



Crise política para quem, cara pálida? Reflexões sobre a crise do campo do político no século XXI pelo olhar da subalternidade¹

Lílian Amorim Carvalho²

RESUMO

O debate político no Brasil e no mundo atualmente está marcado por diferentes indícios de desconstrução das instituições democráticas. Diante disso, esse texto busca apresentar reflexões sobre o que se entende por campo do político para averiguar se tal cenário corresponde a uma crise desse campo, tendo por fundamento a tradição da filosofia política clássica de Aristóteles e Maquiavel. Os conceitos clássicos foram cotejados pelos processos históricos de constituição dos Estados Nacionais e a pretensa universalidade política que as democracias trariam consigo é desvelada como um fenômeno contingente, perpetrado por uma concepção ocidental de mundo, garantida, reproduzida e perpetuada por meio de genocídios e epistemicídios. O texto identifica a crise do campo do político como a própria crise da humanidade, em que grupos subalternizados sempre estiveram apartados da possibilidade de participação política, senão por meio de estratégias que são lidas pela concepção hegemônica como antidemocráticas. A participação política desses grupos subalternizados não se dá por adesão ao pertencimento civil, trata-se de uma participação compulsória em busca de garantir a própria existência. Assim, a atual crise do campo do político evidencia que a política conforme a formulação clássica gera uma contradição de si mesma, não sendo universal, mostra-se na verdade, como dominação ocidental sobre os não-ocidentais, e cria a crise da humanidade que pretendia ser. Restando, portanto, a política como campo do debate como ainda um vir a ser.

Palavras-chave: Campo do político, crise política, *ethos*, *nomos*, *logos*.

Abstract The political debate in Brazil and worldwide is marked by different signs of democratic institutions's deconstruction. This text seeks to present reflections on what is understood by the political field in order to ascertain whether this scenario corresponds to

¹ A versão original deste texto foi apresentada para avaliação final da disciplina de Filosofia Política III, do curso de graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, CCHLA/UEM.

² Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Maringá - PGC-UEM (2017), graduada em Ciências Sociais (licenciatura e bacharelado) pela Universidade Estadual de Maringá (2013), especialização em Gestão Estratégica de Empresas pela Faculdade Maringá (2005) e graduação em Turismo (bacharelado) pela Universidade Federal do Paraná (2002).

a crisis in this field, based on the tradition of classical political philosophy by Aristotle and Machiavelli. Classical concepts were analyzed based on the historical processes of constitution of National States and the supposed political universality that democracies would bring with them is unveiled as a contingent phenomenon, perpetrated by a Western conception of the world, guaranteed, reproduced and perpetuated through genocides and epistemicides. The text identifies the crisis in the political field as the crisis of humanity itself. The subalternized groups have always access difficulty to possibility of political participation, if not through strategies that are read by the hegemonic conception as anti-democratic. The political participation of these subalternized groups doesn't happen through adherence to civil belonging, it is a compulsory participation in the search to guarantee their own existence. Thus, the current crisis in the political field shows that politics according to the classical formulation generates a contradiction of itself, not being universal, it actually shows itself as Western domination over non-Western people, and creates the crisis of humanity that intended to be. So, the politics as a field of debate as still a Utopia.

Keywords: Political field, political crisis, *ethos*, *nomos*. *logos*.

Resumen: El debate político en Brasil y en el mundo está marcado actualmente por diferentes signos de deconstrucción de las instituciones democráticas. Por tanto, este texto busca presentar reflexiones sobre lo que se entiende por campo político para determinar si este escenario corresponde a una crisis en este campo, basado en la tradición de la filosofía política clásica de Aristóteles y Maquiavelo. Los conceptos clásicos fueron cotejados por los procesos históricos de la constitución de los Estados Nacionales y la supuesta universalidad política que traería las democracias se revela como un fenómeno contingente, perpetrado por una concepción occidental del mundo, garantizado, reproducido y perpetuado a través del genocidio y el epistemicidio. El texto identifica la crisis en el campo político como la crisis de la misma humanidad, en la que los grupos subalternizados siempre han sido apartados de la posibilidad de participación política, y por eso usan estrategias que son leídas por la concepción hegemónica como antidemocráticas. La participación política de estos grupos subalternizados no pasa por la adhesión a la pertenencia civil, es una participación obligatoria en la búsqueda de garantizar su propia existencia. Así, la crisis actual en el campo político muestra que la política según la formulación clásica genera una contradicción de sí misma, que se muestra como dominación occidental sobre pueblos no occidentales, y crea la pretendida crisis de humanidad a ser. Por tanto, la política, como el campo de debate, sigue siendo una utopía.

Palabras-clave: Campo político, crisis política, *ethos*, *nomos*, *logos*.

Palavras Iniciais

Diante do cenário político atual marcado pela presença de líderes autoritários em diversos países que embora eleitos têm atuado no sentido da desconstrução das instituições democráticas, nos perguntamos: Há uma crise dos fundamentos das relações

políticas que estruturam nosso modo de ser no século XXI? Ao refletir sobre essa questão, entendo que é preciso verificar como devem ser os fundamentos do nosso modo de ser político para, então, desvelar se há uma crise e como ela se manifestaria. Diante disso, retomar os clássicos da filosofia política pode ser um caminho profícuo, recuperando os conceitos fundamentais para entender como se estrutura o campo do político. Para isso, volto-me para as formulações filosóficas de Aristóteles e Maquiavel, visto que correspondem às origens da tradição ocidental que reverbera nas concepções políticas e formas de organização social da atualidade.

Buscando relacionar essas concepções clássicas da política e passando pela constituição dos Estados Nacionais e a ascensão da modernidade capitalista, procuramos apreender as mudanças históricas que reorientam o campo do político local das cidades-estado para uma forma global e situar, assim, os elementos contemporâneos que levaria à crise atual.

ἡ κοινωνία ἡ πολιτική no Mundo Helênico e a Res Publica no Renascimento Italiano

Partindo de uma suposta premissa que a política seria filha da filosofia (grega) voltamo-nos a Aristóteles para quem a política é por natureza, ou seja, um organismo social que se constitui naturalmente. E explica que é o resultado do processo natural que se inicia com a reunião do casal que forma família (comunidade de comensais), várias famílias se reúnem em aldeias (comunidade sob o domínio régio) e, por fim, a fruto de várias aldeias, com máxima autossuficiência, a πόλις, a comunidade por excelência: ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. Disso decorre que o homem é um ser político por natureza.

As condições para a existência do campo da política teriam advindo, segundo Vernant (1990), do período arcaico na relação do pensamento mítico de Hermes e Héstia que engendrariam uma concepção espaço-representacional do οἶκος, seja casa, seja economia, vinculado à subsistência de responsabilidade feminina³. Nesse contexto, o duplo pólo – de fixidez (a casa – Héstia, associado ao feminino), lugar de proteção, alimentação,

³ O escravo ou inimigos são retratados como femininos no mundo helênico. Chamou-me a atenção no estudo da língua grega antiga que τό παιδίον ou ainda o radical παις (παιδ-) pode significar (relativo a) “criança” ou “escravo” dando-me a ideia de um ser que precisa ou está sob tutela de um homem bem-formado.

reconforto, de um lado e do outro, a fluidez (para fora da porta – Hermes, associado ao masculino), dinâmico, inconstante, perigoso – refere-se a duas dimensões da vida humana necessárias à existência humana. Dessa forma, são dois planos fundamentais de igual importância, de modo que garantidas as condições de subsistência, é possível desenvolver o *λόγος*.

No processo de racionalização do pensamento, o espaço vai sendo geometrizado, culminando na *πόλις*, do século V. A cidade geometricamente concebida é expressão dos princípios fundamentais da política: *ισηγορία* (igualdade em direito de expressão) e a *ισονομία* (direitos iguais perante a lei). Nesse sentido, a política é filha da filosofia, mas também a sua gênese, visto que é por natureza. A *πόλις* é expressão de uma experiência humana quando a comunidade desenvolveu o *λόγος* e então, seus membros podem discursar e debater assuntos da comunidade em igualdade de condições. Quem pode? O *πολίτης* (cidadão) ou *πολιτικός* (relativo à *πόλις*)⁴ que é “aquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade” (ARISTÓTELES, p. 189). Nessa concepção, há, por natureza, aqueles que são para governar e aqueles para serem governados. Entre os primeiros, os aristocratas⁵ e os democratas, com interesses distintos, às vezes contraditórios, de modo que a melhor *πολιτεία* é aquela cuja dinâmica encontra a proporção adequada para a composição dos setores de riqueza e liberdade, a mediania para a direção *πόλις*: a *politeia mixis meson*.

A finalidade da *πόλις* é a ação política na medida em que enunciar o argumento no espaço público cumpre a realização do *λόγος* (reflexão racional, filosófica) e serve para evidenciar a justiça e exercer a autonomia para alcançar a *εὐδαιμονία*. A participação política deve ser, então, fundamentada por boas leis e boas instituições que, por sua vez, vão ser discutidas e melhoradas no exercício da política. Mas, como ocorre a qualquer organismo, a *πόλις* pode adoecer, quando ocorre a corrupção dos seus fundamentos, o que, no caso, é destruir a possibilidade de *ισηγορία*. Cabe destacar que o conflito (de ideias, argumentos, opiniões) na ação política é sinônimo de vida, de saúde. E, apesar dos discursos sobre a democracia grega que nos chegam conotarem uma harmonia entre os

⁴ Termo que pode ser associado a *σύλλογος* (Assembleia), cujo verbo *συλλέγω* (reunir) carrega o verbo *λέγω* que significa “falar, dizer”, de modo que é possível associar à ideia de reunir para falar, para deliberar.

⁵ *ἡ ἀρετή*, significa excelência, virtude, e *ἄριστος* o melhor, muito bom. Mas aqui estou usando como sinônimo de oligarcas, no sentido atual de aristocracia, vinculado a riqueza, elite, que pode ser associado ao que Maquiavel denomina de um dos humores da cidade, “os grandes”.

cidadãos gregos, Loraux (1993) indica como os debates na *ἀγορά* eram, de fato, acalorados, ou pelo menos, conflituosos.

