

## **Quando a Filosofia do Direito termina: a operação do Estado na pós-história de Hegel**

*Leonardo D'Avila de Oliveira\**

**Resumo.** O artigo tem por objetivo analisar as diversas teorias que, até a atualidade, visam discutir a problemática do fim da história e a afirmação do Estado conforme a revelação da Idéia na filosofia de Hegel. Um dos temas que mais se afirma é a discussão sobre a condição do humano em tal contexto. Certamente já não se pensa um homem qualificado como na modernidade, mas justamente no resto dessa humanidade é que se deve encontrar um além do homem.

**Résumé.** L'article a pour objectif l'analyse de l'ensemble des théories que, même dans l'actualité, continuent la discussion sur la problématique du fin de l'Histoire e l'affirmation de l'État selon la révélation de l'Idée dans la philosophie de Hegel. Un des thèmes plus courantes c'est la discussion sur la condition de l'human dans ce contexte. Il ne faut pas penser dans une autre qualification de l'homme, mais trouver un après l'homme dans le reste de cette humanité.

### **INTRODUÇÃO**

É notória a problemática acerca da completude do processo dialético descrita por Hegel em “A Fenomenologia do Espírito”, mais especificamente no capítulo VIII da obra, o qual se refere à atitude pós-histórica. As conseqüências desta conclusão sobre o final da história com o advento da Idéia, no entanto, foram melhor expostas pelas aulas de Alexandre Kojève na década de 1930, as quais suscitaram grandiosas discussões intelectuais acerca do assunto. Por mais que tais análises sobre a obra de Hegel sejam indissociáveis de uma noção política, cumprirá a este trabalho explorar a atitude pós-histórica tendo por foco a Filosofia do Direito, o que significa um estudo sobre as instituições e a condição da substância dentro da moralidade objetiva.

O direito em Hegel seria o desenvolvimento da própria liberdade, a qual, ao final do movimento dialético, demonstra-se não como opção ou imperativo, mas como uma necessidade. É através do reconhecimento de sua essência que os indivíduos, as famílias e as instituições organizadas realizam-se em si e para si. No entanto, findo o movimento dialético, toda a ação humana e todo pensamento passa a circular em torno do conceito revelado quando

---

\* Aluno do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina sob a orientação de Jeanine Nicolazzi Philippi, na área de concentração Filosofia e Teoria do Direito. Atualmente empreende uma pesquisa sobre “inflação normativa”. E-mail para contato: leodavila\_be@yahoo.com.br

da consecução da Idéia. Então, a primeira pergunta que se apresenta à filosofia consiste na ausência de sentido e possível falta de humanidade neste tipo de atitude. No entanto, duas perguntas mais graves podem ser levantadas. Ainda que o homem deixe de operar criativamente (*ex-sistir*), as instituições deixariam também de operar de acordo com a sua determinação essencial? Poderia o conceito abdicar do homem quando ele já é obsoleto?

Se for levado em consideração o fato de que, na filosofia de Hegel, nem tudo aquilo que existe é necessariamente real, abre-se um novo horizonte de compreensão para a continuação da fabricação do homem na pós-história. Tal operação é possível porque, paralelo ao real, existe aquilo que não se ajusta ao conceito. Ou seja: o idealismo desconta seu excesso no empirismo, no mundo dos meros fatos. Seqüestra, pois, a vida nua para continuar a moldar a vida política. Assim, em vez do pensamento sobre o homem como missão histórica do ser ou aposta em uma mudança de terreno – abandono do homem – mais vale conservar a imanência de Hegel e questionar sobre aquilo que ele não diretamente se indagou: o *processo* de humanização do homem. Em vez de querer inflar o conceito com um barroquismo, mais vale pará-lo para que se profane a vida tornando-a não-salvável.

## **1 A OPERAÇÃO DO ESTADO NA PÓS-HISTÓRIA DE HEGEL**

Para dissertar sobre Estado na Filosofia do Direito de Hegel, devem-se salientar, antes de mais nada, algumas dificuldades que permeiam tal termo, tanto no que diz respeito à sua gênese quanto no que tange à sua composição. Isto porque o Estado somente existe como ausência de qualquer conteúdo abstrato, ou seja, quando a Idéia já foi revelada e a consciência do homem já se tornou em si e para si.

Entretanto, tal consecução da consciência do homem como espírito absoluto (em si e para si) somente se torna possível se for compreendida não em termos cronológicos, mas meramente conceituais. Assim, não se podem procurar em Hegel períodos históricos, muito embora se possa pensar com ele uma teoria da história. A principal preocupação da filosofia consiste, pois, na compreensão das particularidades na totalidade e na maneira como se dá este movimento. Chega-se, assim, à curiosa conclusão de que o pensamento filosófico não tem um objeto, senão ele mesmo. Portanto, o objeto da filosofia do direito consiste em

“desenvolver a partir do conceito, a Idéia, razão do objeto, ou seja, observar a evolução imanente da própria matéria”.<sup>1</sup> Dentro deste contexto, o direito se trata da realização da idéia de liberdade que tem como ponto de partida a vontade livre.

Sobre a vontade, ela se dá desde a delimitação do Eu a partir da passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação, o que acaba por empreender uma delimitação que vai afirmá-lo com uma existência em geral. Assim, a vontade se determina como diferenciação que pretende escapar a outras determinações e, portanto, é uma vontade apenas negativa. É nesta esfera que se desenvolve o livre-arbítrio, o que é uma liberdade vazia porque não corresponde a nada de universal.

