à morte abjeta, indigna até mesmo de qualquer ritual de sacrifício, a própria edição atualizada do *homo sacer*, designação do direito romano arcaico para aquele cujo assassinato não representa delito porque a lei lhe é totalmente indiferente. Em outro momento de sua entrevista, ele afirma ainda que “a política ocidental desde os seus primórdios tem a ver com a vida e a exclusão da vida”.³⁰⁸ Apesar da vida não ser definida claramente na política do ocidente, esta a divide, separa, classifica e segrega.

³⁰⁵Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975. p. 455.

³⁰⁶Cf. MARITAIN, Jacques. **De Bérngson a Santo Tomas**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1946. p. 143.

³⁰⁷Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 20.

³⁰⁸Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 78.

Talvez fosse mais simples, diante dos antagonismos mencionados, optar por uma ou outra interpretação acerca da biopolítica como lógica estruturadora das relações de poder na modernidade e da vida como cimento dessa estrutura. No entanto, dessa forma, importantes nuances no pensamento de Agamben e Foucault, que afetariam a própria compreensão da realidade por eles pesquisada, deixariam de ser notadas. Inicialmente, o que se apresenta é a simples oposição entre o que os dois autores entendem como pontos centrais de suas interpretações. Em poucas palavras, suas diferentes perspectivas estariam assim resumidas: Foucault rejeita a hipótese de um poder essencialmente repressivo, cujo principal dispositivo de dominação seja a lei de interdição, e faz isso o contrastando ao poder soberano existente no Antigo Regime, centrado na pessoa do rei absolutista; Agamben, por sua vez, adverte para um progressivo recrudescimento das práticas e discursos totalitários no seio dos governos democráticos e atribui isso à criação de uma zona anômala de indiferenciação cada vez maior entre um poder dito soberano e arbitrário e outro constitucionalmente legal.³⁰⁹

Ademais, existe uma clara diferença metodológica entre os dois pensadores: Agamben demarca o direito como seu campo de investigação privilegiado, pois “a suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é destituída de relação com a ordem jurídica”.³¹⁰ Além de que “somente erguendo o véu que cobre essa zona incerta poderemos chegar a compreender o que está em jogo na diferença – ou na suposta diferença – entre o poder político e o jurídico e entre o direito e o vivente”.³¹¹ Foucault propõe que a compreensão do poder deve se libertar “do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos” e que, portanto, “é preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o

³⁰⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 111.

³¹⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 39.

³¹¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 12.

direito como modelo e código”.³¹² Agamben acredita que o significado biopolítico do “estado de exceção como regra” está em o direito incluir em si o ser vivente por meio de sua suspensão, ao passo que Foucault concebe a biopolítica como uma técnica de controle disciplinar sobre os corpos e suas pulsões que escapa ao domínio supostamente imposto pela letra da lei e, quando muito, respalda-se nas formas jurídico-discursivas que ainda persistem para infiltrar-lhes o sentido de normatização.

Sob o prisma de uma última diferença, contudo, é possível se entender todas as outras, bem como lhes atenuar bastante o contraste. As contradições enumeradas, entre Foucault e Agamben, no que concerne às suas perspectivas metodológicas, bem como às suas conclusões, em muito podem ser creditadas pela escolha antagônica de seus respectivos objetos de análise, e, em última instância, pelo próprio sentido de compreensão por ambos pretendido. Foucault se esforça em examinar as estratégias de força que percorrem as relações entre os sujeitos e grupos de sujeitos para então atingir a noção de como se estabelece o sentido das relações de poder que irão, posteriormente, orientar o sentido de suas próprias ações num contexto estratégico específico de forças.

Agamben teoriza deliberadamente sobre o papel do Estado na configuração desse contexto estratégico específico e, por esse motivo, atribui-lhe, invariavelmente o lugar central em seu modelo teórico.³¹³ Foucault não nega, em sua obra, a existência (ou melhor, a persistência) de mecanismos e aparelhos de poder fundados no binômio dominação-obediência, semelhante à lógica do poder soberano; mas, antes, afirma que essa não é a principal forma pela qual se reordenaria as relações de poder na modernidade, uma vez que essas extravasariam os limites de qualquer poder estatal. Isso explica sua ênfase no caráter criativo e normatizador do poder no ocidente após a emergência do capitalismo, e sua rejeição, para os seus propósitos específicos

³¹²FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001, p. 87.

³¹³Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 78.

(nunca é demais lembrar que Foucault não elabora uma teoria geral do poder, o que seria uma contradição em termos do seu pensamento), do caráter negativo e opressor de um certo poder estatal sustentado por um código jurídico.³¹⁴ Como foi aludido anteriormente, quando Foucault trata dos instrumentos jurídicos de poder, ele os percebe como revestidos por aquela lógica normatizadora própria ao poder disciplinar, e o faz por estar atento a como essa lógica é capaz de ressignificar a lei em determinadas circunstâncias, como no caso emblemático das punições. Já Agamben, no momento mesmo em que escolhe construir uma crítica ao Estado, ele toma como tarefa imprescindível uma crítica ao direito, pois é esse o domínio a partir do qual o poder do estado se exerce.

Nessa seara o relativismo axiológico da República de Weimar (1919-1933) que permitiu, juridicamente, a implementação, na Alemanha, do estado de exceção. O legislador tornou legal o uso da força como meio para se cumprir o direito e por a justiça, retirando do cidadão direitos inerentes e naturais aos homens e inalienáveis.³¹⁵

E o relativismo axiológico e a absoluta vulnerabilidade dessa constituição, desprovida de qualquer mecanismo de guarda e proteção, dá origem, na Alemanha, a uma democracia relativista fundada no agnosticismo e nas teses do positivismo legalista.³¹⁶

Como resultado dessas diferentes perspectivas acerca da constituição das relações de poder na sociedade capitalista moderna, tem-se também distintas compreensões da própria compleição das resistências ao poder. Para Foucault – consoante à sua máxima, “onde há poder há resistência” – esta última não seria a outra face do poder, a outra ponta do nó, e sim uma propriedade imanente ao poder. A disciplina pressupõe não apenas uma “dominação acentuada”, como também uma “aptidão aumentada”, a própria

³¹⁴FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001, p. 89.

³¹⁵COUINHO, Jacinto Nelson de Miranda. **Segurança Pública e Direito das Vítimas**. In Revista de Estudos Criminais n.º 08. p. 139.

³¹⁶VERDU, Pablo Lucas. **O sentimento constitucional**, Rio de Janeiro, Editora: Forense, 2004 p. 57.

resistência serve de ponto de fixação do poder, não existindo este sem aquele. Para Agamben, se o poder se estabelece por meios jurídicos, pela formação de um corpo de leis, a resistência, uma vez que se choca contra este corpo de leis, é um fato extrajurídico, logo, exterior ao poder, podendo até mesmo ser suprimida ou anulada.³¹⁷

Ora, se o *homo sacer* é privado de direitos, se a lei não o contempla, se o poder o exclui do campo de sua própria aplicação, como pensar uma resistência possível? Haveria a possibilidade de resistência para um mulçumano num campo de extermínio nazista? Ou tentando baixar um pouco a vista à procura de um exemplo mais próximo: que resistência, por exemplo, ofereceria a classe trabalhadora cada vez mais sujeita ao desemprego sistemático, cada vez mais espoliada de direitos e de garantias constitucionais? Se a resistência só puder existir enquanto propriedade imanente ao poder, como aduz Foucault, e se esse poder é de fato, na conjuntura atual, como bem demonstra Agamben, dominado por um “estado de exceção como regra”, isto é, progressivamente excludente, como então é possível a resistência estando-se fora do poder? Estas são questões candentes das quais não podemos nos esquivar se quisermos extrair algum sentido prático de resistência no atual cenário político.³¹⁸

3.2. GENEALOGIAS DO ESTADO DE EXCEÇÃO: EUA E BRASIL

O totalitarismo denunciado por J. Maritain e H. Arendt nos seus contextos históricos mais do que uma análise histórica do passado se torna uma categoria filosófico-política do presente. O totalitarismo denunciado por J. Maritain e H. Arendt está associado a potencia negadora da humanidade. Totalitarismo e negação do ser humano se compenetraram ao ponto de poder

³¹⁷FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001, p. 108.

³¹⁸Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Ed. UFMG. 2007. p. 28.

definir todo totalitarismo como uma forma de negação do ser humano, e vice-versa, toda forma de anulação da pessoa humana se torna, inexoravelmente, um tipo de totalitarismo. Nesse contexto que vincula totalitarismo e violação da pessoa humana, é necessário que se analise as novas conjunturas históricas, que mais do que fatos históricos pontuais refletem a tese filosófica de nossos (dois) pensadores.

Nessa seara é imprescindível que nos debruçemos mais detalhadamente sob as novas formas de totalitarismo as quais agora se apresentam na forma de exceções jurídicas.

3. 2.1. EUA E A EXECEÇÃO JURÍDICA

No dia 11 de setembro de 2001 os Estados Unidos da América do Norte fora vítima de um ataque terrorista. Os dois aviões que se chocaram com as torres do *World Trade Center* e ocasionou a morte de quase 3.000 pessoas só naquele dia, chocando o mundo todo naquele dia.

Mais do que o ato de radicalismo islâmico empregado pelos causadores do 11 de setembro, foram as medidas adotadas pelo governo Bush(2001-2009) a partir daquela data. No dia 13 de novembro de 2001 o presidente dos Estados Unidos promulgou o *indefinite detentio* e o processo perante as *military commissions* dos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas. Mister apontar também o *USA Patriot Act* promulgado pelo Senado americano em 26 de outubro que permitia manter preso o estrangeiro suspeito de atividades que ponham em perigo a segurança nacional dos Estados Unidos.³¹⁹

Segundo Agamben³²⁰, a “nova ordem” estabelecida pelo presidente Bush estava em anular todo o estatuto jurídico do indivíduo, produzindo assim, juridicamente inominável e inclassificável. Caso semelhante aos judeus nos

³¹⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2003. p. 14.

³²⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2003.p. 14.

campos de concentração aonde foram reduzidos a vida nua. É de conhecimento geral que desde então, naquele país, o Governo e o Congresso vêm juntos implementando uma série de medidas e procedimentos judiciais e extrajudiciais de restrição aos direitos individuais de liberdade dos seus cidadãos com a desculpa de manter a ordem e a defesa nacional em face aos riscos de novos atentados terroristas.