Maquiavel (2007, p. 27), por sua vez, ajuda a configurar esse campo do político, por suas observações na Florença do século XV e da sua “contínua lição das coisas antigas”. Esse filósofo também dá uma explicação do surgimento das cidades⁶ a partir das necessidades básicas de sobrevivência, diferenciando aquelas que são ordenadas por pessoas do lugar, ou por forasteiros. Uma vez instituída, a cidade, a *Res Publica*, está sempre na iminência de ser corrompida, pois “em toda a cidade se encontram estes dois humores diversos: e nasce, disto, que o povo deseja não ser nem comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo”, então, a depender da dinâmica e da ação política “desses dois apetites diversos nasce na cidade de um desses três efeitos: ou o principado, ou a liberdade ou a licença” (MAQUIAVEL, 2007, p. 103). A liberdade corresponde à república, de modo que o “principado” e a “licença” é resultado pernicioso para a república, pois enfraquece os fundamentos da cidade, abrindo espaço para um tirano tomar o poder ou a licença enfraquecer o corpo político, a cidade, e ficar vulnerável para inimigos externos. A defesa da cidade é a fortaleza que se encontra no sentimento de reciprocidade dos cidadãos para com a cidade.

A ideia de que a cidade é expressão de uma experiência humana que atinge o desenvolvimento da razão que, por sua vez, expressa a necessidade de uma organização política é apresentada por Garin (1996), destacando como no tempo do Renascimento italiano, o Humanismo transparece como um espírito de época que se concretiza na cidade ideal:

A determinação dessa atitude começara muito tempo antes, quando na evolução das cidades-estado italianas manifestara-se a necessidade de uma organização política e, ao mesmo tempo, de uma reconstrução arquitetônica mais adequada a uma nova situação, agitada pelo choque de forças antagônicas, mas também pelas exigências comuns dos grupos dirigentes que haviam levado uma cultura refinada a atingir a perfeição. Deve-se levar em conta que os problemas de natureza política – a constituição do estado, o ordenamento da magistratura, o sistema de tributos – ligam-se intimamente a questões de urbanismo, e vice-versa. [...] Por essa via, os tratados de urbanismo transformam-se em tratados de política. [...] não é menos importante que esses textos da época, que poderíamos chamar de humanística, indiquem como forma ideal de

⁶ Cidade aqui não se refere ao lugar, ao urbano, à arquitetura, à parte concreta, física da organização espacial, mas diz respeito à dinâmica das relações sociais que atingem uma tal forma que é política, a possibilidade do discurso, do debate sobre as coisas da cidade, a esfera pública, de convívio social.

organização política a cidade, a cidade-estado, em oposição declarada aos grandes organismos unitários do mundo antigo e da época medieval: Império Romano, Imperio Germânico, Reino Italiano, ... até mesmo as pretensões da Igreja de Roma. É claro que na defesa da “cidade” como ideal de organização política pesa a história das lutas pela conquista da autonomia e pela independência, contra as intromissões nefastas, tanto imperiais como do papado. (GARIN, 1996, pp. 60-61)

Diante do exposto, chamam-me a atenção dois aspectos que suponho podem ser apreendidos como premissas da concepção política dessa tradição filosófica ocidental: 1) a iminência do perigo externo (observável no uso recorrente de termos como “inimigo”, “conquista”, “assalto”, “guerra”, “defesa”, principalmente em Maquiavel); e, decorrente do primeiro, 2) o *ethos* de pertencimento da *πόλις* ou da *res publica*. Ambos vão compor o que me parece ser o próprio substrato do discurso/ *λόγος* /razão que é o cerne do campo do político, mas isso trataremos mais à frente. Por ora, vamos discorrer brevemente sobre essas supostas premissas.

Até aqui falamos de como surge a comunidade política, ou seja, essa dinâmica das relações e do debate para regular os diferentes interesses dos “humores” da cidade ao mesmo tempo que se preocupa em garantir sua própria existência (a liberdade política), diante da tendência dos grandes/oligarcas/aristocratas em querer dominar e do povo de querer tumultuar ou cair na licenciosidade pernicioso. Essa discussão do campo do político se dá no âmbito de cidades-estado. Em ambas as conceituações do campo do político, os filósofos deixam entrever que a associação de membros numa comunidade ocorre (por natureza) com fins à segurança ou seguridade, o medo de ser atacado ou assaltado. Aristóteles destaca a *εὐδαιμονία* como a finalidade da comunidade política, a qual se conquista com a ação política dos seus concidadãos. Em Maquiavel, a questão bélica aparece com mais ênfase, na medida em que toda sua discussão sobre “preservar a liberdade” gira em torno da possibilidade do assalto à liberdade pelos de fora ou pelos de dentro. No entanto, tanto no mundo helênico, quanto no romano, a cidade (entendida aqui como uma comunidade política) se estabelece na relação (bélica) com outras cidades. Uma tradição que tem na guerra o seu valor cívico e a própria concepção de vida. Por isso, as deliberações na *ἀγορά* são, modo geral, em torno da pauta de guerrear ou não.

Assim, seja na Atenas do mundo helênico, seja na Florença de Maquiavel, o cidadão não é todo e qualquer habitante da cidade, mas aquele que tem a cidadania⁷, aquele a

⁷ Algo em torno de um terço dos habitantes de Florença tinham título de cidadãos.

quem foi permitido ou que tem o direito de deliberar. O tamanho da cidade (a quantidade de cidadãos) é algo que entra no cálculo da dinâmica política. Exemplo disso aparece quando Maquiavel discorre sobre as controvérsias entre o povo e o senado de Roma e apresenta Esparta e Veneza como cidades que conseguiram suprir inimizades e controvérsias, mostrando que a primeira, sendo pequena, mantinha-se pequena e acatava as leis que eliminava motivos para tumultos, já da segunda que era grande, dizia que àqueles que chegavam para ali morar lhes era negada a cidadania (participação no governo). Portanto, mesmo que possamos reconhecer que o povo (democracia) faz parte do jogo político, é uma concepção de “pertencimento” ao mundo da política bastante restrito. Ainda assim, a congregação na cidade é algo que ocorre por uma identificação das pessoas àquela comunidade, participando do debate público ou não, as pessoas vão defender a cidade da invasão externa, vão lutar por sua autonomia. Deste modo, há uma “religião” civil compartilhada que unifica a cidade e sedimenta as relações internas.

Diante das premissas supracitadas, podemos reconhecer que se toma, portanto, como natural a ideia de que a fortaleza de uma cidade é a sua capacidade de resistir a ataques de fora, que vão ocorrer a qualquer momento, e a sua grandeza pode residir na possibilidade de se ampliar, conquistando outras, mas, sobretudo, em evitar a corrupção (*μετάστας* e calúnias), a crise interna ao campo do político. O que está subjacente nisto? *homo homini lupus*. Uma ideia que vai aparecer com mais detalhamento nas elaborações dos chamados jus naturalistas com suas teses sobre o “estado de natureza” e suas variantes em Hobbes, Locke, Rousseau e outros. Agora, porém, já chegamos na modernidade, “século das luzes”, o humanismo em todo o seu esplendor, Cartesius já decretou *Ego cogito ergo sum* e a supremacia da razão desponta como a grande primavera da humanidade, aquela que vem para salvá-la do obscurantismo dos séculos antecedentes. Revolução industrial, Revolução Francesa, e a magnífica Declaração dos Direitos do homem. Mas, e a cidade? E a política? Daí podemos aduzir a importância dos aspectos sobre o tamanho da cidade e o elo entre os cidadãos para entendermos a configuração do campo da política na era dos Estados-nação.

Antes de entrarmos na era moderna e contemporânea, é importante destacar ainda um elemento subjacente às formulações daquelas (supostas) premissas supracitadas. Identificamos que a cidade como campo do político se fundamenta por uma base privada (*οἰκονομία*) e por relações isonômicas tanto para enunciação dos discursos quanto para o

cumprimento da lei. Nesse ponto, a discussão sobre o *ethos* ganha uma dimensão importante que está relacionado a outro conceito, o de cultura. O que poderia barrar uma corrupção generalizada seriam as leis e instituições. Diz Maquiavel (2007, p. 72): “porque, assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes”.

Chauí (2000) informa que na língua grega, *ethos* possui duas formas de grafar, *ἔθος* que significa costume e *ἦθος* que seria caráter, índole natural. O *ethos* vai direcionar para ética, como mores, do latim, para moral. O importante ressaltar disso é que da natureza da *πόλις* e sua finalidade, o *πολιτικός* é um ser naturalmente político, como tal seu *ἦθος* é direcionado para a vida política que se edifica pelo agir político na busca pela justiça e autonomia para a *εὐδαιμονία* da *πόλις*, *ἡ κοινωνία ἢ πολιτική*. O ser humano se realiza no ser político. O ser político é aquele capaz de dar-se a lei (*νομός*) a si mesmo (*αὐτός*) pela *εὐδαιμονία* da *πόλις* que é também a sua própria *εὐδαιμονία*.