Em um segundo momento, a vontade pretende ultrapassar a determinação de si para negar a si mesma e erguer-se ao universal, ou seja, desligar-se do Eu para não estar ligada a si mesma na determinação.

Por fim, por *vontade universal*, compreende-se como indeterminação e também como determinação e pode reconhecer-se em sua verdadeira essência vez que agora passa a ser em si e também para si. A estes três momentos da vontade pode-se entender, na filosofia do direito, três momentos principais: o direito abstrato (vontade imediata), a moralidade subjetiva (vontade que regressa a si) e, por fim, a moralidade objetiva (vontade universal), ou seja, universalidade concreta em si mesma ou ainda substância.

No direito abstrato a vontade do sujeito está encerrada apenas em si mesma. Assim, não se pode pensar no direito senão como interdição vez que não há uma consciência da realidade, embora muito dela esteja integrado à realidade.

Já na moralidade subjetiva, existe uma consciência do universal sem, no entanto, haver uma consciência meramente abstrata disto. É na moral subjetiva que se demonstram a miséria e as carências, uma vez que o bem é uma idéia demasiadamente abstrata.

Por fim, a moralidade objetiva é a idéia da liberdade enquanto vivente bem, caracterizada pelas instituições e pela a consciência da essência de si enquanto espírito. Por não ter conteúdo abstrato, é neste momento que aparece a substância em suas variadas formas.

Para o reconhecimento destes momentos, não se pode dizer que Hegel fez uso do método dialético. Muito pelo contrário, seu método é o fenomenológico, cuja dialética

<sup>1</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 19.

consiste no conceito revelado da Idéia. Conhecem-se assim, os variados momentos da vontade e também da liberdade como Idéia (tais momentos correspondem ao conhecimento da substância), cada qual com seu direito particular, ou seja: a) espírito natural – família; b) espírito dividido – sociedade civil; c) Estado – direito absoluto e consciência total de si como Espírito do mundo.

\* \* \*

Uma vez tomadas as devidas precauções conceituais e terminológicas sobre o sistema de Hegel através de uma demonstração panorâmica daquilo que o autor põe, já se pode adentrar especificamente naquilo que diz respeito à pós-história relacionada ao Estado. Sendo assim, surgem os questionamentos: a subjetividade teria razão para existir após ter sido a Idéia revelada como conceito? Como pode o homem conviver sem a negação? Pode o Estado se manter em inércia? Ainda se pode falar em homem na pós-história?

O principal argumento para começar o desenvolvimento dessas questões consiste nos desdobramentos da noção hegeliana de que nem tudo que existe é necessariamente real. Paralelo a isso, cumpre saber que o autor não se propõe a ser um historiador até mesmo porque tanto o desenvolvimento da vontade como o desenvolvimento da Idéia não se tratam de uma evolução cronológica, mas meramente conceitual. Isto indica que a Idéia revelada consiste em diversos momentos que não necessariamente se sobrepõem, mas, ao contrário, no termo da história coexistem no conceito a partir daquilo que é real. Mas, nem por isso, aquilo que não é real deixa de existir. Em outras palavras, a consecução do Estado não indica um aniquilamento necessário daquilo que o precedeu. Nesse sentido, duas conclusões principais podem ser destacadas: a) noções como o egoísmo ou a exploração, comuns na sociedade civil, subsistem no Estado se bem que já não sejam consideradas particularidades ou erros; ou seja, reconheçam-se dentro da totalidade; b) Ainda que momentos anteriores da vontade ou da substância permaneçam dentro da totalidade, já não haveria mais nenhuma novidade no que diz respeito ao desenvolvimento de tais momentos e, muito menos, da parte do Estado. Não haveria, pois, nada mais a ser pensado quando termina a história. Em termos hegelianos, com a consecução do Estado em todos os seus aspectos, já não há mais negação responsável por qualquer movimento no sentido de continuar o movimento da Idéia mesmo porque o conceito

já foi completamente revelado. Assim, as instituições se consolidam e, neste termo, o homem está completamente consciente de sua essência e, sobretudo, participa dela, ele se torna sua própria essência (torna-se em si e para si).

Um dos maiores estudiosos de Hegel, Alexandre Kojève, cujos cursos geraram discussões que vêm sendo desenvolvidas até hoje, trata do que seria a pós-história dentro da filosofia de Hegel. Diz o autor que

É necessário admitir que, após o fim da história, os homens construirão seus edifícios e suas obras de arte como os pássaros constroem seus ninhos e as aranhas tecem suas teias, executarão concertos musicais a exemplo das rãs e das cigarras, brincarão como brincam os filhotes de animais e se entregarão ao amor como fazem os animais adultos. Mas não se pode afirmar que tudo isso ‘torne o homem feliz’. Seria preciso dizer que os animais pós-históricos da espécie *Homo sapiens* (que vão viver na abundância e em plena segurança) estarão contentes em função de seu comportamento artístico, erótico e lúdico, uma vez que, por definição, se contentarão com isso. Mas ainda há mais. ‘O aniquilamento do homem propriamente dito’ significa também o desaparecimento definitivo do discurso (*Logos*) humano em sentido próprio. Os animais *Homo sapiens* reagiriam por reflexos condicionados a sinais sonoros ou mímicos, e seus falsos ‘discursos’ seriam semelhantes à pretensa ‘linguagem das abelhas’.<sup>2</sup>

Para Kojève, portanto, quando o conceito é revelado, muito embora acabe a negação para que se atinja o conceito, não há necessariamente o fim das atividades do homem, o qual, como exemplifica o autor, continuará a construir seus edifícios. No entanto, nada de diferente poderia ser pensado e, justamente por esta razão, é que surge a dúvida acerca da humanidade do homem pós-histórico já que, como salientou Kojève, as abelhas também constroem seus edifícios. Não havendo a luta pelo reconhecimento ou a superação do pensamento a partir da forja (força né?) de erros e a posterior consciência da realidade de parte desses erros, além da história, termina o homem enquanto é hoje reconhecido. De animal racional, pensante, o homem passa a ser sua mera vida biológica.