O Estado de exceção, segundo Agamben, consiste em trazer a tona uma excepcionalidade, algo não previsto no ordenamento jurídico.³²¹ A partir da leitura de Agamben nos foi permitido desenvolver um novo conceito de Estado de Exceção, que consiste em algum “ato, lei ou decreto de suspender total ou parcialmente as liberdades e garantias individuais sob o pretexto de manter a ordem pública e garantir a segurança nacional”.³²²

Nos Estados Unidos, aonde houve a tortura em que possíveis terroristas que atentavam contra a segurança nacional ou remetidos para a Prisão em Guantánamo, cujos relatos de tortura, impedimentos de vistoria por parte da ONU e proibir os presos de terem um advogado, fizeram concluir que Guantánamo era um campo de concentração aos moldes de Auschwitz (exceto pelo fato de que em Auschwitz era de extermínio). O presidente Obama, em 22 de janeiro de 2009, ao decretar o fim da prisão na ilha de Cuba disse: “Posso dizer, sem exceção ou equívoco, que os Estados Unidos não vão torturar.”³²³

Era preciso por em prática o que Maritain nos ensina quando afirma que segundo a filosofia social e a política implícita no humanismo integral, para nosso atual regime de cultura, transformações radicais, digamos, para empregar analogicamente o vocabulário, uma transformação substancial. E não exige essa transformação somente a instauração de novas estruturas sociais e de um regime novo de vida social que suceda tanto o capitalismo como o comunismo e consubstancialmente, seja uma subida das forças de fé, de inteligência e de amor, brotadas das fontes interiores da alma, um progresso

³²¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2003. p. 8.

³²² Conceito desenvolvido por Ramon Perez Luiz.

³²³ ZERO HORA, Edição de 22/1/2009. p. 10.

na descoberta do mundo das realidades espirituais. Nessa condição, somente, poderá o homem verdadeiramente ir mais avante nas profundezas de sua natureza, sem mutilá-la nem desfigurá-la.³²⁴

O que podemos verificar quando da implantação do chamado estado de exceção é que sempre vem seguido da “modificação” da ordem e da lei. Juridicamente é a primeira amarra para as ações do novo governo. Mas os acontecimentos que sucederam ao 11 de setembro não fora estranho nos EUA.

Nesse sentido, Arendt que nos falará ainda sobre o campo de concentração, é que o verdadeiro horror foi quando a SS tomou os campos de concentração. A antiga bestialidade espontânea cedeu lugar a destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos, calculada para aniquilar a dignidade humana.³²⁵

Em outras oportunidades aquele país já vivenciou os tentáculos da exceção, como em 1862, Abraham Lincoln então presidente, libertou todos os escravos e posteriormente estendeu o estado de exceção sobre todo o território norte-americano, autorizando a prisão e o julgamento de todo rebelde ou insurgente que se manifestasse contra o alistamento (para a guerra civil) ou contra a decisão do presidente. O presidente era o detentor soberano da decisão sobre estado de exceção, sendo que o mesmo chegou a ignorar o Congresso.³²⁶

³²⁴Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora: Nacional, 1941. p. 87.

³²⁵Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 505.

³²⁶Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2003. p. 36.

Franklin D. Roosevelt em duas oportunidades recebeu amplos poderes para governar. Primeiro em 1933 para combater a grande depressão oriunda da crise de 1929:

Assumo sem hesitar o comando do grande exército de nosso povo para conduzir, com disciplina, o ataque aos nossos problemas comuns (...) estou preparado para recomendar, segundo meus deveres constitucionais, todas as medidas exigíveis por uma nação ferida em um mundo ferido. (...) Caso o congresso não consiga adotar as medidas necessárias e caso a urgência nacional deva prolongar-se, não me furtarei à clara exigência dos deveres que me incumbem. Pedirei ao congresso o único instrumento que me resta para enfrentar a crise: amplos poderes executivos para travar uma guerra contra a emergência (*to wage war against the emergency*), poderes tão amplos quanto os que me seriam atribuídos se fôssemos invadidos por um inimigo externo.³²⁷

E pela segunda vez, em 7 de setembro de 1941, quando do ataque japonês a base americana em *Pearl Harbor*:

Se o congresso não agir, ou agir de modo inadequado, eu mesmo assumirei a responsabilidade da ação. (...) O povo norte-americano pode estar certo de que não hesitarei em usar todo o poder de que estou investido para derrotar os nossos inimigos em qualquer parte do mundo em que nossa segurança o exigir.³²⁸

Posteriormente a este anúncio, em 1942, houve a deportação de 70 mil norte-americanos de origem japonesa.

Nas circunstâncias anteriormente narradas, e ainda que se preconize representante de uma democracia exemplar, o presidente dos EUA encontra-se na condição de soberano. O exemplo histórico dos EUA que nos permitimos mostrar brevemente, e que é considerado pela autopropaganda como um exemplo mundial de democracia, aparece como um paradigma do paradoxo em que se encontra o próprio Estado moderno. O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico.³²⁹ Eu, o soberano, que estou

³²⁷ ROOSEVELT, F.D. **The Public Paper And Addresses**. New York, Randon House, 1938. V.2, p. 16.

³²⁸ ROSSITER, C.L. **Constitutional Dictatorship: Crisis Governmente in the Modern Democracies**. New York, 1948, p. 269.

³²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 23.

fora da lei, declaro que não há um fora da lei”.³³⁰ Na exceção a questão chave é a decisão. O caso de exceção se verifica somente quando se deve criar a situação na qual possam ter eficácia normas jurídicas. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade.³³¹ Cria e garante a situação, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência.³³² Propriamente a exceção é aquilo que é excluído e ao mesmo tempo não está, por causa disso, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. O estado de exceção é a situação que resulta da sua suspensão.³³³ Suspendendo a regra, abre espaço para a exceção e essa se constitui como sendo a regra.³³⁴

Dado que não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos, esse deve ser o primeiro incluído no ordenamento, através da criação de uma zona de indiferença entre externo e interno, caos e situação normal: estado de exceção.³³⁵ A decisão soberana sobre a exceção é, nesse sentido, a estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido.³³⁶ O estado de exceção, como estrutura política fundamental, torna-se regra.

O totalitarismo reaparece de forma subliminar e explícita na exceção. A exceção não está absolutamente fora do direito.³³⁷ O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou

³³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 25.

³³¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 24.

³³² Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p.24.

³³³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 25.

³³⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007p. 26.

³³⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 27.

³³⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007p. 27.

³³⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 30.

nas palavras de Schmitt, a estruturação normal das relações de vida.³³⁸ Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.³³⁹ Aquele que foi banido não é simplesmente posto fora da lei, mas é abandonado por ela.³⁴⁰

E Agamben ainda analisa que:

Estar fora e, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro êxtase-pertencimento.³⁴¹

A relação paradoxal do pertencimento e exterioridade do soberano respeito da ordem é que torna a ordem vulnerável à vontade soberana. Esse paradoxo não foi abolido pelo Estado de direito, embora continuamente tente limitá-lo, e dele se utiliza como último recurso para preservar a ordem quando a considera gravemente ameaçada. Desse modo, com facilidade, a ordem se torna um fim em si mesma e os seres humanos um meio para preservá-la ou perigo que a ameaça. A crítica de nossos autores aponta, desde suas diversas perspectivas teóricas, a contradição totalitária que sobrevive embrionária em qualquer forma de instrumentalização da pessoa humana, de utilitarismo da sua dignidade ou de redução da vida humana a mera vida natural.

Só a título ilustrativo, Maritain em sua obra *Reflexões sobre os Estados Unidos*, tece comentários bastante elogiosos acerca daquela nação, chegando

³³⁸Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 30.

³³⁹Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 31.

³⁴⁰Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 32.

³⁴¹Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo. Editora: Boitempo. 2006.p. 56.

a afirmar que toda a pessoa que chega aos EUA defronta-se com uma personalidade moral, uma vocação moral, alguma coisa que é de inestimável dignidade.³⁴² Evidente que as conclusões de Maritain são merecedoras de nosso crédito e atenção, mas devemos entender que a situação de 1956 (data da publicação da obra) se apresentava bastante diferente da do início do século XXI.

Por sua vez os elogios de Maritain à democracia formal que representa o modelo dos EUA não são contraditórios com a crítica da Agamben às formas de exceção desse país, uma vez que a contradição é inerente ao próprio Estado moderno, os EUA são um exemplo da mesma. Esta pesquisa quer mostrar mais precisamente como essa contradição aparece explícita como forma de totalitarismo de Estado no momento em que a pessoa humana é violada na sua dignidade ou em que a vida humana é reduzida a mera vida nua.

3. 2.2. O BRASIL E O ESTADO DE EXCEÇÃO

A contradição totalitária que avilta a vida humana também pode ser exemplarmente detectada na história recente do Brasil. A modo de reflexão histórico filosófica de nossa realidade trazemos a tona uma breve referência genealógica ao estado de exceção no Brasil, que em seu momento se configurou como uma forma legítima de ordem social e que ainda setores importantes da nossa sociedade defendem como exceção legal necessária para preservação da ordem naquele momento. O ponto crítico da legalidade e o totalitarismo de qualquer ordenamento social está, precisamente, na relação da ordem da vida humana. A pessoa humana se torna a julgadora da legitimidade ou do totalitarismo inerente aos procedimentos e fins perseguidos por uma determinada ordem social.

Nesse contexto crítico de exceção jurídica e vida humana, no dia 31 de março de 1964 os militares ascenderam ao poder da República do Brasil, lá permanecendo até 1985. Período este que a exceção jurídica vigente anulou a pessoa humana.

³⁴² Cf. MARITAIN, Jacques. **Reflexões sobre os Estados Unidos**, Editora: Loyola, 1956.p. 43.

Antes disso, é válida a informação de que no período de 1937 até 1945, tivemos no Brasil o chamado “Estado Novo”, que também se caracterizou como um estado de exceção. Com a instabilidade política gerada pelo anúncio de uma ameaça comunista, foi decretado estado de sítio no Brasil, foi sem resistência que Getúlio Vargas deu um golpe de estado e instaurou uma ditadura em 10 de novembro de 1937, através de um pronunciamento transmitido por rádio a todo o País.³⁴³

No Estado Novo, Getúlio Vargas determinou o fechamento do Congresso Nacional e extinção dos partidos políticos. Ele outorgou uma nova constituição, que lhe conferia o controle total do poder executivo e lhe permitia nomear interventores nos estados, aos quais, Getúlio deu ampla autonomia na tomada de decisões, e previa um novo Poder Legislativo, porém nunca se realizaram eleições no Estado Novo. Durante o Estado Novo foram presos, tanto militantes da ANL (comunistas marxistas, durante a intentona comunista) quanto membros da AIB (nacionalistas, durante a "levante integralista" de 1938), assim como intelectuais vinculados a uma destas duas agremiações políticas. Segundo acusações da oposição, muitos foram mantidos em cárcere ilegal, por vários meses e até anos, sem processo judicial nem acusação formal. Alguns nem sequer eram oposicionistas, mas foram vítimas de denúncias odiosas, e a imprensa foi censurada.³⁴⁴

Voltando a 1964, o movimento que destituiu do poder o presidente João Goulart foi apenas o primeiro de uma série de outros atentados contra não só a democracia, mas, principalmente, contra a alteridade humana. Com a precoce passagem do eleito Jânio Quadros para a presidência da república, o vice, João Goulart, assume sob forte protesto, principalmente dos militares. Jango, como era conhecido, era apontado como radical pela alta hierarquia das Forças

³⁴³Cf. Axt, Gunter.Org. **Reflexões sobre a Era Vargas**. Porto Alegre/RS. Memorial do Ministério Público. 2005. p. 92.