Se a *πόλις* é expressão do resultado da passagem do mundo organizado pelas narrativas míticas para um mundo regido pelo registro filosófico, concebe-se, portanto, um tempo em que a memória vai permitir a apreensão da verdade (*ἀλήθεια*) a partir da qual passa-se a ter o tempo da ação histórica. Assim, os mitos fornecem um quadro de princípios fundantes de uma memória que concerne os fundamentos do conhecimento, a possibilidade de conhecer (VERNANT, 1990). A meu ver, nesse processo está subjacente as concepções digamos “culturais”⁸ a partir das quais os helenos conformaram sua *πόλις*. E nesse aspecto, Chauí nos indica que na polissemia do termo “cultura”, um dos sentidos é o que hoje atribuímos a uma espécie de *ethos* quando falamos em diferentes povos e suas culturas. Na concepção de cultura, a autora discorre sobre dois significados:

1. vinda do verbo latino *colere*, que significa cultivar, criar, tomar conta e cuidar, Cultura significava o cuidado do homem com a Natureza. Onde: agricultura. Significava, também, cuidado dos homens com os deuses. Onde: culto. Significava ainda, o cuidado com a alma e o corpo das crianças, com sua educação e formação. [...] A Cultura era o cultivo ou a educação do espírito das crianças para tornarem-se membros excelentes ou virtuosos da sociedade pelo aperfeiçoamento e refinamento das qualidades naturais (caráter, índole, temperamento); 2. a partir do século

⁸ Os grandes festivais do mundo helênico e suas celebrações são indicativos desse substrato que compõe seu *ethos*. Os jogos são representativos do seu espírito agônico. Os festivais em especial, as Grandes Dionísias eram ao mesmo tempo celebrações religiosas e cívicas. (PEREIRA, Maria H. da R. Estudos de História da Cultura Clássica. Vol. I, 6ª Ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1988). Ou ainda como se vê nas formulações sobre a religião que Maquiavel apresenta nos tópicos de 11 a 15 do “Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio”.

XVIII, Cultura passa a significar **os resultados** daquela formação ou educação dos seres humanos, resultados expressos em obras, feitos, ações e instituições: as artes, as ciências, a Filosofia, os ofícios, a religião e o Estado. Torna-se sinônimo de **civilização**, pois os pensadores julgavam que os resultados da formação-educação aparecem com maior clareza e nitidez na vida social e política ou na vida civil (a palavra *civil* vem do latim: *cives*, cidadão; *civitas*, a cidade-Estado). (CHAUÍ, 2000, p. 372, grifos da autora).

É esse o sentido do *ethos* atrelado à cultura que quero aqui destacar como aquilo que vai guiar os helenos na concepção de suas *νομός* e no ordenamento de suas instituições, o mesmo também serve para as cidades renascentistas italianas. Assim, o *λόγος*, que orienta o ordenamento das instituições e o regimento das leis, está ancorado no *ἔθος* que por sua natureza é compartilhado e se expressa pelo *νομός*. Diante desse pano de fundo conceitual e das relações sociais e políticas da contemporaneidade, podemos nos perguntar: nosso modo de ser, no século XXI, é estruturado por relações políticas de uma *ἡ κοινωμία ἡ πολιτική* ou uma *Res Publica*? Estarão seus fundamentos em crise?

O Estado-Nação e a *Οἰκονομία* Capitalista

Essa eleição em primeiro turno do MAS na Bolívia ..., o candidato que foi eleito foi ministro da economia do governo do Evo Morales durante todo o período de auge, que a economia boliviana bateu recorde atrás de recorde de crescimento. Distribuiu a riqueza, diminuiu a pobreza, o que levou à tentação do ex-presidente de mudar a constituição... respeitou um plebiscito, foi candidato teoricamente sem poder ser candidato, isso gerou uma crise política em 2019. Houve um golpe efetivamente, né. Os militares tiraram Evo Morales do poder e assumiu um governo interino que foi absolutamente desastroso. Junto veio a epidemia,...o PIB da Bolívia deve retroceder uns 6, 7% esse ano e isso, obviamente, ajudou a volta do MAS ao poder. O novo presidente tem um discurso muito mais moderado do que o Evo Morales, já sinalizando que vai ter uma atitude mais conciliadora com seus vizinhos e até com os EUA. [...] Pra mim, é mais uma prova, milésima prova de que o que rege a política é a economia.

(José Roberto de Toledo no Foro de Teresina, #123, Podcast de política da Revista Piauí, 23/10/2020)

O que acontece com o campo do político na modernidade? As relações políticas pensadas e organizadas no âmbito de cidades-estado, agora ganham a forma de Estados-

Nação e a economia, a forma de abstração do mercado. Nesse processo, é significativo como Polanyi (2000, p. 51) descreve a falência da filosofia liberal que, ao insistir em analisar a partir de um ponto de vista econômico, deixaram no esquecimento “as verdades elementares da ciência política e da arte de governar”, apagadas “pela ação corrosiva de um utilitarismo cru aliada a uma confiança não-crítica nas alegadas propriedades autocurativas de um crescimento inconsciente”. Sobre as ações para o cumprimento das leis de cercamentos e as conversões da terra arável em pastagens na era Tudor, na Inglaterra, o autor nomeia de “moinho satânico”:

Antes que o processo tivesse ido suficientemente longe, os trabalhadores já se amontoavam em novos locais de desolação, as assim chamadas cidades industriais da Inglaterra; a gente do campo se desumanizava em habitantes de favelas; a família estava no caminho da perdição e grandes áreas do país desapareciam rapidamente sob montes de escória e refugos vomitados pelos "moinhos satânicos". Escritores de todas as opiniões e partidos, conservadores e liberais, capitalistas e socialistas, referiam-se invariavelmente às condições sociais da Revolução Industrial como um verdadeiro abismo de degradação humana (POLANYI, 2000, p. 51).

O autor destaca que historiadores do século XIX teriam sido unânimes em tratar os Tudors e os primeiros Stuarts como reacionários, condenando suas políticas com a pecha de demagógicas e/ou inócuas, dado “a lei do comércio” que desemboca na noção de “lei do progresso”. O século XIX assiste à consolidação das ciências em que a racionalidade advinda daquela tradição filosófica desde a Grécia antiga apresenta sua forma acabada. Essa radicalidade da primazia da razão tem o marco inicial em Cartesius, mas resulta de um processo que vai do humanismo ao iluminismo. No que tange às transformações no campo da política, me parece importante focar o pensamento filosófico que emerge dos fenômenos históricos do século XV ao XX. O que se vislumbra de antemão, e grosso modo, com a citação acima é que o período de emergência do capitalismo é o mais alto grau de corrupção do campo do político que existia até então, sob a égide da ciência.

O campo do político, nesse contexto, fica mais complexo. Se antes falamos que o tamanho da cidade influía nas condições da ação política, a necessidade de algum controle do número de cidadãos, como essa dinâmica aparece agora com o Estado-nação? Uma figura importante da tradição clássica para essa questão é a ideia do Tribuno da Plebe, aquele que intermediaria as relações entre plebe e o senado de Roma, como um ordenamento que permite os conflitos acontecerem sem confusão ou insolência. Essa intermediação pode ser vista como o caminho da participação política por meio da

representação, o modelo possível para o tipo de organização política se constituiu na era da modernidade.

O século XIX assiste também à consolidação dos Estados Nacionais. A reconfiguração do campo do político agora se apresenta na forma de um Estado burguês, fazendo aqui uma aproximação com as formulações de Karl Marx. Não é o Estado da burguesia, mas aquele que tem por função social a reprodução da ordem das classes sociais, da ordem burguesa:

Marx consegue conjugar, e não sobrepor, de maneira convincente dois níveis de análise, um “estrutural” e outro “estratégico”. De um lado, percebe que o Estado capitalista opera sob condições materiais determinadas. Embora esteja “separado da sociedade civil”, ele também depende, para subsistir, dos recursos materiais produzidos pela ordem social burguesa. A reprodução dessa ordem é, portanto, a condição de reprodução dos meios de existência do próprio Estado. Este é um limite estrutural e, após o golpe de 1851, fica ainda mais claro que o Estado do Segundo Império não é o Estado da burguesia, mas sim o aparelho que deve garantir a “ordem burguesa”: a acumulação de capital, a dominação social, a ordem global, o desenvolvimento do capitalismo na França etc. [...] Ao mesmo tempo, porém, esse Estado opera num contexto político instável, de lutas e conflitos variados. [...] A ação estatal deve ser avaliada a partir do seu impacto sobre os agentes políticos e da reação destes a essas ações por meio de lutas que podem inclusive afetar – isto é, limitar, circunscrever, precisar – a reprodução da ordem social. (PERISSINOTTO; CODATO, 2010, p. 46)

Se o Estado-nação como forma de um Estado burguês tem por função garantir a reprodução da ordem social capitalista, o cidadão – que aparece na citação como “agentes políticos” (pode se referir tanto ao operador da máquina pública, quanto ao cidadão comum que vota, se manifesta, se associa, etc) podem **apenas** “afetar – isto é, limitar, circunscrever, precisar – a reprodução da ordem social”. Interessante notar que há, agora, uma operação na percepção das esferas da vida que ora aparecem nitidamente separadas, quando falamos por exemplo em esfera pública e privada, Estado e sociedade civil, ou política e economia (e poderíamos colocar outras esferas como saúde, educação, cultura, etc), e quando não percebemos que elas se confundem.

Se na *πόλις* a ação política amparava-se num *οἶκος/οἰκονομία* mas não se confundia com ele, agora essa relação é mais nebulosa, de tal modo que o *ἔθνος* se constitui pelo que Marx vai denominar como alienação, no processo ideológico que os aparatos da superestrutura vão garantir (Instituições – Educação, cultura, sistema jurídico, mídias, etc e o monopólio da força armada). Assim, naturaliza-se esse modelo de ação política, tanto

quanto o modelo de reprodução da vida. A cidade que era o âmbito do político como expressão da razão humana, passa a ser o âmbito do trabalho e ditar a compartimentalização da vida: a cidade é uma fábrica⁹.

Visto dessa forma, a *πόλις* se torna um Estado capitalista na forma de um Estado-Nação que demanda uma identidade nacional, a qual, por sua vez, se equaliza na fórmula “1 Nação = 1 língua + 1 cultura + 1 povo” (SEYFERTH, 1996). As fronteiras nacionais definem o inimigo externo contra quem é preciso se proteger em nome da soberania nacional, e guerrear, se for preciso. Nesse mundo em que as relações políticas estão orientadas para as relações internacionais tendo por base um capitalismo transnacional, o *οἶκος/οἰκονομία* se configura no próprio planeta, seja como base de extração de recursos para a produção de insumos e transformação em mercadoria, produzindo e retroalimentando a sociedade do consumo, ou como ecossistema orgânico de manutenção das condições de sustentação da vida.