Entretanto, após as críticas de Georges Bataille acerca da não animalidade das atividades artísticas, eróticas e lúdicas, colocadas pelo próprio Kojève<sup>3</sup>, bem como por uma viagem ao Japão, o professor russo esclarece em uma segunda nota de rodapé para a segunda edição da publicação de seus cursos sobre Hegel, que o homem, para continuar humano,

<sup>2</sup> KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: UERJ, 2002, p. 410-1.

<sup>3</sup> Este assunto pode ser melhor esclarecido na obra “L’Aperto” de Giorgio Agamben entre as páginas 16 e 20. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto: l’uomo e l’animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

poderia continuar a separar eternamente a Idéia em forma e conteúdo, se bem que isto se faria sem vistas a mudanças, mas por mero esnobismo. Kojève, então, exemplifica esta questão a partir de suas impressões da sociedade japonesa, a qual conviveu em uma pacificação política de mais de 300 anos (portanto algo muito próximo da pós-história). Nesta sociedade as pessoas continuam com rituais que já não têm mais qualquer uso, como a cerimônia do chá. De certa forma, haveria desta forma uma continuação da humanidade uma vez que nenhum animal poderia ser esnobe. Não por acaso, atualmente, com o desenvolvimento da robótica, não há país que se demonstre mais atado à tecnologia artificial como o Japão e não são raras as notícias de invenções de robôs japoneses para substituir comportamentos humanos, tais como celulares multi-uso, babás eletrônicas, namoradas virtuais, além dos bichos de estimação eletrônicos, a exemplo do *tamagushi*<sup>4</sup>.

Sobre a pós-história e o pós-humano, o polêmico autor nipo-americano Francis Fukuyama entende que a história terminou com a consolidação do modelo de estado liberal-democrático, o que ficou comprovadíssimo com a derrocada das ditaduras de direita ou mesmo com a queda do comunismo. O autor baseia sua idéia na luta pelo reconhecimento descrita na dialética do senhor e do escravo de Hegel. Para Fukuyama, o liberalismo garante a competitividade e, portanto, esta luta pelo reconhecimento que dá sentido à atividade humana – e, por outro lado, a democracia seria a garantidora da igualdade necessária à manutenção da paz e do reconhecimento do outro enquanto semelhante. No entanto, ciente das críticas de Nietzsche a Hegel, no sentido de que o excesso de igualitarismo é típico de uma moral escrava a qual desvaloriza o homem, Fukuyama preocupa-se com a questão de *thymos* – “a capacidade do homem de atribuir valor às coisas e a si próprio”<sup>5</sup> – já que a democracia tanto ficaria ameaçada por uma *isothymia*, excesso de igualitarismo, como por uma *megalothymia*, excesso de diferenciação. Assim, a sociedade pós-histórica, para continuar viva e estável, dependeria da existência de canais de *megalothymia*, ou seja, competições pelo esporte, mas também por lutas, guerras, injustiça e pobreza. Para tal, existiriam os países de terceiro mundo para servir de válvula de escape para tais impulsos tipicamente humanos.

<sup>4</sup> Brinquedo eletrônico que funcionava como bicho de estimação, muito comum no final da década de 90.

<sup>5</sup> FUKUYAMA, Francis. *O fim da História e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 378.

Um Régis Debray pôde encontrar um escoadouro para seus impulsos timóticos, escoadouro inexistente na classe média próspera da França, lutando nas selvas da Bolívia ao lado de Che Guevara. É provavelmente saudável para as democracias liberais que o Terceiro Mundo exista para absorver as energias e ambições desse tipo de homens; se é bom para o Terceiro Mundo é outra conversa.<sup>6</sup>

Resumidamente, Fukuyama acredita que para que a democracia sobreviva, tanto são necessários esses escoadouros como uma volta à politização das comunidades locais em contraposição à sociedade global pós-histórica.

No entanto, como já se salientou anteriormente, pelo fato de que nem tudo o que existe seja necessariamente real, Fukuyama nem precisaria ter ido tão longe na argumentação. Isto porque, como já se demonstrou, a consecução do Estado não implicaria a supressão do individualismo ou da miséria até mesmo nos países centrais ditos democráticos. Assim, para que tais Estados funcionem, não é necessário que eles sejam Estados sem individualismo ou egocentrismo, até porque a Idéia revelada consiste na totalização da particularidade e, portanto, certos aspectos tomados como prejudiciais à sociedade do ponto de vista subjetivo, demonstram-se essenciais a ela do ponto de vista objetivo. A ocupação principal da filosofia não seria a implementação de uma sociedade igualitária e justa para todos, muito pelo contrário, trata-se de revelar o conceito através de uma evolução imanente, portanto, distinguir aquilo que é real do que não é e não prescrever algum além ao mundo existente. É nestes termos que se pode compreender que “o que é racional é real e o que é real é racional”. Portanto, a teoria de Hegel não significa necessariamente um progressismo, mas uma investigação centrada na imanência, a qual, tanto pode ser lida como uma completude (hegelianismo de direita) como por um advir histórico irrefutável (hegelianismo de esquerda) baseado na matéria.