³⁴⁴Cf. Axt, Gunter.Org. **Reflexões sobre a Era Vargas**. Porto Alegre/RS. Memorial do Ministério Público. 2005. p. 98.

Armadas por ser o herdeiro do nacionalismo getulista da década de 50. Temendo uma guerra civil, os militares “aceitam” a posse de Jango, mas sob o regime parlamentarista, que seria votada em plebiscito em 6/1/63, voltando o Brasil a ter um regime presidencialista.³⁴⁵

Os anos de 1961, 1962, 1963 até o início de 1964 são marcados por forte destabilização do governo Goulart e oposição política a suas investidas para o desenvolvimento do Brasil. Uma última tentativa de Jango em demonstrar força foi o comício de 13/3/1964, na Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Nesse evento o governo anuncia uma série de medidas para as chamadas reformas de base, fato esse que colocou em alerta os militares.³⁴⁶

No dia 1º de abril, João Goulart deixa o Brasil e inicia seu exílio no Uruguai. No dia 9 de abril de 1964 o governo provisório promulgou o Ato Institucional, o qual suspendia por seis meses as garantias constitucionais e mais de 100 brasileiros tiveram seus direitos políticos cassados, entre eles João Goulart e Jânio Quadros.³⁴⁷

O referido Ato profere:

CONSIDERANDO que a Revolução brasileira de 31 de março de 1964 teve, conforme decorre dos Atos com os quais se institucionalizou, fundamentos e propósitos que visavam a dar ao País um regime que, atendendo às exigências de um sistema jurídico e político, assegurasse autêntica ordem democrática, baseada na liberdade, no respeito à dignidade da pessoa humana, no combate à subversão e às ideologias contrárias às tradições de nosso povo, na luta contra a corrupção, buscando, deste modo, "os meios indispensáveis à obra de reconstrução econômica, financeira, política e moral do Brasil, de maneira a poder enfrentar, de modo direito e imediato, os graves e urgentes problemas de que depende a restauração da ordem interna e do prestígio internacional da nossa pátria" (Preâmbulo do Ato Institucional nº 1, de 9 de abril de 1964).

³⁴⁵Cf. ARNS, D. Paulo Evaristo. **Brasil Nunca Mais**. São Paulo/SP, Editora: Vozes, 1985. p. 51.

³⁴⁶Cf. ARNS, D. Paulo Evaristo. **Brasil Nunca Mais**. São Paulo/SP, Editora: Vozes, 1985. p. 59.

³⁴⁷Cf. ARNS, D. Paulo Evaristo. **Brasil Nunca Mais**. São Paulo/SP, Editora: Vozes, 1985. p. 63.

Posteriormente o Ato Institucional nº 2, promulgado em outubro de 1965, tornou indireta a eleição para presidente da república, estabeleceu que só poderia haver dois partidos políticos, a ARENA (Aliança renovadora nacional) e o MDB (Movimento democrático brasileiro), extinguindo assim, os demais partidos políticos com o intuito último de desarticular qualquer foco de resistência aos arbítrios e violações cometidos pelo governo militar.³⁴⁸ O ato institucional nº 5 foi o documento jurídico que legitimou o auge do terror e extinguiu qualquer vestígio de liberdade no Brasil, cujos artigos trazidos pelo novo documento implementava o poder absoluto nas mãos do presidente, *in verbis*:

Art 3º - O Presidente da República, no interesse nacional, poderá decretar a intervenção nos Estados e Municípios, sem as limitações previstas na Constituição.

Art 4º - No interesse de preservar a Revolução, o Presidente da República, ouvido o Conselho de Segurança Nacional, e sem as limitações previstas na Constituição, poderá suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de 10 anos e cassar mandatos eletivos federais, estaduais e municipais.

Art 6º - Ficam suspensas as garantias constitucionais ou legais de: vitaliciedade, inamovibilidade e estabilidade, bem como a de exercício em funções por prazo certo.

Art 10 - Fica suspensa a garantia de *habeas corpus*, nos casos de crimes políticos, contra a segurança nacional, a ordem econômica e social e a economia popular.

Mas o que realmente destaca-se no período compreendido entre 1964 e 1985, não foi, ao exemplo do nazismo, a implementação de campos de extermínio no Brasil, mas sim a tortura. Os campos se perpetuaram nas ditaduras do CONESUL, o estádio Nacional e a Villa Grimaldi no Chile; os porões dos presídios e celas do DOPS, o presídio Tiradentes e as demais prisões políticas no Brasil, bem como as bases militares brasileiras na região do Araguaia; os campos *El Vesubio* e *La Perla* na Argentina; o presídio

³⁴⁸Cf. ARNS, D. Paulo Evaristo. **Brasil Nunca Mais**. São Paulo/SP, Editora: Vozes, 1985. p. 69.

Libertad no Uruguai. Os prisioneiros eram rotulados de “subversivos” rótulo este direcionado a todo e qualquer pessoa que se opusesse ao regime.³⁴⁹

Na America do sul (Brasil, Argentina, Chile, Bolívia Paraguai e Uruguai), a mútua cooperação entre as ditaduras ficou denominada de Operação Condor. No Brasil, o DOI-CODI, o DOPS e o SNI eram a estrutura de frente do aparelho de repressão montado pelo governo militar. O relato de torturas somado aos desaparecidos no Brasil no período chamado *anos de chumbo* foi tamanho, como segue:

José Afonso de Alencar, 28 anos, e seus companheiros, ao ser invadida a casa em que habitavam em Belo Horizonte, em 1969 (...) O interrogado começou a ser espancado no dia em que foi preso, espancamento esse feito com um batedor de bife, martelo e um cassetete de alumínio, isso depois de serem postos nus; que um de seus torturadores bateu-lhe com o amassador de bife até arrancar sangue no ombro, o que lhe deixou uma marca; que, com o cassetete de alumínio, os torturadores batiam principalmente, nas juntas, isso ocorrendo até as 23h aproximadamente, pois a vizinhança, um tanto alarmada, obrigou a que os policiais transferissem o interrogado e seus companheiros para o 12º regimento do exército.³⁵⁰

Regina Maria Toscano Farah, 23 anos, 1970, Rio de Janeiro/RJ.

Molharam todo o seu corpo, aplicando conseqüentemente choques elétricos em todo o seu corpo, inclusive na vagina; que se achava operada de fissura anal, que provocou hemorragia; que estava grávida e lhe provocaram o aborto.³⁵¹

E muitos outros relatos iguais a estes de pessoas que foram torturadas por serem classificadas pelo governo militar como “subversivas”. Mais gritante ainda foram as duas torturas seguidas de morte, que vieram a público como uma das maiores mentiras forjadas pelo regime militar, o caso do jornalismo

³⁴⁹Cf. ARNS, D. Paulo Evaristo. **Brasil Nunca Mais**. São Paulo/SP, Editora: Vozes, 1985. p. 59

³⁵⁰Cf. DA SILVA FILHO, José Carlos da silva. O anjo da história e a memória das vítimas: o caso da ditadura militar no Brasil. (Org.) RUIZ, Castor Bartolomé. **Justiça e Memória**: para uma crítica ética da violência, São Leopoldo/RS. Editora: Unisinos, 2009. p. 125.

³⁵¹Cf. ARNS, D. Paulo Evaristo. **Brasil Nunca Mais**. São Paulo/SP, Editora: Vozes, 1985.p. 50.

Wladimir Herzog.³⁵² E o metalúrgico Manoel Fiel Filho³⁵³, ambos mortos no DOI-CODI de São Paulo, o primeiro em 1975 e o segundo em 1976.

Como todo estado de exceção, o Brasil não fugiu a regra, produziu vítimas dos atos cometidos pelo Estado. O qual os praticava em nome da segurança nacional, segundo estatística do Grupo: *Tortura Nunca mais*,

³⁵²Segundo a versão oficial, Herzog teria se enforcado com o cinto do macacão de presidiário que vestia desde sua entrada no DOI/CODI. Porém, de acordo com os testemunhos de Jorge Benigno Jathay Duque Estrada e Leandro Konder, jornalistas presos na mesma época no DOI/CODI, Wladimir foi assassinado sob torturas. Tanto Leandro quanto Duque Estrada foram acareados com Wladimir, permanecendo logo após, próximos à sala onde ele se encontrava para interrogatório, e de onde ouviram com nitidez que Wladimir estava sendo torturado. A morte por suicídio é também desmentida pelas próprias contradições existentes nos depoimentos dos médicos legistas Harry Shibata, Arildo de Toledo Viana e Armando Canger Rodrigues, prestados na ação judicial movida pela família. Esta ação terminou por responsabilizar a União pela prisão, tortura e morte de Wladimir Herzog. O Relatório do Ministério da Marinha insiste na versão dos órgãos de segurança e diz que “suicidou-se no dia 23 de outubro de 1975, em São Paulo. O Relatório do Ministério da Aeronáutica afirma que “suicidou-se em 25 de outubro de 1975, por enforcamento, no interior da cela que ocupava no DOI-CODI do II Exército, segundo apurado em IPM e laudos elaborados pelos órgãos competentes da Secretaria de Segurança Pública de São Paulo.” Fonte: Grupo Tortura Nunca Mais: www.torturanuncamais-rj.org.br, acessado em 28/11/2009.