Mediante as mudanças do mundo a partir da modernidade e a reconfiguração do campo do político, enfocaremos a questão: "Tendo em vista os fenômenos contemporâneos, seja em nosso país, como em outras partes, que visam desconstruir as instituições políticas; tendo em vista algumas formulações conceituais clássicas que estruturam a política. Como pensar a crise do campo do político?". Para isso, refletir sobre *ἔθος, νομος, λόγος* pode ser um caminho profícuo.

Desconstruindo o campo do político

Me perguntaram: Krenak, se esse novo governo conseguir se eleger, ele tá dizendo que vai acabar com as terras indígenas. É uma ameaça contra o povo indígena. O que você acha disso? Eu falei: Olha,... há 500 anos a gente passa por isso, eu tô muito preocupado é como os brancos vão resistir ou se eles vão ser capazes de resistir a isso.
(Ailton Krenak)

⁹ “As cidades, então viraram grandes fábricas... A cidade é uma fábrica onde eu vou de um pavimento para outro pavimento usando um meio de mobilidade, que pode ser um carro, pode ser um trem, pode ser uma passarela. A minha casa é um pavilhão, o meu trabalho é outro pavilhão, a escola é outro pavilhão. A cidade virou então essa grande fábrica, onde a gente tá aqui para produzir. Existem outros modelos? Uma forma que seja pluriversal, polirracional, em que a noção do tempo e do espaço não seja só da produção, da fábrica, mas que esse futuro seja tão importante quanto o passado?” Fala da Cris Bartis em conversa com Ana Carolina Thomé e Renato Nogueira, no podcast Mamilos #276 “Há vida lá fora?”, publicado em 12/11/2020.

Retomando os aspectos da teoria clássica aristotélica e maquiaveliana sobre política, a crise do campo do político não é o conflito interno, muito ao contrário, a política é dinâmica e o que movimenta a dinâmica da política são os conflitos. Importante lembrar que quando se fala no campo da política, trata-se da liberdade da ação política, que nos termos aristotélicos significa liberdade para enunciar o discurso, para debater e deliberar. A crise, então, se manifesta no ataque aos ordenamentos que sustentam a possibilidade do agir político, o que ocorre quando os “humores da cidade” são excedidos e desrespeitam esses ordenamentos que estabelecem as regras para o debate público.

Algumas práticas que normalmente estão na base da crise da política estão ligadas à criação do discurso de um inimigo interno que precisa ser combatido, um discurso que aciona componentes ético-morais para deslegitimar o contraditório, orquestração de uso da força em paralelo ao monopólio da força estatal ou direcionamento desta para o combate ao “inimigo” interno (criminalização de práticas ou grupos), a incorporação desses discursos nas práticas dos magistrados, aqueles que devem salvaguardar as instituições e aplicar a lei conforme a lei.

No modelo político vigente na forma de Estado Nacional, as leis e instituições compõem a base do campo do político. Os cidadãos são, de acordo com a lei, sujeitos de direitos e deveres perante o Estado, entre esses direitos, o de votar e ser votado. A nova *ἀγορά* pode ser entendida no *stricto sensu* como Parlamento, Congresso, Senado, Assembleias Legislativas, etc, ou no *lato sensu* como os espaços que viabilizam e veiculam o discurso que alcança e afeta a opinião pública, comumente vinculados à mídia, seja tradicional (meios de comunicação de massa, como televisão, rádio, jornais, etc.) ou as plataformas informacionais digitais ligadas ao ambiente da internet, hoje facilmente identificadas pelas chamadas “redes sociais”, mas também *blogs*, *podcasts*, canais do *YouTube* etc.

Assim, é no cotidiano das ações na sociedade que podemos identificar os elementos de corrupção das instituições, olhando para o substrato que orienta as condutas, pois o discurso penetra nos agentes conformando um modo de compreensão da realidade e corrói por dentro, como disse Maquiavel, “porque, assim como os bons costumes precisam de leis para manter-se, também as leis, para serem observadas, precisam de bons costumes”. Precisamos olhar, então, para os costumes, o *ἔθος*. Poderíamos sustentar, a partir disso, que a ética precede a política, no entanto, para evitar

confusão conceitual, tratarei ἔθος como um substrato cultural que engendra o campo representacional (simbólico) a partir do qual os cidadãos orientam suas condutas.

ἔθος

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. [...] Somos mesmo uma humanidade?
(Ailton Krenak)

Entendemos, com Vernant (1990) e Garin (1996), que a *cidade* expressa uma experiência humana melhor acabada por ser expressão da filosofia, do momento em que o ser humano eleva o mundo ao plano do conceito. Costumamos, inclusive, naturalizar a cidade como lugar de excelência para a vida humana, expressão da grandeza das nossas potencialidades transformadas em ato. E a vida civil como expressão da nossa civilidade: razão, organização, eficiência, civilização... Humanidade. Se é da natureza da política que assim seja, então, a crise – a falta de refreio dos apetites dos humores da cidade – é também da sua natureza, como o corpo que passa por *μεταβολή* e/ou *μετάσταςις*. Dessa maneira, a crise contemporânea do campo do político faz parte do seu próprio modo de ser. É uma crise para a *res publica*, uma crise da liberdade política, do debater na *ἀγορά*, que decorre da não observação das leis e das instituições por parte de seus cidadãos que, cabe lembrar, foram seus elaboradores. Esse é outro ponto chave para pensar o campo do político na contemporaneidade: quem são os cidadãos na atualidade? Que ἔθος forma seu ἦθος?

Segundo a tradição filosófica ocidental que estamos tratando, entendia-se que é da natureza do humano conquistar ou ser conquistado, governar ou ser governado. Com essa concepção, a empresa colonialista dos europeus sobre o resto do mundo, especialmente na forma que toma desde o século XV sobre as Américas e que culmina (mas não termina aí!) nos séculos XIX e XX com a constituição dos Estados Nacionais por todo o globo, estaria devidamente (o que significaria dizer *filosoficamente*) justificada. Dessa forma, se entendermos que a organização mundial da atualidade é resultante desse processo

histórico de dominação europeu, o ocidentalismo¹⁰ seria a confirmação de que a política é por natureza e por natureza é dessa forma, ou seja nosso modo de ser é assim, por natureza. Afinal, se não fosse, talvez o mundo não tivesse se deixado dominar.

Para tentar explicar o que se opera na modernidade para que isso aconteça, comumente já estamos imbuídos do modelo de pensamento racional, tendemos a tratar o sistema capitalista como uma espécie de inexorabilidade. Moore (2007, p. 110) acrescentaria que costumamos entender o capitalismo como propulsor da modernidade e “fruto de uma evolução exclusivamente orgânica e linear da sociedade ocidental”. Amparado nas Teses de Weber, Baechler, Williams, Hanson e Diop, Moore procura entender por que o capitalismo ocidental dominou o mundo. Pinçando algumas ideias daqueles autores, encontramos possíveis razões na dessacralização da vida, condições para acúmulo primitivo de capital, supremacia bélica. Mas dois aspectos nos interessam aqui, visto que indicariam uma singularidade ocidental: a concepção da propriedade privada do solo e a violência como agente histórico.

O autor destaca que “a propriedade privada do solo é uma ocorrência absolutamente singular na longa história da Humanidade” (Idem, p. 159), indicando autores que teriam demonstrado que outras sociedades não europeias se desenvolveram sobre a base da propriedade coletiva do solo e dos meios de produção, e destaca que o próprio Marx considerou o modo europeu de desenvolvimento sobre a propriedade privada, pré-requisito para uma sociedade cindida em classes, como um “desvio” do para ele deveria ser a norma.

Em relação à violência, orientado pela tese de Hanson que se concentrou na análise das questões bélicas do ocidente, Moore resume dizendo que o principal fator da dominação ocidental do mundo foi a sua eficácia na tecnologia de matar, aperfeiçoada desde o período greco-romano até o século XX, mas acrescenta ainda um componente não tratado por Hanson para demonstrar a letalidade dos europeus no confronto com seus inimigos: “a capacidade de mobilização de uma forma extrema de ódio além do ódio, capaz de liberar um combatente de qualquer entrave à execução da matança exterminadora” (Idem, p. 147). A partir da definição de guerra dada por Clausewitz, qual seja, “a guerra não

¹⁰ Jared Diamond apresenta argumentações antropológicas para a hegemonia ocidental em “Armas, germes e aço”. Mas outras elaborações sociológicas, históricas foram feitas, ver MOORE (2007). Edward Said, por sua vez, em “Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente”, destaca como a ideia do “oriente” é uma invenção cultural e política para entender e dominar diferentes povos e suas culturas.

é nada mais do que a continuação da política por outros meios”, Moore acrescenta sua observação sobre ódio como um componente cultural, e não político, da guerra genocida¹¹.

Em suas palavras:

O tipo de ódio que o racismo consegue gerar libera energias destruidoras sem paralelo com outros sentimentos [...] talvez seja a única forma de ódio capaz de apagar as fronteiras ético-morais para permitir uma forma de insensibilidade total ao sofrimento do Outro. Ele libera o indivíduo e a coletividade de qualquer entrave ou amarra para cometer o ato de exterminação contra aqueles que se odeia com tanta intensidade. (Idem, *Ibidem*)

Isso nos indica que a ação colonizadora europeia poderia ser lida como a extensão da ação política interna para ampliação dos seus domínios para além-mar, mas seria uma leitura senão incorreta, ao menos incompleta, pois para isso é preciso desconsiderar as dinâmicas internas das sociedades europeias, como já indicamos com a citação de Polanyi. Mais do que isso, olhar dessa forma não alcança o papel do *ἔθνος* nessa dinâmica de forma adequada, já que a sociedade medieval europeia era basicamente agrária e católica, e a sociedade moderna, urbana e cristã.