Entretanto, seja qual for a opção de leitura que se faça da obra de Hegel, se for mantida a coerência de suas análises, o conceito revelado não mais necessita do homem ou da filosofia para se manter na pós-história. Ele, ao contrário, pode ser disposto em um livro. Sem questionar se é possível colocar todo o conhecimento humano dentro de um livro, fato é que, se for aceita a condição pós-histórica, o conceito já não necessita de um animal esnobe (Kojève) ou muito menos de um animal com lapsos de super homem (Fukuyama) para

<sup>6</sup> Ibid., p. 383.

continuar a existir. Desta forma, o homem se torna obsoleto na pós-história e não há como ele se sentir confortável nessa constante ameaça da perda de sua própria natureza.

Em um livro mais recente, Fukuyama volta-se para essa questão já que não contava, diante do otimismo do fim da história e a consecução do liberalismo e da democracia, com a possibilidade real do fim do homem já que o esnobismo em nada serve para o conceito. A partir da evolução da biotecnologia, é agora a perda da natureza e não a consecução da Idéia que mais assusta aqueles que outrora se confortaram com sua condição. Assim, em vez do homem (liberal capitalista) gozar da sua condição, ele treme perante a possibilidade de ver sua própria natureza alterada. Diz o autor que “a natureza humana molda e limita os tipos possíveis de regime político, de modo que uma tecnologia poderosa o bastante para remodelar o que somos terá possivelmente conseqüências malignas para a democracia liberal e a natureza da própria política”.<sup>7</sup> Ou seja, o que mais se mostra perigoso à democracia liberal e à política atual é justamente um questionamento sobre a participação da vida biológica dentro da política contemporânea. Eis que, por mais que a consecução do Estado hegeliano seja uma grande fonte para a filosofia do Direito no que diz respeito à conceituação das instituições, nada fica especificado sobre a condição do homem em relação ao conceito.

\* \* \*

A filosofia, portanto, termina quando a Idéia se realiza e o conceito se evidencia de sorte que ela não vem para mudar a realidade, mas justamente para demonstrar a realidade de uma parcela daquilo que existe. Assim, diz Kojève, finda a ciência, surge a figura do sábio. “Quer dizer que onde há o sábio, já não há homem propriamente dito. Só há o conceito. Em conseqüência, a relação entre sujeito e objeto já não modifica nem o sujeito nem o objeto”.<sup>8</sup> Com o advento do sábio, além disso, a filosofia dá lugar à ciência e tudo aquilo que for pensado faz parte de um movimento circular em torno daquilo que está de acordo com a Idéia. No entanto, a insistência do autor sobre o fim do homem se deve a leitura empreendida por este da filosofia de Heidegger. Kojève chega a dizer que “o conceito contido no Ser é o

<sup>7</sup> FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: conseqüências da revolução da biotecnologia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003, p. 21.

<sup>8</sup> KOJÈVE, *op. cit.*, p. 394.

homem. E o movimento do conceito do Ser, isto é, o movimento real do conceito, é a história”.<sup>9</sup>

No entanto, esse tipo de leitura somente poderia ser feito sobre o pensamento juvenil de Heidegger. Enquanto as aulas de Kojève foram ministradas entre os anos de 1933 a 1939, após o fim da Segunda Guerra Mundial, em um texto enviado a um jovem pensador francês, Jean Beaufret, ou seja, na “Carta sobre o Humanismo” de Heidegger, o filósofo alemão não vê o homem como o conceito contido no Ser, mas o homem como vizinho do Ser. Assim, também não se pode dizer que o homem é o aberto, mas ele apenas vê o aberto enquanto o Ser se manifesta.

O homem é e é homem, enquanto é o ex-sistente. Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é; este projetou a essência do homem, como um lance, no ‘cuidado’ de si. Projetado desta maneira, o homem está postado ‘na abertura do ser’. [...] O homem jamais é primeiramente do lado de cá do mundo como um ‘sujeito’, pense-se este como ‘eu’ ou como ‘nós’. Nunca é também primeiramente e apenas sujeito, que, na verdade, sempre se refere, ao mesmo tempo, a objetos, de tal maneira que a sua essência consistiria na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem primeiro é, em sua essência, ex-sistente na abertura do ser, cuja abertura ilumina o ‘entre’ em cujo seio pode ‘ser’ uma ‘relação’ do sujeito e objeto.<sup>10</sup>

O importante a se ressaltar é que o homem já não se define por um predicado, mas pela manifestação do Ser, ou seja, em sua ex-sistência. Isto indica que ele não se objetiva, mas constantemente pode se refazer enquanto sujeito. Assim, em vez de se pensar sobre o que é o humano, o pensamento deveria se voltar para a ex-sistência, ou seja, a verdade do Ser. Neste sentido, já não haveria mais humanismos, mas um pensamento que se renova. “Pensar a verdade do ser significa, ao mesmo tempo: pensar a *humanitas* do *homo humanus*. Importa a *humanitas* ao serviço da verdade do ser, mas sem o humanismo no sentido metafísico”.<sup>11</sup>

Peter Sloterdijk<sup>12</sup>, por sua vez, rebate a carta de Heidegger ao dizer que, justamente por ser tal texto uma carta, cumpre a função histórica do humanismo, qual seja, a formação de uma elite intelectual (como uma busca por amizade, ou um clube) responsável pela

<sup>9</sup> Ibid., p. 396.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991, p. 32-3.

<sup>11</sup> Ibid., p. 35.