³⁵³Foi preso no dia 16 de janeiro de 1976, às 12h, por dois homens que se diziam agentes do DOI-CODI/SP, sob a acusação de pertencer ao (PCB). Levado para a sede do DOI/CODI, Manoel Fiel foi torturado e, no dia seguinte, acareado com Sebastião de Almeida, preso sob a mesma acusação. Posteriormente, os órgãos de segurança emitiram nota oficial afirmando que Manoel havia se enforcado em sua cela com as próprias meias, naquele mesmo dia 17, por volta das 13h. Entretanto, segundo os depoimentos dos companheiros de fábrica de Manoel, onde ele foi preso, o calçado que usava eram chinelos, sem meias, contrariando a versão oficial. O corpo apresentava sinais evidentes de torturas, em especial hematomas generalizados, principalmente na região da testa, pulsos e pescoço. Um fato claramente demonstrativo da responsabilidade dos órgãos de segurança na morte de Manoel Fiel é o afastamento do Gen. Ednardo D'Ávila Melo, ocorrido três dias após a divulgação da sua morte. Em ação judicial movida pela família, a União foi responsabilizada pela tortura e assassinato. O exame necroscópico, solicitado pelo delegado de polícia Orlando D. Jerônimo e assinado pelos médicos legistas José Antônio de Mello e José Henrique da Fonseca, confirma a versão oficial. Recorte do Jornal da Tarde com carimbo do Setor de Análise do DEOPS, com a Nota do II Exército sobre a morte no DOI, diz: “O comando do II Exército lamenta informar que foi encontrado morto, às 13h do dia 17 do corrente, sábado, em um dos xadrezes do DOI/CODI/II Exército, o Sr. Manoel Fiel Filho. Para apurar o ocorrido, mandou instaurar Inquérito Policial-Militar, tendo sido nomeado o coronel de Infantaria QUEMA (Quadro do Estado Maior da Ativa) Murilo Fernando Alexander, chefe do Estado Maior da 2ª Divisão de Exército.” Documento datado de 28 de abril de 1976 e assinado por Darcy de Araujo Rebello – Procurador Militar, pede o arquivamento do processo alegando: “As provas apuradas, são suficientes e robustas para nos convencer da hipótese do suicídio de Manoel Fiel Filho, que estava sendo submetido a investigações por crime contra a segurança nacional.”... “Aliás, conclusão que também chegou o ilustre Encarregado do Inquérito Policial Militar”. O Relatório do Ministério da Aeronáutica mantém a versão oficial. Depoimento do preso político Antônio d'Albuquerque, em Auditoria Militar, à época, denunciou as torturas sofridas por Fiel Filho, afirmando que foi levado para ver seu cadáver no DOI-CODI/SP junto com outros presos políticos”. Fonte: Grupo Tortura Nunca Mais: www.torturanuncamais-rj.org.br, acessado em 28/11/2009.

existem mais de 200 (duzentas) pessoas mortas e desaparecida no Brasil neste período.³⁵⁴

As vítimas são o destinatário final dos atos de violência cometidos pelo Estado, são as vítimas que sofrem em toda a sua plenitude essa “destruição” de suas vidas.³⁵⁵ Todo um aparato técnico de informações e ações organizadas foi montado e colocado a serviço de crimes em massa como : prisões arbitrárias sem direito a qualquer contraditório ou garantia; torturas e agressões que na maioria das vezes deixavam sequelas permanentes e algumas seguida de morte. Seqüestros de pessoas e muitas banidas do país, eram apenas alguns dos acontecidos à época³⁵⁶

Vale a lição de Hannah Arendt que nos ensina que estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido³⁵⁷.

3.3. O Campo: paradigma biopolítico e negação totalitária da vida humana

O filósofo italiano Giorgio Agamben, apresenta no livro *Homo Sacer – Poder Soberano e a vida nua*, no qual propõe que se considere o campo de concentração como matriz, *nomos*, do espaço político da modernidade. O aparecimento do campo de concentração veio alterar significativamente a natureza do Estado-Nação.

³⁵⁴Fonte: Grupo Tortura Nunca Mais: www.torturanuncamais-rj.org.br, acessado em 28/11/2009.

³⁵⁵Cf. RUIZ, Castor Bartolomé. **A justiça perante uma crítica ética da violência**. Org. RUIZ, Castor Bartolomé. Justiça e Memória: Para uma crítica ética da violência, São Leopoldo/RS. Editora: Unisinos, 2009. p. 101.

³⁵⁶Cf. DA SILVA FILHO, José Carlos. O anjo da história e a memória das vítimas: o caso da ditadura militar no Brasil. Org. RUIZ, Castor Bartolomé. **Justiça e Memória**: para uma crítica ética da violência, São Leopoldo/RS. Editora: Unisinos, 2009. p. 124.

³⁵⁷Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 25.

A experiência do domínio total no campo de concentração depende do isolamento e fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral, os campos são a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário. Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. Comparadas a esta, todas as outras experiências têm importância secundária – inclusive as médicas, cujos horrores estão registrados em detalhe nos julgamentos contra os médicos do Terceiro Reich – embora fosse experiência de todos os tipos.³⁵⁸

Este deixou de ser o lugar onde se articula um território, uma ordem jurídica e regras específicas de vida social, para se tornar um instrumento que toma para si a vida biológica da nação. Com o campo de concentração, o sistema político deixa de organizar, como até então, as formas de vida e as normas jurídicas, num determinado território, para constituir uma "localização dissonante", o campo propriamente dito, em que toda a vida e toda a norma pode ser tomada e subvertida.³⁵⁹

O campo como "localização dissonante" é, segundo Agamben³⁶⁰, a matriz escondida da política atual. Os exemplos de "exceção dissonante" multiplicam-se noutras paragens. Desde a exigência de identificação biométrica, para entrar nos Estados Unidos, até aos campos de detenção de imigrantes na Europa. A biopolítica tornou-se, na tese de Agamben, na matriz da modernidade. Historicamente, o campo de concentração nasceu do estado de exceção – a suspensão temporária dos direitos e garantias dos cidadãos. Com o tempo, o campo de concentração tornou-se lugar em que a norma ficou definitivamente indiscernível da sua exceção. Arendt explica:

³⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 135.

³⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 140.

³⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 139.

Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está morto ou vivo, roubando a própria morte, nem a morte lhe pertencia. (...) Morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Sob certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente, e sabemos, que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento de uma personalidade sem direitos e sem consciência. Sem dúvida, essa parte da pessoa humana, precisamente por depender tão essencialmente da natureza e de forças que não podem ser controladas pela vontade alheia, é a mais difícil de destruir. As maneiras de lidar com essa singularidade da pessoa humana são muitas e não tentaremos arrolá-las. Começam com as monstruosas condições dos transportes a caminho do campo, onde centenas de seres humanos amontoados num vagão de gado, nus, colados uns nos outros, de um lugar para o outro, dia após dia; continua quando chegam ao campo de concentração; o choque bem organizado das primeiras horas, a raspagem dos cabelos, as grotescas roupas do campo; e terminam nas torturas inteiramente imagináveis, dosadas de modo a não matar o corpo, pelo menos não matar rapidamente. O objetivo desses métodos, em qualquer caso, é manipular o corpo humano – com suas infinitas possibilidades de dor, de forma a fazer destruir a pessoa humana tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânicas. É aqui que a completa sandice de todo o processo se torna mais evidente. É verdade que a tortura é parte essencial de toda polícia totalitária e do seu aparelho judiciário; é usada diariamente para fazer com que as pessoas falem. Esse tipo de tortura, de objetivo definido e racional, tem certos limites: ou o prisioneiro fala dentro de certo tempo, ou matam-no. A essa tortura racionalmente aplicada juntou-se outro tipo irracional e sádico, nos primeiros campos de concentração nazistas e nos porões da getaspó.³⁶¹

Onde não é possível distinguir o lícito, do ilícito, o legal, do ilegal, o justo do injusto. Agamben³⁶² identifica, então, o elemento constitutivo da exceção, que o campo representa. Quando a ordem jurídica normal é suspensa, a ação dos agentes já não pertence a uma ordem jurídica, nem pode ser avaliada, ou determinada, pela lei. As atrocidades, o seu grau de brutalidade, ou bonomia, já não dependem de uma ordem jurídico-política, nem de eventuais disposições legais, mas apenas do grau de "civildade" do agente da autoridade, que representa provisoriamente o poder soberano³⁶³.

³⁶¹ Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 504-505.

³⁶² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 141.

³⁶³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 139.

O grau de arbitrariedade da autoridade constitui o aspecto mais visível do estado de exceção. A exceção como lei materializada no campo de concentração, tem tido exemplos eloquentes nos últimos anos. É o caso do campo de Guantánamo. Guantánamo não representa apenas um território de exceção, fora da ordem jurídica americana "normal", por assim dizer, que garante os direitos constitucionais dos seus cidadãos.

A exceção de Guantánamo tornou-se a regra e exemplo do estado de exceção, que se tem alastrado não só nos Estados Unidos, mas também noutros países democráticos. O *Patriot Act*, o reforço o poder discricionário das autoridades, a possibilidade de prender alguém sem culpa formada, são algumas medidas tomadas depois do 11 de setembro, que, no essencial, continuam em vigor hoje em dia, mesmo depois da eleição de uma nova administração americana, e que exemplificam o crescente estado de exceção da vida política atual.³⁶⁴

As condições dos presos mantidos no campo de Guantánamo foram motivo de indignação internacional e alvo de duras críticas, tanto por parte de governos como de organizações humanitárias internacionais. As denúncias chegaram até a Suprema Corte dos Estados Unidos. Desde janeiro de 2002, depois dos ataques terroristas de 11 de setembro às torres gêmeas, estão encarcerados nessa base militar prisioneiros – muitos deles afegãos e iraquianos – acusados de ligação aos grupos Taliban e Al-Qaeda, em área excluída ao controle internacional no que concerne às condições de detenção dos mesmos. Segundo a Cruz Vermelha Internacional, esses prisioneiros são vítimas de tortura, em desrespeito aos direitos humanos e à convenção de Genebra.³⁶⁵

³⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo, 2007. p. 27.

³⁶⁵ RODRIGUES, Adroaldo Junior Vidal. **Direitos Humanos e Apátridas**: os direitos dos outros, Anais do VIII Colóquio Sul-Americano de realismo Jurídico, 2009, Porto Alegre, PUCRS.

Quando o estado de exceção se instaura como regra, o campo de concentração é o espaço que se abre. O estado de exceção antes funcionava como uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia do perigo.³⁶⁶ Agora, ele adquire outra disposição espacial que se torna permanente apesar de permanecer fora do ordenamento normal. O campo, apesar de ele ser um território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, não é por causa disso um espaço externo. Há, então, um estatuto do campo enquanto espaço de exceção. Assim, o que, antes, era exceção se torna regra.³⁶⁷ Isso quer dizer que não dá mais para fazermos a distinção entre norma e exceção. E o campo se torna a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente. Então, o que acontece no mundo contemporâneo é a predominância, enquanto estratégia ideológica de alguns países, da utilização do recurso ao estado de exceção cujos habitantes desses países, sujeitos a essas medidas, são *despojados* de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua.³⁶⁸ O que ocorre é que o *homo sacer* começa a se confundir virtualmente com o cidadão. O evento mais decisivo do espaço político da modernidade, então, é o campo. Ele se produz no momento em que o Estado-Nação entra em crise. Antes do surgimento do campo, havia um nexo funcional entre o território e o Estado (com seu ordenamento específico), e isso se dava com a mediação de regras que primavam pela vida. Essa crise se torna duradoura e faz com que o Estado tome posições drásticas em relação à nação. Ele assume diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. Quando Agamben afirma que “tudo é campo” o mesmo quer dizer que o campo pode ser instalado a qualquer momento e em qualquer lugar em relação a qualquer pessoa.