É também verdade que entre os séculos XV e XX há a efervescência filosófica que vai influir diretamente nas transformações dos costumes ocidentais. E nesse aspecto, algumas considerações sobre epistemologia pode nos ajudar a compreender essas dinâmicas. Com base em Dussel, Grosfoguel (2016, p. 30) destaca que a "tradição do pensamento ocidental masculino" inaugurada pela filosofia cartesiana é o que constitui um evento histórico e mundial. Antes de Descartes, nenhuma tradição do pensamento pretendia produzir um conhecimento não situado que fosse divino ou equivalente a Deus". A pergunta a se fazer era, então, "quais são as condições políticas, econômicas, históricas e culturais para que alguém, em meados do século XVII, pretenda ser equivalente aos olhos de Deus e pretenda substituir a divindade do cristianismo?". A resposta que encontrou foi dada por Dussel da seguinte forma:

o "penso, logo existo" de Descartes é precedido por 150 anos de "conquisto, logo existo". O *Ego conquiro* é a condição de existência do *Ego cogito* de Descartes. Segundo Dussel, a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de

¹¹ Loroux (1993, p.81) destaca: "É verdade que, relendo os versos de Ésquilo, o ódio partilhado parece ser um liame ainda mais forte do que a amizade: se a *philia* acompanha a troca e o pensamento do "comum", é apenas no ódio que a cidade unifica sua vontade em um só *phren*. como se apenas o ódio unisse verdadeiramente".

alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo. Quem é esse ser? Segundo Dussel (2005), é o *Ser imperial*. O "eu conquisto", que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do "eu penso" idolátrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. [...] No entanto, ainda há um elo perdido entre o "conquisto, logo existo" e o "penso, logo existo". [...] O que conecta o "conquisto, logo existo" (*Ego conquiro*) com o idolátrico "penso, logo existo" (*Ego cogito*) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo "extermino, logo existo" (*Ego extermino*). É a lógica conjunta do genocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o "conquisto" e o racismo/sexismo epistêmico do "penso" como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O *Ego extermino* é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o *Ego conquiro* e o *Ego cogito*. (GROSGUÉL, 2016, pp 30-31)

A partir daí, o autor encaminha sua análise para quatro genocídios/epistemicídios que teriam sido as condições da possibilidade socio-histórica da passagem do "conquisto, logo existo" para a universalidade idolátrica do "penso, logo existo": 1) contra os muçulmanos e judeus, em nome da "pureza do sangue"; 2) contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia; 3) contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e 4) contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas.

O que estou tentando chamar a atenção com isso é que o *ἔθνος* que orienta a ações dos colonizadores é constituído de uma noção de território como propriedade privada e da percepção do Outro como inimigo a ser combatido, destruído, aniquilado. É um *ἔθνος* egocêntrico, egoísta, mesquinho e violento.

Uma vez instituída a empresa imperial ocidental no mundo, a organização dos Estados Nacionais, a despeito das singularidades de cada caso, é alicerçada sob a hegemonia ocidental desde o aparato jurídico até as instituições em geral. A pretensa universalidade ocidental seria imposta seja pelo genocídio, seja pelo epistemicídio; pelo encarceramento e/ou pela substituição populacional autóctone pela imigrante (da Europa de preferência) e a vida rural pela urbana, e processos coletivos pelos individuais; pela servidão voluntária ao mundo do trabalho livre; pela fé em Deus, seja ele o cristão, o mercado ou o consumo.

E assim, tenta se aniquilar qualquer outra forma de existência humana possível. Internaliza-se pelo processo de socialização as bases do novo *ἔθνος* ocidental capitalista: o trabalho assalariado, o esforço meritocrático, o individualismo, a submissão a um Estado

que tem por função regular “os humores da cidade” para a garantia da reprodução da ordem social capitalista. Por essa perspectiva, não há liberdade possível, nem individual, nem coletiva. Não há diálogo possível.

Νομος

A natureza tem suas leis o homem que tem moral. O homem com sua moral vai afastando o homem do próprio homem
(Mateus Aleluia, no filme AmarElo - É Tudo Pra Ontem)

Os EUA abrigam 5% da população mundial mas 25% dos prisioneiros do mundo. “1 em cada 4 dos seres humanos com suas mãos nas grades, algemadas, estão presos aqui na terra da liberdade.”
(Van Jones, em “A 13ª Emenda”)

Na educação, o cânone filosófico-científico. Na academia, o epistemicídio. Nos meios de comunicação, a política cultural da subserviência feminina para a satisfação masculina, do racismo recreativo¹² e da “mulata para exportação”, da criminalização da pobreza, da religiosidade cristã, do consumismo desenfreado, do cosmopolitismo como padrão de sucesso. No ordenamento jurídico, o Direito... Romano!

As sociedades contemporâneas são, modo geral, pluriétnicas e multiculturais, especialmente aqueles que hoje constituem países cuja história coincide com o colonialismo Europeu. Disso segue que no processo histórico infligido pelo ocidentalismo, tenta-se equalizar as diversidades humanas de gênero, raça, sexualidade, classe, idade, etc., numa ideia universal do que é ser humano, da qual se desdobra as qualificações do cidadão. Assim sendo, tanto faz se homem ou mulher, rico ou pobre, empregado ou patrão, preto, branco, indígena, mestiço, gay, trans ou cis, qualquer pessoa nascida no país será titular de direitos e responsáveis por deveres, conforme o ordenamento jurídico vigente.

A pergunta que cabe agora é: quem ordenou os ordenamentos jurídicos vigentes? Para interesse de quem assim foram ordenados? De acordo com a teoria aristotélica, os cidadãos teriam ordenado tendo em vista o melhor para a sociedade. A lei deliberada na nova *ἀγορά*, então, é o texto por excelência da ação política, do que hoje chamamos por democracia, já que qualquer pessoa sujeito de direito pode participar da política. Um texto

¹² Adilson Moreira (2019) discute essa faceta do racismo estrutural que se traduz como política cultural que utiliza o humor para manutenção das hierarquias raciais. (MOREIRA, Adilson, Racismo Recreativo. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019)

que concretiza, cristaliza, a decisão coletiva da dinâmica da ação política.

Ao longo da história de países colonizados, aparecem nos ordenamentos jurídicos o *ἔθνος* de que discorremos acima. Disso se desdobra a problemática do pertencimento. Se de um lado, a identidade nacional foi sendo forjada pelos “aparatos ideológicos do Estado”, como nos diria Althusser, de modo a fazer com que o povo se identificasse com a nação, reconhecendo-se patriota, defendendo a soberania do país, por outro, o tratamento recebido nas relações cotidianas trazem conflitos insuperáveis nesse modelo político, desembocando nas desigualdades de toda ordem: gênero, sexo, classe, raça, etnias, etc.

Colocado dessa forma, não se alcança a dimensão real do problema. Na tentativa de elevar a discussão ao campo do conceito como conceituar a morte? Porque é disso que se trata em última instância, do feminicídio de mulheres, como o próprio nome já diz, quando a causa mortis é por ser mulher. Ou o racismo estrutural que ceifa a vida de George Floyds pelo mundo afora e leva também Ágathas pela força do Estado, mas também Migueis e Betos em elevadores e supermercados. Ou ainda o assassinato de reservas ambientais por Belo Montes, Vales e Samarcos, pelo agronegócio institucionalizado, que mata bicho, mata floresta e também mata humanos.

E a lei, onde está? Está sancionada, há leis antidrogas, antiterrorismo, antiviolação contra a mulher. Está na Constituição o direito à diversidade. Está na Declaração dos Direitos Humanos, o direito à vida. Almeida (2019, p. 107) nos lembra que a unificação nacional em países colonizados se deu **com** o racismo e **não apesar** dele. Ou seja, a ordenação do Estado é feita com a institucionalização das desigualdades raciais. No Brasil o **discurso** da democracia racial, “é transformada em diversidade cultural e, portanto, tornada parte da paisagem nacional”. Nos EUA, para unificar o sul e o norte no pós-guerra civil, as leis de *Jim Crow*. Na África do Sul, o regime jurídico do *apartheid*, o qual, lembremos, vigorou até 1994 enquanto forma institucionalizada.

Constavam nas Ordenações Filipinas que vigoraram no Brasil (com alterações) desde o período colonial até o Código Civil brasileiro de 1916, que “achando o homem casado sua mulher em adultério, lícitamente poderá matar assim a ela assim como o adúltero, salvo se o marido for peão e o adúltero fidalgo ou nosso desembargador, ou pessoa de maior qualidade”¹³. Ainda que a defesa legítima da honra nunca tenha feito parte do ordenamento jurídico brasileiro na República, os magistrados, advogados, operadores

¹³ Informação retirada do “Praia dos Ossos”, Episódio 2 - O julgamento, um Podcast da Radio Novelo.

do sistema jurídico, e também os legisladores, são constituídos por uma cultura que orienta suas condutas, de tal modo que os casos “Angela Diniz” em 1976 e “Mariana Ferrer” em 2020, para citar somente esses dois, são exemplos de como a interpretação da lei vai estar sempre atravessada por aspectos culturais manifestos naquele ordenamento colonial.

Isto posto, quando as pessoas se organizam em movimentos – movimentos negros, de mulheres, LGBTQIA+, movimentos sociais em geral – para reivindicar direito ao voto, direito ao trabalho, direito à educação, direito à saúde, direito à habitação, estão reivindicando antes de mais nada, o direito a estarem vivas. A participação política nesse contexto não é pela liberdade, pela cidadania, pela república, não é uma adesão pelo caráter cívico de pertencimento a uma sociedade civil, nem mesmo é, pejorativamente, uma escolha (individual). É uma participação política compulsória, sem a qual (e mesmo nela) pode-se ser a próxima vítima fatal desse sistema jurídico-político-institucional. Marielle Franco, presente!