<sup>12</sup> SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação liberdade, 2000.

pacificação da massa de homens. Ou seja, o humanismo teria por função servir de apoio a uma inscrição da igualdade dentro da espécie para retirar o homem da sua Barbárie. Mas isto não significa humanizá-lo completamente, mas inibi-lo. O contrário, ou seja, a desinibição da massa, seria a própria cartilha do fascismo. Assim, enquanto o humanismo é uma consequência da escrita, portanto, um cânon, ele é um círculo letrado que deve necessariamente conviver com o circo. Assim, Heidegger, após ter sido reitor em uma universidade alemã durante o nazismo, pretende logo achar uma amizade para discutir sobre o homem. No entanto, diz Sloterdijk, este tipo de círculo já não tem mais razão de existir na atualidade. “Dois mil e quinhentos anos depois da tecedura de Platão, parece que agora não só os deuses, mas também os sábios se retiraram, deixando-nos sozinhos com nossa ignorância e nosso parco conhecimento das coisas”.<sup>13</sup> No lugar dos filósofos, como diria Hegel, surge, portanto, a figura do sábio. Mas, com a erguida da sociedade de massas, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, cai o sábio e, “sem o modelo do sábio, o cuidado do homem pelo homem parece uma paixão vã”.<sup>14</sup> Em seu lugar, aparece somente o arquivista, ou seja, aquele que mesmo que guarde e manuseie o texto (o homem), já não sabe repensá-lo.

Não se trata, no entanto, de partir em busca do sábio. Não simplesmente por uma solidão e uma insegurança quanto ao futuro, mas justamente pelo conceito já estar dado que não haveria mais a necessidade do filósofo ou mesmo do sábio. Ou seja, para que o mundo continue como está já não é necessário ajuda porque o Estado e as suas instituições já teriam conseguido uma total independência do homem. No entanto, esta conclusão pode ser lida de forma alternativa no sentido de que já não é possível pensar uma implementação do modelo político atual pelos tradicionais métodos de revelação da essência deste mesmo modelo, ou seja, qualquer novo humanismo, ou mesmo pensamento do Ser, já nada acrescentaria ou mesmo poderia modificar a máquina biopolítica instaurada.

A leitura de Sloterdijk é interessante por demonstrar a preocupação diante do fato da dificuldade de se fazer filosofia na época dos arquivistas. Em “Ensaio sobre a hiperpolítica”, o autor chega a afirmar que “*O homo sapiens*, é super-exigido pelas grandes civilizações, caso não consiga produzir próteses simbólicas e emocionais para a movimentação em grandes

<sup>13</sup> Ibid., p. 56.

<sup>14</sup> Ibid., p. 55-6

espaços".<sup>15</sup> Assim, observa-se que o problema do filósofo, e também o problema do homem, consiste na reprodutibilidade para que ele possa continuar a se mover e a existir, para somente então poder repensar-se. Contudo, o autor não chega a dizer que isto se daria por uma filosofia política no sentido clássico. Tal autor, portanto, se questiona acerca da possibilidade de continuidade do homem diante da ameaça da exaustão. Isto, no entanto, pouco se diferencia da postura do último Fukuyama já que ambas alertam para a necessidade de sustentabilidade da espécie. A diferença entre ambos consiste no fato de que Sloterdijk prescreve a produção de próteses de sentido, já que não há retorno ao homem, e Fukuyama é mais conservador quando alerta para a necessidade de normas sobre a bioética. Ambos, entretanto, passam a ver que a sobrevivência do homem depende do pensamento sobre um homem sobrevivente aos novos tempos. No entanto, este homem manco e medroso é feito somente em nome da permanência do conceito.

O pensamento de Giorgio Agamben, por sua vez, diferentemente de dar uma solução conservadora ou mesmo maquínica, não vai buscar nenhuma alternativa na predição do homem ou mesmo na espera pelas manifestações do Ser.<sup>16</sup> Ao contrário, em vez de debruçar-se sobre um futuro maquínico que ameaça a natureza humana, ele pretende parar a própria máquina antropológica, ou seja, aquela que decide sobre o que é vivo e o que não é, o que é humano e o que é inumano. Diz Agamben que, pela visão heideggeriana, o homem sai de sua animalidade pela negação. Ele seria, assim, o único animal capaz de refazer sua essência e, além disso, de ter tédio, que seria a própria possibilidade de negação. A briga entre descoberto e encoberto e desencoberto e encoberto, que define o mundo humano, é a luta interna entre o homem e o animal. Para Heidegger, portanto, o *Dasein* seria o animal que teria aprendido a ter tédio.<sup>17</sup> No entanto, o autor alerta para a questão de que mesmo uma pulga pôde

<sup>15</sup> SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 69-70.

<sup>16</sup> Derrida (1972) em "les fins de l'homme" destacou no final do mês de abril de 1968 que o pensamento sobre o homem estava centrado em dois eixos principais. Um deles consiste numa desconstrução mais próxima ao pensamento de Heidegger a qual pretendia refletir sobre o homem como ex-sistente e, assim, dedicar-se a dar novas possibilidades para o homem, sem cair no humanismo metafísico. Já a outra leitura possível, muito mais relacionada ao pensamento estruturalista, consiste em abandonar o humanismo e o próprio homem para agir em um terreno estranho e que, portanto, geraria mais possibilidades de subjetivação. Curiosamente, Agamben não se enquadraria em nenhuma dessas opções de desconstrução, o que se demonstra um pensamento bastante inovador para esta análise. Cf. DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

<sup>17</sup> Segundo Agamben, Heidegger teria sido o último a acreditar na polis e que a máquina antropológica criaria a história. No entanto, o próprio filósofo chegou a reconhecer seu erro no sentido de que é impossível que uma decisão nos termos por ele propostos responda a uma missão histórica, a missão histórica do Ser. Sobre este

permanecer em laboratório fora de seu meio. Isto indicaria que, tal qual o homem, o animal poderia ter tédio e ser retirado de seu meio reduzindo-se à mera vida. Da mesma forma, para Agamben, cumpre à filosofia levar em consideração a vida nua do homem como algo central no pensamento moderno até porque toda a política foi estabelecida sobre as diferenciações e taxonomias entre o homem e a sua animalidade.