Outro modelo de “campo de concentração” são os chamados campos de refugiados, espalhado principalmente entre Gaza e a Cisjordânia, a Jordânia e a Síria, quase todas as pessoas em uma situação bastante precária.

³⁶⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2007.p. 20.

³⁶⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2007. p. 31.

³⁶⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007.p. 130.

Os campos têm a intenção de serem temporários, providenciando o básico necessário para a sobrevivência. São montados com barracas, providenciando locais para dormir, para a higiene pessoal, suprimentos médicos, comunicação, e em alguns casos, alimentação. No entanto, mesmo com o intuito de serem provisórios, muitas vezes, e na maioria delas, com o aprofundamento da situação que forçou o deslocamento populacional, poderá fazer com que a manutenção do campo de refugiados por um longo período de tempo.³⁶⁹

Os palestinos que no início fugiram para a Jordânia, tiveram, com o passar do tempo, reconhecidos seus próprios direitos como normais cidadãos (com exceção de 100 mil palestinos vindos originariamente de Gaza, na época sob domínio do Egito, e deixando de lado episódios como o “setembro negro” de 1970). Na Síria, onde residem 424 mil refugiados, a situação foi de progressiva, mesmo não sendo plena. No Líbano, os refugiados são 400 mil sem direitos civis nem assistência. Em Gaza pertencem à categoria dos refugiados 961 mil pessoas.³⁷⁰ Na Cisjordânia os mais de 687 mil refugiados residentes sofrem na própria carne também os problemas que surgiram com o “muro” que os separa de Israel. Mas os números apresentados aqui escondem uma realidade bem mais amarga, porque entre os refugiados há os que, ainda hoje, vivem exclusivamente nos campos administrados pela ONU (aos quais se deveria acrescentar os números dos chamados campos “não oficiais”). Eis os dados, ao menos dos campos oficiais. Na Jordânia atualmente os campos são muitos.³⁷¹

Na Síria, há 10 campos para cerca de 112 mil refugiados. No Líbano existem 12 campos de refugiados, onde, segundo a ONU, há a mais

³⁶⁹ RODRIGUES, Adroaldo Junior Vidal. **Direitos Humanos e Apátridas:** os direitos dos outros, Anais do VIII Colóquio Sul-Americano de realismo Jurídico, 2009, Porto Alegre, PUCRS.

³⁷⁰ RODRIGUES, Adroaldo Junior Vidal. **Direitos Humanos e Apátridas:** os direitos dos outros, Anais do VIII Colóquio Sul-Americano de realismo Jurídico, 2009, Porto Alegre, PUCRS.

³⁷¹ RODRIGUES, Adroaldo Junior Vidal. **Direitos Humanos e Apátridas: os direitos dos outros,** Anais do VIII Colóquio Sul-Americano de realismo Jurídico, 2009, Porto Alegre, PUCRS.

alta concentração de pessoas e pobreza, e os 210 mil refugiados que ali vivem são considerados em estado de “especial privação”. O isolamento e a frustração são tão grandes que aos estranhos é desaconselhado entrar nesses campos. Em Gaza há uma densidade de refugiados que é uma das mais altas do mundo: 8 campos alojam 417 mil refugiados: em um, *Camp Beach*, 78 mil seres humanos vivem em menos de um quilômetro quadrado. E quando o *check point* de Karni, entre Gaza e Israel, é fechado pelo exército de Israel por motivos de segurança, as ajudas humanitárias não passam, e a crise é imediata.³⁷²

Os campos de refugiados são mantidos pela ONU, cruz Vermelha ou alguma ONG, não são campos de trabalhos nem campos de extermínio. Mas são campos que concentram um aglomerado de pessoas muito superior a sua capacidade e essas pessoas padecem por escassez de alimentos, de medicamentos e, por assim dizer, privadas de sua dignidade enquanto seres humanos. Os refugiados permanecem a mercê da decisão de alguma autoridade sobre o seu destinos. São em algumas vezes apátridas, desprovidos de qualquer legislação própria, estando a mercê das legislações internacionais.

3. 4. O Muçulmano: o humanismo da testemunha

O campo é o espaço onde a exceção mostra a barbárie em toda sua crueldade porque reina o totalitarismo como forma plena de negação da vida humana. Na sua obra *o que resta de Auschwitz*, Agamben narra o testemunho de Primo Levi, sobrevivente ao maior e mais violento campo de extermínio nazista. Todos que cruzavam os portões dos campos eram reduzidos a vida nua, desprovido de qualquer proteção e direito que em uma situação diferente

³⁷² Cubeddu, Giovanni. **Quantos são e quantos vivem nos Campos para Refugiados**. Revista eletrônica 30 dias. www.30giorni.it, 2006, acessado em 1º/1/2010.

não o seriam, mas alguns eram reduzidos a uma situação ainda mais indigna, por assim dizer. Essa figura era o mulçumano:

O prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia.³⁷³

Recebeu esse nome de mulçumano, haja visto que ficavam encolhidos no chão, com as pernas dobradas e maneira oriental e de longe pareciam árabes rezando.³⁷⁴

A figura do mulçumano é o exemplo ímpar do Reyes Mate nos fala em Memórias de Auschwitz ao afirmar que:

no campo de concentração a morte é o objetivo último, porém, não o mais importante. Se fosse o mais importante poderiam matá-los, simplesmente, com uma rajada de metralhadora. Os habitantes do campo tinham que morrer, mas não de qualquer maneira. O objetivo era tratá-los como animais para que eles interiorizassem a pertença a espécie animal. Toda uma estratégia de desumanização para que o prisioneiro sentisse que a dignidade humana não lhe pertencia.³⁷⁵

E com propriedade Agamben afirma que Auschwitz antes de ser o campo da morte, foi o palco de algo impensado cujo judeu foi transformado em mulçumano e o homem em não homem.³⁷⁶

A condição desumana do muçulmano descrita por Agamben reporta à defesa incondicional do humanismo, já feita por Maritain, como critério ético-político-jurídico para julgar todo e qualquer totalitarismo. Os totalitarismos sempre tendem a legitimar-se como necessários à ordem, muitas vezes

373 Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo. Editora: Boitempo. 2008. p. 49.

³⁷⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo. Editora: Boitempo. 2008. p. 53.

³⁷⁵ MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**. São Leopoldo, Editora: Nova Harmonia, 2005, p. 24.

³⁷⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo. Editora: Boitempo. 2008. p. 61.

conseguem atrair multidões submissas que acreditam em tal legitimidade. A condição do muçulmano, como exemplo histórico da vitimização do ser humano, é um claro reflexo de denúncia humanista do anti-humanismo totalitário. Jacques Maritain, no seu *Humanismo Integral* nos ensina que o humanismo tende essencialmente a tornar o homem mais e melhor, e a manifestar sua grandeza original fazendo-o participar de tudo o que o pode enriquecer na natureza e na história.³⁷⁷ O pensamento humanista procura revelar e criticar tudo o que impede a realização integral da pessoa em meio às conquistas da modernidade e ao perigo permanente da desumanização, assim como todas as formas de totalitarismo a ela inerentes, que põem em xeque o direito à vida e a dignidade humana. A filosofia humanista de J. Maritain e H. Arendt foi no sentido de não permitir que a pessoa fosse reduzida de tal forma a ponto de perder a sua “humanidade”, de chegar a ser um muçumano. Ou seja toda e qualquer vestígio de “humanidade” no muçumano não existe mais, e era esse o objetivo dos campos, não apenas de banir o judeu da sociedade e escravizá-lo.

O muçumano é o objetivo penúltimo do campo, é o estágio final, é o limite de cada ser humano, reduzir o ser ao mínimo possível antes de matá-lo. Para os carcereiros, o sentido do campo é reduzir a existência do prisioneiro para as funções biológicas do corpo: comer, beber, matar e fazer desaparecer o corpo.³⁷⁸

Jacques Maritain nos ilustrou que o homem é detentor de uma dignidade inata que deve ser protegida e respeitada, Hannah Arendt por sua vez nos ensinou que o totalitarismo representou o ápice da violação ao homem de sua condição, uma vez que o reduziu a uma condição de “não homem”, que pode ser descartada: daí o surgimento do genocídio como forma extrema de eliminação dos seres supérfluos ou indesejáveis. Desse fato decorreu, no que tange à proteção dos direitos do homem enquanto homem, a qualificação

³⁷⁷Cf. MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora: Nacional, 1941. p. 2.

³⁷⁸MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**. São Leopoldo, Editora: Nova Harmonia, 2005, p. 22.

técnico-jurídica de genocídio como crime contra a humanidade.³⁷⁹ O mulçumano representa não só o degrau mais baixo da condição do homem, mas, no presente trabalho, o oposto do humanismo de Maritain e Arendt.

É preciso combater essa “deformidade” da história, uma das formas é através da memória. A memória possui uma pretensão de verdade, quer dizer, é uma forma de razão que pretende chegar a um núcleo oculto da realidade inacessível ao raciocínio. Hannah Arendt havia ensinado que o que ocorreu no holocausto não pode ser compreendido mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental.³⁸⁰

O que liga o esquecimento a injustiça passada é seu arquivo, de sorte que desapareça a reivindicação de uns direitos pendentes da consciência da geração presente. A memória é justiça porque reabre o arquivo e coloca como causa pendente a resposta as injustiças passadas. Fazer justiça é responder pelas causas pendentes, e para a formulação dessas perguntas é fundamental o papel das testemunhas.³⁸¹

Reyes Mate nos fala que Auschwitz não foi apenas uma fábrica de cadáveres, mas também um grande projeto do esquecimento. Não poderia ficar pista alguma, todos tinham que morrer e os corpos serem queimados.³⁸² Não havendo ninguém vivo, não poderá haver testemunho e conseqüentemente nem memória.

Agamben nos fala que a verdadeira testemunha, a qual ele denomina de testemunha integral, são aqueles que não testemunharam e nem poderiam o

³⁷⁹ Cf. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Documentário. 1975, p. 447.

³⁸⁰ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo. Editora: Perspectiva. 1972. p. 54.

³⁸¹ MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**. São Leopoldo, Editora Nova Harmonia, 2005, p. 23.

³⁸² Cf. MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**. São Leopoldo, Ed. Nova Harmonia, 2005, p. 7.

fazê-lo.³⁸³ Ele se refere ao mulçumano, aquele que experimentou o último estágio do humano e que se divorciou totalmente da realidade e por isso está impedido de dar seu testemunho.