Voltando à pergunta, como conceituar a morte institucionalizada? Uma saída conceitual é apontada por Safatle para o caso brasileiro, na sua elaboração sobre o Estado Suicidário:

Engana-se quem acredita que isto é apenas a já tradicional figura do necroestado nacional. Caminhamos em direção a um para além da temática necropolítica do estado como gestor da morte e do desaparecimento. Um estado como o nosso não é apenas o gestor da morte. Ele é o ator contínuo de sua própria catástrofe, ele é o cultivador da sua própria explosão. Para ser mais preciso, ele é a mistura da administração da morte de setores de sua própria população e do flerte contínuo e arriscado com sua própria destruição. O fim da Nova República terminará em um macabro ritual de emergência de uma nova forma de violência estatal e de rituais periódicos de destruição dos corpos. (SAFATLE, 2020, p. 2)

Poderíamos ainda assim, reconhecer que a participação política é um caminho imprescindível para evitar a morte da política. E por meio das instituições e do conflito salutar orientar a dinâmica da República. Conduzir o país para a reformulação de suas instituições que efetivamente garantam a dinâmica política, a liberdade, a *ισηγορία* e a *ισονομία*. Há, inclusive, na própria citação a menção ao período da história política brasileira denominada Nova República em que se poderia embasar para justificar que o caminho institucional pode ser profícuo. Entretanto, a própria citação apresenta um contraponto: a “já tradicional figura do necroestado nacional”. Ou seja, ao longo da história da República brasileira, o Estado é o estado da necropolítica.

Um exemplo muito significativo é o caso de Belo Monte – um processo que começa nos estudos de viabilidade por volta de 1975, cujos resultados foram publicados no “Plano 2010 - Plano Nacional de Energia Elétrica 1987/2010” e sua construção inicia em 2011 e sua inauguração ocorre em 2016 (FLEURY; ALMEIDA, 2013) – porque entre os efeitos da violência cometida contra os ribeirinhos quando foram removidos, arrancando-os do seu habitat, do modo de vida que reconheciam como vida, realocando-os para o concreto do urbano, está o fato de que isso fez com que muitos perdessem a voz. Então, diante de *ἔθος* da violência e de *νομος* da necropolítica, como dialogar?

Λόγος

Eu fiz um livrinho chamado “Ideias para adiar o fim do mundo”, não tem citação de ninguém. Aquilo lá é memória e ideias. [...] É só pra mostrar a distinção entre um cara que quer ficar citando bibliografia e alguém que toma a decisão de observar o mundo e a história de maneira crítica. [...] A memória é isso. A memória te autoriza... a narrar uma história sobre o mundo que você vive. A memória te autoriza a criar uma narrativa sobre o mundo. Se você não tem memória, você vai ficar citando bibliografia... Antes de ganhar um Alzheimer.
(Ailton Krenak)

*Exu matou um pássaro ontem,
com a pedra que arremessou hoje.*
(Tradução Iorubana¹⁴)

Comentamos acima sobre a relação do *ἔθος* com *ἐπιστήμη*. Nas sociedades ocidentais erigidas pelos Estados nacionais, é costume (*ἔθος*) reconhecer como conhecimento (*λόγος*) o que segue um rigor científico, que acumula uma tradição filosófica sobre determinado assunto (*ἐπιστήμη*). Vimos também que esse *modus operandi* tem servido à deslegitimação de inúmeras outras formas de produção de conhecimento, o que tem sido chamado de epistemicídio. Já se mostrou evidente também que se trata de um *ἔθος* que legitima uma prática de tentativa de aniquilação da diferença.

Disso se segue que quando pensamos no debate público a partir do *λόγος*, um discurso racional, demonstrativo-argumentativo, desconsideramos o *ἔθος* (o substrato

¹⁴ Uma *Oratura* que “significa um conhecimento sistematizado e registrado oralmente. O termo não equivale à oralidade; mas, a “literatura oral” porque indica uma tradição científica, filosófica, religiosa, artística ou cultural que foi registrada e segue difundida oralmente”. In: NOGUEIRA, Renato; ALVES, Luciana Pires. Exu, A Infância e o Tempo: Zonas de Emergência de Infância (ZEI). **Revista Educação e Cultura Contemporânea** | v. 17, n. 48, p. 533-554, 2020.

representacional, simbólico, vinculado códigos linguísticos e culturais) que embasa a percepção do mundo na elaboração do *λόγος* (tanto quanto na elaboração da *ἐπιστήμη*). A pretensão de uma razão universal legou um modelo de pensamento que é contingente, acidental, mas se coloca como geral, algo que é próprio do narcisismo ocidental. Por exemplo, Krenak discorre como funciona a cosmovisão indígena, como ela não é pensada em separado da natureza. Ele narra uma história que leu sobre o contato de um pesquisador europeu do começo do século XX com uma anciã Hopi, num território que hoje está nos EUA:

Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra.” E o camarada disse: “Qual o problema?”. [...] Assim como aquela senhora hopi que conversa com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com montanhas. No equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?¹⁵. (KRENAK, 2019, pp. 17-19)

Os ocidentais e ocidentalizados se deparam com uma narrativa dessa e tendem imediatamente a situar no âmbito do mítico, como falta de racionalidade, mas dificilmente consideram que possa haver aí uma percepção que permite ampliar o alcance do *λόγος*. Em outro livro, Krenak (2020, p 20) comenta que Lovelock, o criador da teoria de Gaia foi marginalizado no campo científico por entenderem que a ideia da Terra como um organismo vivo seria anticientífica, e arremata: “quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisa de uma teoria sobre isso: toda teoria é um esforço de explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam”.

Voltando ao caso de Belo Monte, a escritora e documentarista, Eliane Brum articulou-se com psicanalistas para realizarem um projeto de atendimento clínico com as

¹⁵ O desenrolar do texto do Krenak me levou à série documental “Indústria da cura”, em toda a série, mas em especial no episódio “Ayahuasca”, fica evidente a apropriação cultural que o modelo ocidental de civilização faz com a cultura alheia, transformando em remédio, produto de consumo, e capitalizando em cima de algo que é relação, é processo nas culturas originárias, e não um fim, muito menos um fim útil.

vítimas. A situação que encontrara lá era de pessoas impactadas pelo empreendimento de tal forma que, mais do que perderem bens materiais e financeiros, perderam principalmente a vida que reconheciam como vida, sem necessariamente terem morrido o que causou-lhes transtornos psíquicos que somatizaram inúmeros problemas físicos, como a perda temporária da fala, por exemplo. Por isso, a escritora batizou o projeto de “Refugiados de Belo Monte”, por viverem uma situação de refugiados em seu próprio país. O intuito da “clínica de cuidado” era prestar assistência em saúde mental “numa situação em que o sofrimento é efeito da destruição dos modos de vida e dos laços comunitários” (KATZ; BRUM; DUNKER, 2016).

Do lado do governo, a pressão por aumentar a demanda energética, e os interesses das grandes corporações. Ou seja, o Estado que tem por função assegurar a reprodução da ordem social capitalista, entende o modo de vida de populações ribeirinhas, indígenas, quilombolas como obstáculos para o progresso, pior do que isso, a parcela urbana da sociedade também pensa dessa forma¹⁶. O que está posto aí é que o *ἔθνος* que constitui a concepção de vida dos ribeirinhos é muito diferente do *ἔθνος* da comunidade política (sociedade civil) expressa pelo Estado.

Ainda assim, podemos reconhecer que esses exemplos ocorrem entre cosmovisões distintas, mas como fica essa relação conceitual entre pessoas que compartilham da mesma visão de mundo ocidental, pessoas criadas pelas instituições ocidentais? Como analisar o que podemos chamar de interdição do debate? Entre os fenômenos contemporâneos que figuram como processos de desconstrução das instituições políticas, além dos já citados, a forma das discussões que ocorrem nas redes sociais pode ser um indicativo. Em relação a isso, três aspectos são importantes: a virtualização das relações e as consequências para o debate público, a noção acionada sobre o “lugar de fala” e a prática do “cancelamento”.

Em “O dilema das Redes”, diferentes profissionais especialistas em tecnologias relatam como funciona os mecanismos das redes sociais e os impactos para a política e conseqüentemente para a sociabilidade no mundo contemporâneo. Como funciona? Pequenos experimentos aplicados constantemente aos usuários, com sugestões subliminares vão captando dados sobre eles. Depois de um tempo, conseguem otimizar

¹⁶ Vide o caso do apagão no Amapá em novembro de 2020 e todo o transtorno para quem a vida é regulada pelo tempo marcado pelo relógio e tempo é dinheiro, nem as eleições foram possíveis.

esses dados para convencer os usuários a fazer o que eles¹⁷ querem. O Resultado? A manipulação no nível psicológico, sendo possível afetar emoções e comportamentos no mundo real. Em suas falas aparecem: *“Esse é sonho de qualquer negócio. Ter a garantia de que o anúncio publicado será bem sucedido”*. *“É um mercado que nunca existiu antes. E é um mercado que negocia exclusivamente o futuro do ser humano...”*.

Entre as formas desses experimentos, um me chamou muito a atenção, a pesquisa no *Google* também é direcionada para o tipo de interesse que os dados captam do usuário. Numa plataforma que se pretende uma busca por informações tal como se faria a uma enciclopédia, há uma diferença crucial agora: cada usuário vai acessar uma informação diferente a respeito do mesmo assunto – sem entrar no mérito do tipo de informação que é veiculada na *Web*, qualquer pessoa pode criar um site e publicar o que quiser.

Como fica o diálogo entre pessoas que acessam a plataforma e acionam o mesmo descritivo, mas recebem respostas distintas e muitas vezes completamente opostas? Como assegurar uma base comum sobre uma realidade a partir da qual seja possível o debate, quando as informações que chegam aos usuários sobre essa realidade são até contraditórias, senão falsas? Uma resposta possível poderia ser a ciência. Uma fonte que busca dar conta da realidade, que busca a *ἀλήθεια*. Mas, então, nos encontramos novamente naquele mesmo ponto que falamos acima do *ἔθος* e a *ἐπιστήμη* e caímos no problema do epistemicídio. Quem e como diz/pode dizer o que é a realidade? Isso nos leva ao segundo ponto: o lugar de fala.