Mas, se isto é verdade, se a cesura entre o humano e o animal passa antes de tudo pelo homem, então é a grande questão do homem – e do humanismo – que deve ser posta de um modo novo. Em nossa cultura, o homem sempre se pensou como a articulação ou a conjunção de um corpo e uma alma, de algo vivo e um *logos*, de um elemento (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino. Ao contrário, devemos aprender a pensar o homem como resultado da incongruência desses dois elementos e não investigar o mistério metafísico dessa conjunção, mas antes o mistério prático e político da separação.<sup>18</sup>

Assim, o que caberia à filosofia não seria mais o questionamento sobre o que seria o homem, o que, em última instância é o que fundamenta os campos de extermínio e de concentração, mas perguntar-se sobre a própria separação entre o homem e o animal. Assim o fazendo, observa-se que o humanismo chegou a um ponto que se conclui – junto com Sloterdijk – pela despolitização como o ápice da idéia de Hegel e Kojève sobre o fim da história. Isto tanto se daria por um homem que já não pensa, apenas esnoba, como por um homem que está prestes a perder sua natureza, um homem que se dá conta de que, quando o conceito se completa, a máquina antropológica responsável por separar o homem do não-homem não pára, mas se acelera de forma incontrolável. Assim, qualquer forma de contribuir para uma sustentabilidade do homem, seria uma sustentabilidade da Idéia. O que Agamben pretende, assim, não é nem um homem dominante sobre a natureza e nem mesmo uma natureza que domine o homem, mas acabar com o mistério desta separação, ou seja, parar a metafísica desta cesura para que animalidade e humanidade sejam para sempre separados de forma que se revele a sua natureza. Poder-se-ia dizer que, muito melhor do que uma teoria

---

assunto, cf. AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003, em cuja página 78 o autor melhor expressa tais idéias.

<sup>18</sup> “Ma, se questo è vero, se la cesura fra l'umano e l'animale passa innanzi tutto all'interno dell'uomo, allora è la questione stessa dell'uomo – e dell'<umanesimo> - che dev'essere posta in modo nuovo. Nella nostra cultura, l'uomo è stato sempre pensato come l'articolazione e la congiunzione di un corpo e di un'anima, di un vivente e di un *logos*, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento sopranaturale, sociale o divino. Dobbiamo invece imparare a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il misterio metafísico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione”. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 24.

que pretenda uma refundação do homem em um novo campo de pesquisa, ou melhor dizendo, que abandone o mundo, seria a atitude de suspender o próprio conceito (no sentido hegeliano) para dar um novo uso à própria política condizente com a questão da vida nua. Tal atitude traria à tona a própria vida nua (zoé) como principal protagonista da ação. Isto não se daria sem o ferimento de abdicar de qualquer esperança na separação que pretende estabelecer uma política baseada no cidadão (bíos). O que vem é a liberdade de uma mera vida livre para profanar, até mesmo porque já não espera salvação.

Um pensamento para além do homem, como se demonstrou nas análises sobre Fukuyama, é o que mais ameaça o estado liberal-capitalista tomado como o conceito hegeliano, o qual determina o fim da história. No entanto, uma vez que finda a história, termina também o homem – e não há esnobismo ou espera pelo Ser que possam sanar esta ameaça –, cumpre à filosofia questionar-se sobre o homem, não no sentido de salvá-lo, mas para descobrir sua naturalidade, uma vez que o sábio já não existe para esclarecer quaisquer defeitos ou exageros da máquina antropológica.

Do contrário, não se pode pensar que o conceito revelado no Estado venha a ser gentil com o homem. Mesmo que o fosse, não se poderia argumentar que o homem se satisfaz dentro do Estado de forma igualitária já que certas pessoas dependeriam do trabalho das outras para garantirem seu sustento. A tendência, no entanto, não consiste em Hegel, no sentido de superar o individualismo, a violência ou a exploração que ele próprio reconhece, mas no de demonstrar o que há de real nessas práticas. Uma parte interessante a ser destacada diz respeito ao sistema de carências:

A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é outro princípio.<sup>19</sup>

A revelação da idéia não necessariamente supera o sistema de carências, mas demonstra sua naturalidade bem como a sua necessidade, o que se traduz na realidade.

Contudo, esta face obscura da Idéia, o sistema de carências, não chega nem próxima às barbaridades extra-reais que porventura continuariam a existir. É justamente nesta esfera que

<sup>19</sup> HEGEL, *op. cit.*, p. 168.

se opera a distinção entre aquilo que é real, e existente, ou o que é humano ou animal. Portanto, a consecução do Estado demonstra-se como a auto-suficiência da máquina antropológica a qual já não necessita do homem. Ou seja, é interessante demonstrar que, por mais que a história tenha chegado a seu fim, a máquina que opera a manutenção da Idéia pode continuar ativa. Obviamente não na esfera do real, mas na do existente.