Primo Levi assume a incumbência de testemunhar pela impossibilidade deles poderem testemunhar, um em especial chamou a atenção de Levi, uma criança que denominaram Hurbinek:

Hurbinek era um nada, um filho da morte, um filho de Auschwitz. Aparentava três anos aproximadamente, ninguém sabia nada a seu respeito, não sabia falar e não tinha nome: aquele curioso nome, Hurbinek, fora-lhe atribuído por nós, talvez por uma das mulheres, que interpretara com aquelas sílabas uma das vozes inarticuladas que o pequeno emitia, de quando em quando. Estava paralisado dos rins para baixo, e tinha as pernas atrofiadas, tão adelgaçadas como gravetos; mas os seus olhos, perdidos no rosto pálido e triangular, dardejavam terrivelmente vivos, cheios de busca de asserção, de vontade de libertar-se, de romper a tumba do mutismo. As palavras que lhe faltavam, que ninguém se preocupava de ensinar-lhe, a necessidade da palavra, tudo isso comprimia seu olhar com urgência explosiva.³⁸⁴

A testemunha possui uma tarefa nada fácil, reproduzir a experiência vivenciada, no caso do mulçumano, aquele que toma para si a missão de narrar, é ainda mais difícil, pois para dar o exato testemunho é preciso que o narrador se coloque na “zona” de indistinção vivida pelo mulçumano. Os soldados da SS, sabendo que suas vítimas confiavam de que a humanidade descobriria aquela barbárie e faria justiça, advertiam cinicamente aos prisioneiros que abandonassem essa esperança porque ninguém permaneceria vivo para contá-lo.³⁸⁵

A figura da testemunha converte-se, assim, nas palavras de Reyes Mate, em porta giratória de todo o olhar presente para o passado e de toda vigência do passado no presente. Esse testemunho não pode faltar e precisa

³⁸³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo. Editora: Boitempo. 2008. p. 43.

³⁸⁴ Cf. P. Levi. **A trégua**. São Paulo/SP, Cia das letras, 1997, p. 28-29.

³⁸⁵ Cf. MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**. São Leopoldo, Editora: Nova Harmonia, 2005. p. 180.

ser dito.³⁸⁶ Agora o que percebe-se claramente é a tentativa de tanto em Auschwitz, quanto nos demais campos de extermínio, apagar toda a memória e vestígio do que realmente ocorreu no campo. Temos a memória, as testemunhas que por sua vez prestam um “depoimento” ainda que parcial da experiência vivida.

3. 5. O próximo e a negação humanista do totalitarismo

Para podermos concluir nossa pesquisa sobre a relação entre humanismo e totalitarismo, insurge-se tratar esta questão, eis que o do “próximo”, que é uma categoria da alteridade humana, e ao mesmo tempo relaciona as três visões do humano tratadas até aqui: O Humanismo Integral de Jacques Maritain; a Condição Humana de Hannah Arendt e, a vida humana de Giorgio Agamben. E principalmente porque o totalitarismo (categoria trabalhada pelos três autores) negou e fez negar todo e qualquer vestígio de humanismo existente. O texto que segue relaciona e envolve o pensamento dos três autores.

Jacques Maritain nos ensinou que a pessoa humana detém, intrinsecamente, uma vida espiritual independente de tudo o que é corpóreo; a vida espiritual representa o grau mais elevado da vida, pois, transcendendo a vida material, vai além de tudo o que é captado pelos sentidos. A pessoa humana não conhece somente o mundo exterior, mas percebe também as modificações que se operam dentro de si mesma, e alguma coisa que, não obstante essas contínuas modificações, sempre permanece a mesma.³⁸⁷ Maritain entende que a pessoa é um todo, mas não um todo fechado. É um todo aberto, e não um pequeno Deus sem portas nem janelas. Por sua própria

³⁸⁶Cf. MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**. São Leopoldo, Editora: Nova Harmonia, 2005, p. 181.

³⁸⁷Cf. MARITAIN, Jacques. **Filosofia Moral**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1964. p. 96.

natureza ela tende para a vida social e para comunhão.³⁸⁸ E somente através do amor e do reconhecimento ao próximo é que poderá haver um humanismo integral de todos os homens e do homem todo.

O amor e o reconhecimento do próximo, eu devo ao outro o que considero que ele deve a mim. A reciprocidade entre as pessoas é a fonte dos direitos e deveres iguais. Limitar a fraternidade em relação aos outros é limitá-la em relação a si. Ao restringir o âmbito daqueles que eu reconheço como pessoas, diminui o espaço no qual posso ser reconhecido como pessoa, uma vez que somente pessoas podem reconhecer outras pessoas.³⁸⁹ A fraternidade é a virtude que torna o ser humano capaz de reconhecer o outro. Eis o Humanismo Integral.

Hannah Arendt, na sua brilhante explanação sobre o totalitarismo, e é importante dizer que o totalitarismo não reconhece o “próximo” e fere a alteridade humana, uma vez que suas categorias estão impossibilitadas de fazê-lo, ela nos ensina, na Condição Humana, que a ação é a necessidade do homem em viver entre seus semelhantes, sua natureza é eminentemente social.³⁹⁰ E isso só é possível a partir do reconhecimento do outro como o “próximo”, a partir da construção de uma consciência livre da opressão é que poder-se-á ter e fazer viver a Condição Humana de cada pessoa na sua íntegra.

Um legista (*nomikós*) pergunta a Jesus: “Mestre, que farei para herdar a vida eterna?” Jesus responde: O que está escrito na Lei (*nomos*) ? Como lêis?” Nestes dois versículos, o diálogo decorre no horizonte da Lei. O que interroga o faz na sua condição de especialista da Lei. A fala de Jesus também remete à

³⁸⁸Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 19.

³⁸⁹Cf. BARZOTTO, Luis Fernando. **Os Direitos Humanos como direitos subjetivos: da dogmática jurídica a ética**. Porto Alegre/RS. Direito e Justiça. 2005, p. 109

³⁹⁰ARENDR, Hannah. **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008. p. 29.

Lei. Na sua resposta, o legista faz duas citações da Lei: Deuteronômio 6, 5 (o amor a Deus) e Levítico 19, 18: “Amarás teu próximo como a ti mesmo”. Diante da concordância de Jesus com sua resposta, o legista formula a questão: “E quem é meu próximo?”.³⁹¹

Analicamente, vamos distinguir três momentos da atividade de reconhecimento, na sua dupla dimensão: a atitude de quem reconhece (dimensão subjetiva do reconhecimento) e o conteúdo reconhecido (dimensão objetiva do reconhecimento). A ideia é que o reconhecimento é uma resposta à existência do outro como pessoa, a única resposta correta diante do fato de sua personalidade.³⁹²

Primeiro: a aceitação como resposta à personalidade³⁹³: o ser humano é pessoa. A percepção do outro como pessoa, como alguém e não como algo, pode ser expresso pelo termo aceitação. O juízo de aceitação de um ser humano como pessoa é um juízo de constatação de uma realidade. A personalidade é o modo de existência do ser humano, daquele ser que não é uma natureza, mas tem uma natureza.

A pessoa não pode ser definida como uma essência, pois ela é um tipo de existência.³⁹⁴ A pessoa é um alguém, e só se pode definir um algo, indicando sua natureza. O legista pretendia um critério religioso, político ou étnico para definir o próximo. Sua pergunta, “Quem é o próximo?” pressupunha que o “próximo” era uma classe de indivíduos com um critério de inclusão e exclusão definido: o vizinho, o compatriota o membro do grupo religioso. Sua

³⁹¹JEREMIAS, Joachim. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 109.

³⁹²ATRIA, Fernando. **Reconciliación y reconstitución**. Anais do III Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico e I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito, PUCRS, Porto Alegre, 2004.

³⁹³Cf. BARZOTTO, Luis Fernando. **Os Direitos Humanos como direitos subjetivos: da dogmática jurídica a ética**. Porto Alegre/RS. Direito e Justiça. 2005. p. 98.

³⁹⁴Cf. BARZOTTO, **Pessoa, Fraternidade e Direito**, Porto Alegre/RS. Anais do IV Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico e II Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito, PUCRS, 2005.

pretensão de uma definição do próximo, que limite os seus deveres face aos demais é frustrada pela parábola: o próximo não é definido, pois o próximo é pessoa. Pessoa não é o nome de uma classe, da qual alguns poderiam ser excluídos, mas um nome próprio geral, o nome que refere um indivíduo indeterminado.³⁹⁵ Aqui novamente Maritain que nos ensina que a pessoa humana é um todo, mas não um todo fechado. É um todo aberto, e não um pequeno Deus sem portas nem janelas. Por sua própria natureza ela tende para a vida social e para comunhão.³⁹⁶

Assim, acontece não somente em virtude das necessidades e indigências da natureza humana, em razão das quais cada um tem necessidade dos outros para sua vida material, intelectual e moral, mas também por causa da generosidade inscrita no próprio ser da pessoa, e por ser espírito aberto às comunicações da inteligência e do amor, é que exige a relação com outras pessoas. Falando de maneira absoluta, a pessoa não pode estar só. Ela necessita do outro, do próximo para a sua vida.

Segundo: a reciprocidade como resposta à igualdade: as pessoas são iguais. A constatação de que o outro partilha comigo a condição de pessoa, impõe a igualdade entre as pessoas: o que é válido para ti como pessoa, é válido para mim como pessoa. Como a pessoa não é uma essência que pode ser conhecida a priori, e de cujas características constitutivas poderiam ser derivadas a priori certos deveres e direitos, deve-se partir da própria experiência subjetiva como pessoa para considerar o outro como pessoa: o próximo é um “outro eu”.

Devo ao outro o que considero que ele deve a mim. A reciprocidade entre as pessoas é a fonte dos direitos e deveres iguais. A narrativa da

³⁹⁵Cf. BARZOTTO, Luis Fernando. **Pessoa, Fraternidade e Direito**, Porto Alegre/RS. Anais do IV Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico e II Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito, PUCRS, 2005

³⁹⁶Cf. MARITAIN, Jacques. **Direitos do homem e a lei natural**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: José Olympio, 1947. p. 19.

parábola, ao inverter o próximo-objeto da fraternidade (quem é meu próximo?), para o próximo-sujeito da fraternidade (quem foi o próximo?), visa manifestar a irracionalidade de se estabelecer um limite à fraternidade. Limitar a fraternidade em relação aos outros é limitá-la em relação a si. Ao restringir o âmbito daqueles que eu reconheço como pessoas, diminui o espaço no qual posso ser reconhecido como pessoa, uma vez que somente pessoas podem reconhecer outras pessoas.³⁹⁷ Terceiro: a responsabilidade como resposta à dignidade: a pessoa é o fim. A responsabilidade por outrem é o ápice do processo de reconhecimento. Reconhecer o outro como pessoa é reconhecer sua dignidade. A dignidade da pessoa exige mais do que respeito, exige responsabilidade. Assumir a responsabilidade por outrem significa assumi-lo como fim, o que é mais do que não tratá-lo como um meio. Significa suspender a consideração de si mesmo como fim para, livremente, colocar-se a serviço do outro.³⁹⁸

Nessa parábola do samaritano verificamos perfeitamente a filosofia de Maritain e Arendt como pano de fundo. O dever de profundo respeito e reconhecimento de outra pessoa como seu próximo, devendo a ele os deveres de amizade, fraternidade e justiça. Não o enquadrando em alguma categoria, mas tratando-o como pessoa. Eu devo ao outro assim como ele deve a mim, e essa reciprocidade será a fonte da fraternidade e amizade que conduzirá as nossas ações.