Quando um discurso é enunciado, ele provoca em quem o escuta algum tipo de reação. Safatle já vem há algum tempo orientando suas análises filosóficas para o campo psicanalítico e identificado que política é afeto, inclusive, um dos seus livros, publicado em 2016, intitula-se *“O circuito dos afetos - Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo”*. Nessa linha de pensamento, a discussão que a Amanda Palha coloca sobre *“destruir a família”* – na mesa *“Família, religião e política”*, do Seminário Internacional *“Democracia em colapso?”* promovido pela Boitempo – ajuda a explicitar a questão.

Em discursos políticos, especialmente em campanhas, a *“família”* sempre aparece vinculado àquela ideia do mito de Héstia, o *οἶκος*, centro de proteção, alimentação e conforto, de tal modo que quem escuta reconhece naquele que enuncia o discurso a

¹⁷ *“Quem são eles? Quem eles pensam que são?”* já dizia Engenheiros do Hawai. São as grandes corporações e os grandes negócios. Não podemos esquecer outra confusão que ocorre no mundo virtual: a falsa ideia de ambiente público que na verdade é privado.

preocupação com o seu (e de todos) cuidado. Mas quando ela enuncia “*Ah, mas vocês querem acabar com a família? Sim.*”, ela fala de um lugar que observa a política que tem servido à estrutura capitalista; de um lugar crítico a essa estrutura, portanto como estratégia política de transformação; mas, sobretudo, de um lugar de onde vivencia o que é ser uma mulher trans numa sociedade como a brasileira. E, então, ela situa o conceito “família” que tanto se defende nos discursos políticos na reprodução do *status quo* social. Mas quem ouve esse enunciado e toda a reflexão se segue ainda pode se sentir atacado ou desamparado, afinal, se destruímos a família como nos protegeremos?!

Numa interpretação equivocada do conceito, “lugar de fala” tem sido usado para interditar o debate. O problema não está no conceito, mas no uso que tem sido feito dele. Ribeiro (2019, p. 55) já chamou a atenção para isso, indicando dois problemas que tratamos aqui, as redes sociais e a deslegitimação do discurso do Outro, dizendo que muito ao contrário de querer diminuir a militância e ativismo das redes sociais, o que eu ela busca é “ilustrar o quanto muitas vezes há um esvaziamento de conceitos importantes por conta dessa urgência que as redes geram. Ou porque grupos que sempre estiveram no poder passam a se incomodar com o avanço de discursos de grupos minoritários em termos de direitos”. Para entender o “lugar de fala”, é preciso levar em conta a estrutura social de desigualdades. Tem a ver com a posição social na qual o falante e o ouvinte se situam nessa estrutura. Portanto, trata-se de um conceito inserido na dinâmica do poder e, dessa forma, “todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social” (Idem, p. 85). Utilizando a dinâmica do racismo estrutural da sociedade brasileira, a filósofa acrescenta:

peças negras vão experienciar o racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos. [...] Com todos os limites, o espaço virtual tem sido um espaço de disputa de narrativas; pessoas de grupos historicamente discriminados encontraram aí um lugar de existir, seja na criação de páginas, sites, seja em canais de vídeos, blogs. (Idem, pp. 85-86)

O que esse conceito nos ajuda a entender aqui é que o discurso (*λόγος*) é situado (e limitado?) pelo lugar social, pois este gera experiências distintas para quem ocupa posições distintas na estrutura de sociedades em que os diferentes grupos são hierarquizados. Conectando isso à questão dos afetos, a dinâmica do discurso ganha um certo grau de

imponderável. Por esse caminho, nossa reflexão nos leva ao terceiro ponto: a cultura do cancelamento.

Parecido com a interpretação equivocada do *lugar de fala*, podemos perceber uma distorção, um desvirtuamento dos princípios da prática do cancelamento nas redes sociais, a qual, segundo consta¹⁸, surge de forma espontânea como um tipo de boicote a personalidades públicas (ou marcas/empresas). Teria iniciado com o movimento *#Metoo* que denunciava assédio sexual e por meio das redes se tornou uma maneira de divulgar abusos sofridos. Essa prática teria ganhado adeptos de diferentes movimentos e ativismos buscando outra forma de denunciar abusos e chamar a atenção para problemas em busca de justiça social. Ou seja, foi inicialmente um modo de pautar o debate público e serviu como estratégia política, chamando a atenção da opinião pública para problemas que afligem tantas pessoas, conectando-as e articulando-as para além das instituições tradicionais enrijecidas na burocracia (patriarcal, machista, racista, etc.) e influenciando práticas.¹⁹

Com o passar do tempo, essa prática se transformou em uma espécie de ataque à reputação e, como diria Maquiavel, “às repúblicas, são perniciosas as calúnias”. Mais uma vez, ao meu ver, o problema está no uso que é feito dessa prática. Caberia investigar o que move as pessoas a usarem essa prática desse jeito, o que provavelmente nos remeteria àquela discussão sobre os afetos (especulo que possa estar ligado àquele *ἔθoς* egóico e mesquinho). De qualquer forma, no campo da política isso pode ser lido como um revés²⁰.

Mas acho produtivo me ater à chamada “cultura do cancelamento” como estratégia, pois assim, como bem apontou Djamilia sobre o lugar de fala, pode ser que esse desvirtuamento seja uma reação de quem está incomodado, o que demonstra que é uma

¹⁸ Há publicações sobre o assunto na internet com pequenas variações, modo geral convergem para o ciberativismo.

¹⁹ O caso brasileiro do Robinho é um bom exemplo dos desdobramentos que essa prática pode gerar como estratégia política. A publicação da Prof^ª Dr^ª Carla Almeida, em 19/10/2020, ajuda a dimensionar o alcance dessa prática: “Óbvio que o Santos suspendeu contrato por pressão dos patrocinadores; Óbvio que os patrocinadores pressionaram o Santos preocupados com seus prejuízos financeiros; Óbvio que essa preocupação foi resultado da propaganda negativa que cresceu em torno do condenado nas mídias e nas redes; Óbvio que essa propaganda negativa decorreu de uma opinião que se fez presente nesse momento contra a cultura do estupro; Óbvio que essa opinião que se fez presente no momento é fruto de uma longa história do ativismo feminista. Óbvio, portanto, que foi uma vitória desse ativismo que consegue, apesar de tantas dificuldades, pautar os direitos das mulheres na opinião pública. Trata-se de uma cadeia e, nela, não podemos deixar de enxergar nossas vitórias. Essas obviedades não se excluem, gente”.

²⁰ O caso que vale mencionar foi o “cancelamento” da Lilia Schwarcz, por texto que publicou no início de agosto/2020 e um mês depois, em 07/09/2020 era a convidada a **falar** no programa Roda Viva.

estratégia que surte algum efeito pelo menos sobre a dinâmica social. Essa prática tem sido uma alternativa para fissurar uma estrutura violenta e avessa a transformações. Se nos perguntássemos, por que essa prática surge? A resposta possível com base nas formulações da tradição filosófica é: porque não há *ισηγορία* nem *ισονομία*, mais do que isso e principalmente, não há boas leis, nem boas instituições.

Tudo isso nos traz de volta à possibilidade do debate, de enunciar um discurso. O que esses apontamentos parecem indicar é que, no campo do político, esse contexto traz um problema para o conceito do *λόγος*: há um limite do seu alcance para as deliberações políticas, atrelado às diferentes posições que os cidadãos ocupam na *ἀγορά* e suas diferentes experiências que essas posições lhe implicam.

Se se pode afirmar que a polis é uma vanguarda do mundo helênico, algo que não teria havido na história da humanidade, até então, nem nada parecido com isso (poderíamos objetar essa ideia, uma vez que a história da humanidade é a história ocidental ou contada pela visão ocidental, e nos perguntar: não houve ou desconhecemos? Ainda assim, tomemos por pressuposto que já houve essa constatação histórico-empírica e realmente a política é filha da Grécia Antiga), disso não se segue que falar da política – do campo da política a partir dessa origem – como algo universal e necessário não seja eurocentrismo/ocidentalismo. Ao contrário, isso é, de fato, uma expressão do identitarismo branco, nos termos colocado por Saftlatle (2020) num artigo publicado na coluna opinião, do El país em 04/09/2020.

O autor admite ter demorado muito para perceber, mas acabou por reconhecer “o quanto essa pretensa especificidade da filosofia no ocidente era um dos mais brutais dispositivos coloniais já inventados, era o núcleo de um dos mais resilientes processos identitários que conhecemos”, e destaca que a razão, *λόγος*, sempre foi tratada como uma invenção grega que teria “salvo” os ocidentais da escuridão dos pensamentos míticos e dos limites para reflexão (filosófica). Assim, continua ele,

outras formas de pensamento poderiam nos oferecer belos mitos, ensinamentos morais edificantes, mas muito pouco a respeito de processos concretos de emancipação e interação racional com o mundo. Mas, se assim fosse, havia uma conta que teimava em não fechar. Quando chegaram à América, vários jesuítas ficaram estarecidos com o que encontraram entre vários povos ameríndios. Não foi canibalismo ou a pretensa selvageria que os estarreceram. [...] Povos sem medo, cujas relações a autoridades se fundam na eloquência, ou seja, na capacidade contínua de argumentação racional e persuasão. Não era estranho encontrar gente como o padre Lallemant em 1644, dizendo a respeito dos

Wendats do Quebec: “Não creio que existam pessoas sobre a terra mais livres que eles”. Sua capacidade de argumentação, diz o padre, era maior do que a de um francês médio, já que eles viviam em sociedades nas quais o poder precisa a todo momento dar e reconhecer razões para agir. Era isso que efetivamente estarreciam os jesuítas, a saber, a descoberta de que eles eram mais livres do que “nós”. (Idem, Ibidem)

Safatle segue argumentando e evidencia com o exemplo acima como o “estado de natureza” em Hobbes, ao falar de lugares da América se mostra uma falácia, assim como revê a proposição de Locke que considerava faltar a esses povos o Estado e outras instituições políticas, dizendo “alguém deveria ter lembrando a Locke que termos como ‘estado’, ‘nação’, ‘povo’ só tem algum sentido quando nos perguntamos contra quem eles são mobilizados”. E arremata:

Em suma, todos esses dispositivos de pensamento eram peças de um profundo identitarismo branco que visava não apenas jogar na invisibilidade formas outras de vida, mas principalmente impedir que essa experiência de descentramento produzida pelo contato com a alteridade implicasse um processo efetivo de transformação. O pretenso universalismo dessas formas de pensar era, na verdade, um sistema defensivo contra a força de descentramento própria a um mundo em expansão potencial. Lembrar desses momentos da filosofia ocidental é apenas uma forma de insistir como a universalidade efetiva nunca existiu e como tudo feito em seu nome foi marcado pelo saque e pelo roubo. (SAFATLE, 2020)

E eu acrescentaria ainda, “e pela morte”.