## **2 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A filosofia pode incumbir-se da tarefa de desconstruir o Estado, ou seja, a construção política que se acha absoluta porque seria uma subjetivação da própria Idéia universal. Somente ao se considerar como fator político a vida nua, é que aquele vivo antropomorfo que ficou colocado ao exterior da proteção estatal – e que, portanto, existe mas não é real – poderá ser levado em consideração. Do contrário, este párea continuará a ser o hilita<sup>20</sup> da cultura impassível à profanação, ou seja, válvula de escape para a *megalothymia*, conforme salientou anteriormente Fukuyama. E homens sacrificáveis não estão necessariamente fora dos muros do Estado, mas como em Hegel, o movimento dialético não significa necessariamente um aperfeiçoamento que supera os erros do passado. Ao contrário, incorpora-os na totalidade e exclui o que não é real (mas que continua a existir). E, por mais sábia que seja a humanidade, as válvulas de escape de Fukuyama persistem impunemente dentro da moralidade objetiva e em todos os momentos da substância, a exemplo na violência dentro da família, na atomização na sociedade civil e na corrupção pelos agentes do Estado. Em vez de execráveis, tais atitudes seriam erros, mas que constituem momentos importantes para a revelação da Idéia. Portanto, muito melhor do que a aposta em projetos humanitários ou de inclusão social por parte das instituições estatais – o que seria continuar na fabricação do gênero humano, algo que hoje está muito na moda –, as instituições devem repensar sua atuação relacionada não ao real, mas ao meramente existente.

<sup>20</sup> Os hilitas eram os estrangeiros que viviam em Esparta e que poderiam ser mortos livremente. Eles eram muito úteis para que melhor se aprendesse a matar e, associando tal figura ao pensamento de Fukuyama, pode-se perceber como a *megalothymia* sempre é algo presente na cultura ocidental. Do mesmo fato, vale lembrar que os conquistadores espanhóis aliviavam seu nervosismo na matança dos índios. Isto somente leva a crer que todo documento de cultura é também um documento de barbárie. Não se trata, contudo, de separar-se ou fugir da cultura, mas retirá-la de seu pedestal ou, melhor dizendo, profaná-la.

Do contrário, o pensamento, a exemplo do que expõe Fukuyama e também Peter Sloterdijk, volta-se para análises sobre o futuro maquínico do homem. No entanto, este tipo de problematização pode ser perverso, uma vez que a preocupação pela manutenção da “dignidade da pessoa humana” pode também servir como o maior apoio para a manutenção do *status quo* da sociedade liberal-capitalista, a qual não deixa também de ser o *supra sumo* da máquina biopolítica, que se pretende cada vez mais independente e auto-sustentável. Mas tão auto-suficiente que já não precisa mais do homem. Em vez de negar este momento de crise e tentar podá-lo com uma reconquista da máquina antropológica, ou seja, deixar tudo como já está acrescido de uma maior segurança, deve-se questionar sobre a possibilidade de torná-la inoperante.<sup>21</sup>

### **3 APÊNDICE: SÁBIOS E XAMÃS**

No parágrafo 10 de “O Aberto”, Agamben cita o zoologista barão de Uexküll, como uma das grandes fontes do pensamento nazista. Segundo as suas pesquisas, que contrariavam o pensamento de Darwin, cada animal observaria o mundo a partir de sua natureza, de sorte que não haveria um mundo unitário, ao contrário, os diferentes seres vivos não compartilhariam do mesmo tempo e do mesmo espaço. Ou seja, cada animal teria um ponto de vista específico de ver o mundo de sorte que existiria uma pluralidade de naturezas, mas, ainda assim o homem se diferenciaria dos outros. No final do século XIX, o biólogo Edgard Dacqué fez algo semelhante ao dizer em “O homem como ur-forma (protótipo)” em que o homem teria passado por diversas formas as quais teriam ficado no passado, e que seriam as atuais espécies que não o homem. Segundo Moose, Hitler, inclusive, teria ficado muito

<sup>21</sup> Também não se pode radicalizar a filosofia a ponto de defender que a perda da sacralidade da vida passe necessariamente pelo futuro maquínico do homem. Sobre este assunto, o governador atual de Santa Catarina se manifestou no jornal A Notícia sobre a eugenia. Diz o governador (2005): “as pessoas poderão se valer da ciência, para evitar que seus filhos nasçam feios, deformados, deficientes ou idiotas. Ou até mesmo – e essa vai ser a grande questão do século – escolher para que as crianças nasçam clones de algum gênio ou Adônis. Nesse mundo de notícias tão ruins, esta é a mais alvissareira de todas: a eugenia, doravante, vai ficar por conta dos prodígios da ciência, não da barbárie das adagas”. O texto completo está anexo a esta pesquisa. Como já se salientou, a continuidade da ciência é a continuidade da máquina antropológica, a questão gira em torno da inoperância, ou seja: **é necessário mais filosofia e menos sábios, como Luís Henrique da Silveira.**

interessado nos trabalhos de Dacqué.<sup>22</sup> Além desses, cumpre salientar um pensamento que muito se lhes assemelha. Trata-se de Eduardo Viveiros de Castro, etnólogo brasileiro, o qual descreve o perspectivismo ameríndio. Diz Viveiros de Castro que

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multiculturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.<sup>23</sup>