Giorgio Agamben nos fala da figura do Estado (ferramenta utilizada pelo Totalitarismo) que se apresenta de duas formas: o grande protetor da dignidade da pessoa, como seu ferrenho defensor ou, como grande aniquilador

³⁹⁷Cf. BARZOTTO, Luis Fernando. **Pessoa, Fraternidade e Direito**, Porto Alegre/RS. Anais do IV Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico e II Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito, PUCRS, 2005.

³⁹⁸Cf. BARZOTTO, **Pessoa, Fraternidade e Direito**, Porto Alegre/RS. Anais do IV Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico e II Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito, PUCRS, 2005.

e supressor de direitos, se tornando o mais perverso instrumento contra a pessoa. Nessa condição paradoxal que perpassa a potência do Estado é que se analisa a figura do estado de exceção como instrumento utilizado amplamente ao longo da história do Estado como meio “legítimo” de controle da vida humana.³⁹⁹ A biopolítica indicada por Agamben⁴⁰⁰ seria, portanto, da ordem da exclusão como principal forma de ação política sobre a vida, situando-a numa zona anômala de indiferenciação. Tratar-se-ia de uma biopolítica cujo principal efeito é a vida desqualificada, despojada por completo de sentido político, a vida, em última instância, exposta à morte abjeta. Ou seja, o não reconhecimento e falta do dever de fraternidade para com o próximo, até mesmo de reduzi-lo (o próximo) a uma vida nua em algum campo de concentração, despojando-se totalmente de qualquer vestígio humanista, negando a condição humana do ser, agora, reduzido puramente a uma vida biológica.

O preceito constitutivo da ética da fraternidade é a regra de ouro, como foi visto em Weber.⁴⁰¹ Vamos tentar uma análise sistemática, à luz da parábola do bom samaritano. Aqui é importante fazermos apontamentos que ilustram nossa explanação e o nosso elo com o humanismo de Maritain e Arendt, passando por Agamben.

O conteúdo da lei é a solidariedade. O que se deve? O preceito possui um conteúdo: são as ações que visam o bem do outro. Na tradição cristã essas ações vêm designadas como “obras de misericórdia” e no vocabulário moderno, como “atos de solidariedade”. A solidariedade é o “empenho pelo bem do próximo”. Ao agir solidariamente em relação ao ferido, como no caso do samaritano, essa testemunha que assumiu o bem do outro como seu fim. Nas palavras de Tomás, “não se ama o próximo por própria

³⁹⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007. p. 29.

⁴⁰⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007.p. 20.

⁴⁰¹ Cf. WEBER, M. *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol I. Madri: Taurus, 1992, p. 29.

utilidade e prazer, mas simplesmente porque para o próximo, como para si mesmo, se quer o bem.” O âmbito da lei, por sua vez é a universalidade.⁴⁰²

A quem se deve? O preceito determina o âmbito de aplicação: a pessoa humana, cujo bem será considerada o fim da regra. O alcance da regra é universal. Toda a história da humanidade tem sido à busca de critérios para não reconhecer o outro como pessoa. A ética da fraternidade é taxativa: todo ser humano é próximo, todo ser humano é pessoa. O samaritano não coloca a pergunta “Quem é meu próximo?”. Ao se aproximar, ele fez do outro seu próximo. Sua atitude é de inclusão, e não de exclusão, como a do legista, cuja pergunta tem a finalidade de obter um critério de não reconhecimento de outrem.⁴⁰³

Por fim. “Quem é meu próximo?”. “Os bárbaros são inferiores?”. “Os índios têm alma?”. “Os africanos podem ser escravizados?”. “Os prisioneiros de Guantánamo são prisioneiros de guerra?”. “Em que condições posso usar a tortura?”. Aquele que se coloca essas perguntas, e muitas delas foram colocadas em circunstâncias políticas ótimas, isto é, democráticas, é incapaz de reconhecimento. Essa incapacidade de reconhecer a humanidade do outro pode ser chamada de alienação. A alienação “é a situação ou uma condição de um ser humano que não lhe permite fazer a experiência de outro ser humano como um outro eu”. A fraternidade é a virtude que torna o ser humano capaz de reconhecer o outro. A alienação é o vício oposto a essa virtude. O homem fraterno não pergunta “Quem é meu próximo?”. A pergunta não é legítima. Colocar condições para reconhecer o outro significa alienar-se dele. Para a ética da fraternidade, perguntar pelo próximo é perdê-lo.

⁴⁰²Cf. BARZOTTO, **Pessoa, Fraternidade e Direito**, Porto Alegre/RS. Anais do IV Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico e II Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito, PUCRS, 2005.

⁴⁰³Cf. BARZOTTO, **Pessoa, Fraternidade e Direito**, Porto Alegre/RS. Anais do IV Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico e II Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito, PUCRS, 2005.

Jacques Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agamben nos contemplaram com um pensamento humanista que, em primeiro momento demonstrou a barbárie, a indignidade e as atrocidades que o regime totalitário e de exceção causaram a pessoa humana.

Em Maritain e seu humanismo integral, defendeu arduamente que é preciso mudar o homem, quer dizer, no sentido cristão, o que importa é fazer desaparecer o “homem velho” e dar lugar ao “homem novo”, que irá se formar lentamente, na história do gênero humano como em cada um de nós, até a plenitude dos tempos, e em quem se efetuam os votos mais profundos de nossa essência. Exige, contudo, essa transformação, de um lado, que se respeitem as exigências da natureza humana, e o primado de valores transcendentais que permitem a renovação e de outro lado, que se compreenda qual modificação não é obra do homem sozinho, mas de Deus, e do homem com Ele.⁴⁰⁴

Em Hannah Arendt, por sua vez nos ensinou que o totalitarismo representou o ápice da violação ao homem de sua condição, uma vez que o reduziu a uma condição de “não homem”, que pode ser descartada: daí o surgimento do genocídio como forma extrema de eliminação dos seres supérfluos ou indesejáveis. Desse fato decorreu, no que tange à proteção dos direitos do homem enquanto homem, a qualificação técnico-jurídica de genocídio como crime contra a humanidade.

E, Agamben, por sua vez, nos mostrou a figura biopolítica do Estado como juiz da vida, chegando até a figura do mulçumano, fruto de um regime, primeiro excepcional e depois normal, que ignorou todos os preceitos de reconhecimento e amor ao próximo.

O mais importante é sempre colocar em prática o pensamento de humanista dos três autores, uma vez que são muito atuais e perfeitamente

⁴⁰⁴Cf. MARITAIN, Jacques. **Por um Humanismo Cristão**. São Paulo/SP. Editora: Paulus. 1999. p. 28.

aplicáveis aos anseios que hoje se apresentam e que ainda atentam contra a alteridade humana.

CONCLUSÃO

A pessoa humana possui uma dignidade que deve ser respeitada e protegida. Cabe ao Estado zelar por ela, dando-lhe as condições para viver uma vida boa, longe de uma opressão tirânica e tentadora contra a alteridade do ser humano. Vimos que o totalitarismo de Estado foi (é) o grande vilão que faz sucumbir à pessoa, sufocando-a e reduzindo-a a uma vida puramente biológica, antes de exterminá-la fisicamente.

Jacques Maritain foi um ferrenho defensor desta dignidade e um árduo combatente do totalitarismo, nas suas obras condenou veementemente este modelo de estado, que aprisiona a pessoa, calando-a, torturando-a e por fim, matando. Nos foi permitido verificar ao longo do primeiro capítulo, tendo como premissa as categorias do pensamento de Maritain – pessoa, justiça, liberdade, idéia do ser - , verificar que o “caminho” proposto por Maritain trata-se de uma renovação no modo de pensar e de agir de todos os homens, torná-los mais humanos, mais compreensíveis uns com os outros e principalmente, “criar” em cada pessoa a visão de enxergar os outros como seu próximo. Verificamos também no capítulo primeiro o marxismo, como modelo político totalitário implantando na URSS, que Maritain focou seu discurso, principalmente por se apresentar como um sistema que pretende revelar ao homem o sentido de sua existência, responde a todas as questões fundamentais que coloca a vida, e manifesta uma potencialidade inigualada de envolvimento totalitário. Maritain aponta que a pessoa deixa de ser individual, detentora de dignidade e passa a ser vista como um membro da sociedade, e tão somente isto, passa a encontrar no Estado a sua dignidade e fim último de suas ações. Esse modelo ignora totalmente a pessoa humana como tal.

Por fim, concluímos que o primeiro capítulo foi o início para chegarmos ao objetivo proposto, e aonde já identificamos que o totalitarismo se apresenta como uma sistema de doutrina e vida que sufoca a dignidade humana e pretende “esvaziar” a pessoa e preenche-la com sua doutrina.

No capítulo dois Hannah Arendt ensinou que a dominação totalitária (em especial a nazista) não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, justamente por ser tão cruel a barbárie cometida pelo governo de Adolf Hitler. Estes caracteres fazem que o totalitarismo destruidor da condição humana do homem, retira do homem a sua dignidade, a sua integridade e a sua condição humana de pessoa, e preenchem com a doutrina, o terror de um Estado perverso. Mas vimos que foi nos campos de concentração que o nazismo fez valer a sua fama. Foi no campo de concentração que os judeus perderam a sua condição de pessoa.

Vimos com Hannah Arendt, e também com Agambem, que os campos de concentração são a instituição que caracteriza mais especificamente o governo totalitário, então deter-se nos horrores que eles representam é indispensável para compreender o totalitarismo. Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível. Vimos que a condição humana, de Arendt, diz respeito às formas de vida que o homem impõe a si mesmo para sobreviver. São condições que tendem a suprir a existência do homem, ou seja, o totalitarismo caminha no sentido contrário ao ensinado por ela, no sentido de uma construção da condição humana da pessoa e no bem viver de cada ser humano. Vimos ainda que as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem.

Deste segundo ponto podemos dizer que toda a análise, muito minuciosa e clara, que Hannah Arendt faz sobre o totalitarismo foi imprescindível para o presente trabalho. A partir dela podemos ter uma melhor e mais completa visão sobre este modelo de estado que invadiu todas as esferas da vida e denigriu a dignidade humana.