Perante o exposto, pensar a crise do campo do político no século XXI nos leva a ponderar que a desconstrução desse campo não se dá exatamente pela corrosão interna, senão para grupos que sempre foram considerados cidadãos. Para os demais, talvez seja melhor efetivamente desconstruir esse tipo de campo do político inaugurado na Grécia antiga, pois a sua forma vigente, o Estado moderno, não é política, é domínio!

Considerações finais para início de conversa

*Houve um tempo em que existiam governos e revoluções.
[...] os governos deixaram de existir, somos governados por grandes
corporações. Quem vai fazer a revolução contra corporações? Seria
como lutar contra fantasmas.
(Ailton Krenak)*

Uma das complexidades com que nos deparamos para pensar o campo do político

da modernidade a partir das formulações da filosofia clássica pode ser exprimida pela questão da *διαφορά*, como nos lembra Nicole Loraux no texto sobre a cidade grega pensar-se o um e o dois. Maquiavel também discorre sobre os dois humores da cidade. Se já havia um complicador para a dinâmica política entre dois, muito pior na forma política do Estado moderno que, além de englobar grandes territórios, diferentes cidades, localidades, conglomerados, ter de lidar com urbano e rural, criou também sociedades multiculturais e pluriétnicas. O perigo da divisão (e a sedição) não se daria somente entre dois, mas entre inúmeros.

A *κοινωνία* agora é global, o *οἶκος* é o planeta e a *οἰκονομία* é virtual. No mundo da contemporaneidade, Hermes e Héstia são uma coisa só. *Πολιτεία* e *οἰκονομία* se confundem, melhor dizendo, a segunda dirige a primeira: uma *οἴκοκρατία*. Porém, colocado dessa forma não fazemos jus à cosmovisão do mundo helênico, porque apesar de ser uma sociedade escravagista²¹, o *οἶκος* era fundamental para a *πόλις* cuja finalidade era a *εὐδαιμονία*. A *πόλις*, a cidade geométrica, aquela em que no século XV seus tratados de urbanismo eram tratados de política e expressava mais do que concepções de estruturas arquitetônicas, expressava o *λόγος*, e constituía o campo do político, transfigurou-se para a cidade que é, agora, o campo do trabalho, o trabalho industrial em escala global, regido por *χρόνος* que dita o ritmo da vida (e da “criatividade” humana, seria melhor dizer, “limitividade” humana) pelo tic tac do relógio. Uma cidade que não gera mais cidadãos, nem cidadãos, a cidade que cria zumbis guiados por *robots*. Na atualidade, o *οἶκος* está em crise por causa da *οἰκονομία*. Uma crise que não tem sido evitada porque a *Πολιτεία* virou *οἴκοκρατία*, a promiscuidade entre o público e o privado.

Marx no Manifesto Comunista discorre que o motor da história é a luta de classes, no comunismo, não havendo mais esse motor, seria o fim da história. Diante do cenário em que nos encontramos no século XXI, o fim da história parece próximo, mas pelo inverso disso, pela agudização das oposições e o recrudescimento da dominação financeiro-capitalista que tem nos levado ao colapso sócio-ético-político-ambiental.

Diante disso, refletir sobre a crise do campo do político na atualidade a partir da tradição clássica da filosofia me fez perceber, por um olhar interno, na tentativa de identificar a corrosão das suas estruturas, dos seus fundamentos, que o momento atual se

²¹ Se perguntássemos a um *παιδίον*, será que ele concordaria que aquele mundo, aquela organização política era a mais excelente?

caracteriza pelo que seria uma *στάσις*, o que, de acordo com Aristóteles, faz parte do processo, são transformações, que confirmam seu *modus operandi* e podem levar ou não a *μετάστασις*. Com base no que expusemos ao longo do texto, parece também que essa *στάσις* se mostra, ao menos desde a forma política dos Estados Nacionais, como uma condição constitutiva dessa forma, devido ao *ἔθος* que forma o *ἥθος* do cidadão, dos humanos.²² Como tratamos *ἔθος* como sinônimo de cultura e não como ética, então poderíamos concluir que a cultura precede a política.

Entretanto, o que amplia o horizonte para a compreensão da problemática é um olhar de fora desse sistema político. Dessa forma, podemos perceber que o campo da política composto pela dinâmica da relação entre dois humores da *res publica*, dois tipos de *κράτος* parece limitar a efetiva liberdade para a possibilidade de outras formas de comunidades “políticas”, de outros *λόγοι*. Isso porque, a política – o campo do político ou pelo menos a forma como foi elaborada na filosofia – se apresentou como um sistema de pensamento (*λόγος*) que se pretende universal e necessário, porém é efetivamente uma forma accidental (contingente), muito particular e restrita (não são todos os cidadãos que são cidadãos, mesmo na forma atual que juridicamente pretende-se *ἰσονομία* e *ἰσηγορία*, na prática isso não acontece).

Nesse sentido, podemos olhar para o campo do político e percebê-lo em crise, como processo da sua própria dinâmica. Ou olhar o campo do político como uma das esferas de um modelo de organização social que reflete a crise do padrão civilizatório de humanidade. De todo modo, esse sistema tomou uma forma tal que entra em contradição consigo mesmo, mostrando-se ser a crise do padrão civilizatório, revela-se, portanto, como a própria crise da humanidade que buscou engendrar. Ou seja, o campo do político que seria a expressão da excelência do desenvolvimento humano quando a filosofia encontra terreno fértil para florescer e produz a Humanidade, mostra-se como expressão da crise da Humanidade que pretendia ser.

Uma última observação, ou a política é assim mesmo, tal como formulado pelos clássicos, logo ela não é para todo mundo, portanto não é universal. Ou isso não é política,

²² No Brasil, me parece significativo o resultado das últimas eleições municipais que, segundo as opiniões gerais, o chamado Centrão foi quem saiu fortalecido. Partidos que sempre estiveram no centro da política brasileira. Seria leviano dizer que a Nova República que se encerra(?) com o impeachment da ex-Presidenta Dilma seja “a mesma coisa” que tem acontecido desde 2015 na política brasileira. Mas esse resultado atual parece uma tentativa de acomodação da velha política de sempre.

e o mais apropriado seria dizer dela que é, na verdade, dominação. Mas se é dominação, salvamos a política enquanto conceito, enquanto o λόγος que é a dimensão da dinâmica, do agir político, a possibilidade do discurso, melhor seria dizer dos discursos. E assim, a política, então, é ainda um vir a ser, uma potência, e a tarefa que nos cabe agora é trazê-la do plano do conceito para o plano do ato e, como numa proposição safatleana, dar corpo ao impossível.

Referências

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ARISTÓTELES. **Política**. (edição bilingüe). Trad. de Antônio C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione. A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: conflito ambiental e o dilema do desenvolvimento. **Ambient. soc.** vol.16 no.4 São Paulo Oct./Dec. 2013.

GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no renascimento italiano**. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI Ramón. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>

KATZ, Ilana; BRUM, Eliane; DUNKER, Christian. “**Refugiados de Belo Monte**”. 11/09/2016. Disponível em: <https://Psicanalisedemocracia.Com.Br/2016/09/Refugiados-De-Belo-Monte-Por-Ilana-Katz-Eliane-Brum-E-Christian-Dunker/> Acessado em: 20/05/19.

KRENAK. Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK. Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LORAUX, Nicole. A cidade grega pensa o um e o dois. In: CASSIN; LORAUX; PESCHANSKI. **Gregos, Bárbaros, estrangeiros**. SP: editora 34, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo:

Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de José Antônio Martins [edição bilíngue]. São Paulo: Hedra, 2011.

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

PERISSINOTTO, Renato; CODATO, Adriano. Marx e seu Legado para a Teoria Contemporânea do Estado Capitalista. **BIB**, São Paulo, nº 70, 2º semestre de 2010, p. 31-50

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. [tradução de Fanny Wrabel]. - 2. ed.- Ria de Janeiro: Compus, 2000.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

SAFATLE, Vladimir. **Bem-vindo ao estado suicidário**. 25/03/2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/23> Acesso em: 22/11/2020.

SAFATLE, V. **Identitarismo Branco**. 04/09/2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-09-04/identitarismo-branco.html> Acesso em: 01/10/2020.

SEYFERTH, G. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, M.C.; SANTOS, R.V. (org.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LITERAFRO. **Conceição Evaristo**. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo> Acesso em: 21 dez. 2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: **Arte e Ensaios**, Rio de Janeiro, nº 32, 2016, p.122-151. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>>. Acesso em: 8 jul. 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SAMYN, Henrique Marques. As mortes de Maria: sobre um conto de Conceição Evaristo. **Revista Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 24, nº 43, 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/31632/19187>>. Acesso em: 12 mar. 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ULIANO, Bárbara Poli [Uliano] Shinkawa. **A casa-grande de Freyre e suas implicações nas tendas de Amado.** 2017Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

WERNECK, Guilherme Loureiro, CARVALHO, Marília Sá. **A pandemia de COVID-19 no Brasil: crônica de uma crise sanitária anunciada.** Caderno de Saúde Pública. 2020.
<http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00068820>