Não se pode, contudo, simplesmente associar o pensamento de Viveiros de Castro àquele de Dacqué ou Uexküll sem maiores problematizações uma vez que ambos ainda mantêm um certo especismo e chegam a diferenciar o homem dos outros animais. Já no perspectivismo, todos os animais seriam ‘gente’ e todos os animais, portanto, possuiriam alma. A única diferenciação pertinente estaria no corpo. De fato, o autor comenta que, ao passo que os espanhóis se perguntaram se os índios teriam alma quando chegaram na América, os ameríndios, ao contrário, sabiam que eles tinham alma, mas não sabiam se o seu corpo era divino (imortal) ou terreno (putrefável). O que se demonstra interessante nesta questão não é a diferença entre homem e bicho, até porque todos os animais seriam gente. Mas que todo ser antropomorfo define-se pelo corpo. Isto, no entanto, não chega a ser nenhuma teoria salvacionista porque assim se justificaria a morte do corpo defeituoso, por exemplo. Ou seja, um multinaturalismo poderia, no máximo, proibir o consumo de carne de gado e justificar a morte de gêmeos. No entanto, o que é interessante de se notar é que é justamente a separação entre o homem e o animal que permite a morte do inumano, seja pelo corpo defeituoso, seja pela inexistência de alma. O problema está, portanto, na própria teorização sobre o homem. Se já não é mais cabível a figura do sábio, tampouco seria a do xamã. Não que se possa simplesmente abdicar de tudo o que se pensou até hoje sobre o homem ou mesmo prescindir desta noção no atual estágio da humanidade, a qual está

<sup>22</sup> Alexandre Nodari trabalha em sua dissertação com a presente questão. NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*. Pedra de toque do direito antropofágico. Florianópolis: UFSC, 2007, p. 32. Também dou a referência ao autor: MOOSE, George L. *The crisis of german ideology: intellectual origins of the Third Reich*. Nova Iorque: Schocken Books, 1981. p.306, 356

<sup>23</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 379.

assentada fortemente na idéia de homem. No entanto, pode-se pensar, para além de um especismo ou um multinaturalismo, no sentido de parar o que separa o homem do animal para que se estabeleça uma nova relação entre humanidade e animalidade e que, assim, o corpo do homem seja sujeito político, ou seja, reconheça o político da vida nua.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003
- ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: conseqüências da revolução da biotecnologia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O fim da História e o último homem*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. Tradução de Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.
- MOOSE, George L. *The crisis of german ideology: intellectual origins of the Third Reich*. Nova Iorque: Schocken Books, 1981.
- NODARI, Alexandre. *A posse contra a propriedade*. Pedra de toque do direito antropofágico. Florianópolis: UFSC, 2007.
- SILVEIRA, Luís Henrique da. *O DNA espartano*. In: A Notícia. Joinville, 28 de Ago. de 2005.

SLOTTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação liberdade, 2000.

\_\_\_\_\_. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

## ANEXO

### O DNA ESPARTANO

Luiz Henrique da Silveira

A eugenia - uma lei não escrita - era o dogma mais importante para os espartanos. Consistia em sacrificar toda e qualquer criança que nascesse doente ou com deficiências, fossem físicas ou mentais. Assim, Esparta ficou famosa, na antigüidade clássica, por ter um povo hígido e forte, notável nas batalhas de conquista que empreendeu contra seus vizinhos, aquém ou além Peloponeso. Por outro caminho, não violento, os povos do século 21 poderão construir uma sociedade sem pessoas sofredoras de males genéticos, principalmente os observados durante a vida intra-uterina.

Esse novo cenário eugênico não se dará pela ação da adaga, mas pela evolução da ciência. Ao anunciar, em modesta e sintética publicação, que ele e James Watson haviam decifrado o código genético, revelando a estrutura molecular do DNA, Francis Crick não exagerou ao dizer que os dois cientistas haviam descoberto "o segredo da vida". Na verdade, a partir daquele ano, 1953, a biologia não parou de evoluir, oferecendo resultados fantásticos à agricultura e à pecuária. Confirmando as teses evolucionistas de Darwin, a engenharia genética promoveu evoluções fantásticas em várias espécies.

Biotecnologia, engenharia genética, manipulação de embriões são alguns dos nomes das novas especialidades que vêm fazendo, com incrível velocidade, o que a natureza levou séculos e milênios para fazer. Quando era menino, na década de 50, meu avô e nossos vizinhos disputavam quem obtinha mais latas de banha, ao abaterem um de seus porcos. Hoje, o chamado porco light é quase só carne e zero de banha. A ciência vem garantindo uma redução fantástica nas perdas agrícolas, não só por oferecer informações precisas sobre o clima, rastreadas da terra do satélite artificial, como também por produzir sementes mais produtivas e imunes às pragas.

A clonagem já garante a produção de espécies vegetais homogêneas. Logo, logo, vai também representar uma evolução ainda mais aprimorada dos rebanhos. Os estudos, avançados, do genoma já nos sinalizam para a cura de doenças provocadas pela desorganização celular. Certamente, começará com medidas preventivas, como a da vacinação contra Aids, câncer. Mas avançará na cura, em qualquer estágio da doença, pela simples intervenção genética, na

recomposição da célula. As pessoas poderão se valer da ciência, para evitar que seus filhos nasçam feios, deformados, deficientes ou idiotas. Ou até mesmo - e essa vai ser a grande questão do século - escolher para que as crianças nasçam clones de algum gênio ou adônis. Nesse mundo de notícias tão ruins, esta é a mais alvissareira de todas: a eugenia, doravante, vai ficar por conta dos prodígios da ciência, não da barbárie das adagas.

Luiz Henrique da Silveira, governador do Estado  
Publicado em *A Notícia*: 28 de Agosto de 2005.