E podemos concluir também que muito embora depois da primeira metade do século XX ter ilustrado a maldade de uma forma tão impar contra a pessoa humana, verificamos que houve todo um esforço no sentido de se garantir, legalmente, de que tamanho horror não ocorra novamente. Mas verificamos que o totalitarismo possui um “novo disfarce”, agora, se apresenta na forma de exceção jurídica.

Assim no terceiro e último ponto, encontramos em Giorgio Agambem os ensinamentos deste novo (velho) modelo que agora assolou a segunda metade do século XX e início do XXI, esta exceção trata-se de uma excepcionalidade, algo não previsto no ordenamento jurídico. O totalitarismo agora é lei inserida e integrada no corpo do direito vigente, e esta é a grande artimanha, o totalitarismo vem nas entrelinhas da exceção jurídica, e não mais explícito como antes. Agambem chamará a atenção que o Estado está devidamente legitimado a controlar a vida humana. O estado de exceção se constitui como uma ameaça totalitária a vida humana. Podemos concluir, sem medo de errar que, o totalitarismo de estado não se apresenta mais como um vilão e sim como legítimo “defensor” da pessoa humana.

Jacques Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agamben são autores diferentes. Maritain, um católico que trouxe do campo teológico para o filosófico a “justificativa” da dignidade da pessoa. Vivenciou um período da Europa aonde os regimes totalitários viviam o seu apogeu, e audaciosamente propôs uma via diferente para “resgatar” o homem destes regimes. Hannah Arendt, judia e agnóstica realizou um importante estudo e contribuição na seara do totalitarismo, como algo impensado para os padrões morais e éticos existentes. Através de sua *Condição Humana* nos foi permitido uma reflexão sobre as atitudes do homem. Giorgio Agambem, filósofo italiano, ainda vivo, é um árduo combatente do Estado de Exceção e deste quando se torna a regra, mais recentemente nos EUA após o 11 de setembro. Em uma primeira análise,

podemos nos perguntar o que estes três autores podem possuir em comum e o porquê da intenção de relacioná-los? No que podem contribuir?

Este foi um desafio que acreditamos ter sido atingido ao longo do presente trabalho. Os três autores possuem um “fio condutor” que os interliga, há uma hipótese defendida, pesquisada, desenvolvida por cada um deles e que tentamos reuni-las ao longo da pesquisa, que é o totalitarismo e o aviltamento a dignidade humana. Resgatamos Jacques Maritain e Hannah Arendt, que combateram o totalitarismo e apontaram que a dignidade da pessoa estava sucumbindo. Somando-se ao pensamento de Agamben e os “novos” desafios da modernidade apontados por ele, podendo assim concluir que a filosofia e pensamento de Maritain e Arendt é perfeitamente aplicável aos anseios do presente e que o totalitarismo ainda é uma ameaça presente, agora com novo disfarce.

A conclusão que chegamos ao termino deste trabalho é que os três autores representam três “pedaços de um quebra-cabeça” que se unem e formam um contexto muito sólido e plausível no combate ao totalitarismo, seja a forma que ele se apresentar e que, direta ou indiretamente, os três primam pela preservação da dignidade humana. A partir deles, concluímos que o Estado possui um papel muito importante, pois será ele que deverá ser o guardião para que esta dignidade ocorra, ao Estado a sua verdadeira função é proteger e não oprimir. Por este motivo, acima de todos os outros é que devemos continuar pesquisando e apontando cada vez mais as situações aonde a dignidade humana possa sofrer qualquer aviltamento.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Editora: Mestre Jou, 1970.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo. Editora: Boitempo. 2008.

_____. **Homo Sacer – O Poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora: UFMG. 2007.

_____. **Estado de Exceção**. Belo Horizonte, Editora: Boitempo. 2007.

AQUINO, Tomas. **Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles**. (tradução Ana Mallea). Navarra: Eunsa, 2000.

ARENDT, Hannah . **A Condição Humana**. São Paulo/SP. Editora: Forense Universitária, 2008.

_____. **Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal**, São Paulo/SP, Editora: Cia das Letras, 2000.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**, São Paulo/SP, Cia das Letras. 2000.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro/RJ. Editora: Documentários, 1975.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo/SP. Editora: Perspectiva, 1972.

ARNS, D. Paulo Evaristo. **Brasil Nunca Mais**. São Paulo/SP, Editora: Vozes, 1985.

ARRUDA, José Jobson. **Toda a História**, São Paulo/SP. Editora: Ática. 1998.

ATRIA, Fernando. **Reconciliación y reconstitución**. Anais do III Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico e I Congresso Sul-Americano de Filosofia do Direito, PUCRS, Porto Alegre, 2004.

AXT, Gunter.Org. **Reflexões sobre a Era Vargas**. Porto Alegre/RS. Memorial do Ministério Público. 2005.

BARZOTO, Luiz Fernando. **Amizade e Justiça**. Anais do VI Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico, PUCRS, Porto Alegre, 2005.

BARZOTTO, Luis Fernando. **Os Direitos Humanos como direitos subjetivos: da dogmática jurídica a ética**. Porto Alegre/RS. Direito e Justiça. 2005.

BENJAMIN, Walter. **Crítica da Violência, Crítica ao Poder**. São Paulo/SP, Cultrix.

CASTARODIS, Cornelius. **O destino do totalitarismo e outros escritos**. São Paulo/SP, 1985.

Compendio da Doutrina Social da Igreja. São Paulo/SP. Paulinas, 2005.

COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda. **Segurança Pública e Direito das Vítimas**. In Revista de Estudos Criminais n.º 08.

CUBEDDU, Giovanni. **Quantos são e quantos vivem nos Campos para Refugiados**. Revista eletrônica 30 dias. www.30giorni.it, 2006, acessado em 1º/1/2010.

D. McLELLAN. A concepção materialista da história. In: HOBBSAWM, Eric J. **História do Marxismo: o marxismo no tempo de Marx.** p. 67-89 V. 1: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Direitos Humanos e Cidadania,** São Paulo/SP, Editora: USP, 2002.

DA SILVA FILHO, José Carlos da Silva. O anjo da história e a memória das vítimas: o caso da ditadura militar no Brasil. Org. RUIZ, Castor Bartolomé. **Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência,** São Leopoldo/RS. Editora: Unisinos, 2009.

DE GRAND, Alexander. **Itália fascista e Alemanha nazista – O estilo fascista de governar.** São Paulo, Editora: Madras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei.** São Paulo/SP. Editora: Martins fontes. 2007.

DI LORENZO, Wambert Gomes. Do totalitarismo ao direito natural: uma experiência ética na virada do milênio. In: Alceu de Amoroso Lima Filho Lafayette Pozzoli. (Org.). **Ética no Novo Milênio: busca do sentido da vida.** 3ª ed. São Paulo, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** Rio de Janeiro: Editora: Vozes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Editora: Graal, 2001.

HITLER, Adolf. **A Minha luta (Mein Kampf).** Porto Alegre: Afrodite, 1976.

JEREMIAS, Joachim. **As parábolas de Jesus.** São Paulo: Paulinas, 1976.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**. São Paulo/SP, Cia das Letras, 1988.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo/SP. Editora: Sebenta, 2003.

KELSEN, Hans. **Teoria generale del diritto e dello Stato**. Milano: 1994.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**, São Leopoldo/RS, Harmonia, 2005.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Cristão**. São Paulo/SP, Editora: Paulus. 1999.

Excluído: ¶

_____. **Sete lições sobre o ser: e os primeiros princípios da razão especulativa**, São Paulo/SP, Loyola, 1993.

_____. **Breve Tratado acerca da Existência e do Existente**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1982.

_____. **Filosofia Moral**. São Paulo, Editora: Agir, 1964.

_____. **Introdução a filosofia**, Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1963.

_____. **Princípios de uma política humanista**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1960.

_____. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro/RJ, Editora: Agir, 1957.

_____. **Reflexões sobre os Estados Unidos**, Editora: Loyola, 1956.

_____. **Direitos do Homem e a Lei Natural**. São Paulo, Editora: Olympio, 1947.

_____. **De Bérqson a Santo Tomás**. Buenos Aires/ARG, Club de lectores, 1946.

_____. **Humanismo integral**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1941.

MARX, Karl, **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MOUNIER, Emmanuel. **Manifesto ao Serviço do Personalismo**. Tradução: António Ramos Rosa. Lisboa: Livraria Moraes, 1967.

MOUNIER, Emmanuel. **O Personalismo**. São Paulo/SP, Editora: Centauro, 2004.

NOGORE, Pedro Dalle, **Humanismos e anti-humanismos**. Petrópolis/RJ, Vozes, 1988, p. 96.

ORWELL, George, **A revolução dos bichos**. São Paulo/SP, Cia das Letras, 2003.

PAULO II, João. **Catecismo da Igreja Católica**. Trad. CNBB São Paulo: Vozes-Loyola, 1999.

PLAZA, Julio. **Reflexion sobre la ley natural en Jacques Maritain**. Fonte: anais do VII Colóquio Sul-Americano de Realismo Jurídico, PUCRS, Porto Alegre, 2008.

POZZOLI, Lafayete. **Maritain e o Direito**. São Paulo: Loyola, 2001.

LEVI, Primo. **A trégua**. São Paulo/SP, Cia das letras, 1997.

RATZINGER, Joseph. **Fé, verdade e tolerância**. São Paulo/SP, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência. 2007.

RICHARD, Lionel. **A República de Weimar**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

RODRIGUES, Adroaldo Junior Vidal. **Direitos Humanos e Apátridas: os direitos dos outros**, Anais do VIII Colóquio Sul-Americano de realismo Jurídico, Porto Alegre, PUCRS, 2009.

ROOSEVELT, F.D. **The Public Paper And Addresses**. New York, Randon House, 1938. V.2.

ROSSITER, C.L. **Constitutional Dictatorship: Crisis Governemete in the Modern Democracies**. New York, 1948.

RUIZ, Castor Bartolomé. A justiça perante uma critica ética da violência. Org. RUIZ, Castor Bartolomé. **Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência**, São Leopoldo/RS. Editora: Unisinos, 2009.

SANTOS, Francisco de Araujo. **O conceito de Justiça em Maritain**. VERITAS, Porto Alegre, V. 34, nº 131, setembro de 1988.

_____. **Humanismo de Maritain no Brasil de hoje**. Sao Paulo/SP, edições Loyola, 2000.

SARLET, INGO W. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre/RS, Livraria dos Advogados, 2001.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo/SP, Saraiva, 1974.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte/MG, Del Rey. 2006.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte/MG, Humanitas, 1998.

VERDU, Pablo Lucas. **O sentimento constitucional**, Rio de Janeiro, Editora: Forense, 2004.

WEBER, M. **Ensayos sobre sociologia de la religión**, vol I. Madri: Taurus, 1992.

www.torturanuncamais-rj.org.br, acessado em 28/11/2009.