



ISLL Papers

**The Online Collection of the
Italian Society for Law and Literature**

Vol. 11 / 2018

Ed. by ISLL Coordinators
C. Faralli & M.P. Mittica

ISLL Papers

The Online Collection of the Italian Society for Law and Literature

<http://www.lawandliterature.org/index.php?channel=PAPERS>



© 2018 ISLL - ISSN 2035-553X

Vol. 11 /2018

Ed. by ISLL Coordinators
C. Faralli & M.P. Mittica

ISBN - 9788898010745

DOI - 10.6092/unibo/amsacta/5768

Italian Society for Law and Literature is an initiative by
CIRSFID – University of Bologna
Via Galliera, 3 – 40121 Bologna (Italy)
Email: cirsfid.lawandliterature@unibo.it
www.lawandliterature.org

Os conceitos de “skandala” e “falácia do mal menor” de Arendt.

Uma Leitura Transdisciplinar desde as fábulas *A Ovelha Negra* e *O Monólogo do Mal* de Augusto Monterroso

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira *

Abstract:

[*The Arendt's concepts of “skandala” and “evil minor fallacy”. A Transdisciplinary Reading for The Black Sheep and The Monologue of Evil by Augusto Monterroso*] Through an interdisciplinary perspective, the aim of this essay is to analyse two fables by the Honduran writer Augusto Monterroso –*The Black Sheep* and *The Monologue of Evil*– as interpretative keys of the Arendt's concepts of “skandala” and “evil minor fallacy”. In this sense, it seeks, through Latin American literature, political philosophy and law, to understand how and why, without any constraint, a pedagogy of fear becomes actual and it can be able to overthrow the very bases of contemporary society, forged on human rights and democracy.

Key words: Transdisciplinarity, Literature-Philosophy-Law, Pedagogy of Fear, Evil Minor, Human Rights and Democracy

1. Introdução. O problema do método

No presente trabalho pretendo pensar e discutir sobre um campo que tenho estudado desde já há algum tempo, a saber, a interlocução entre literatura, no presente caso, latino americana, filosofia e direito, e que desde uma perspectiva metodológica é caracterizada pela transdisciplinariedade, opção metodológica que me parece bastante útil e eficaz para a dissolução de determinados problemas, mormente por se adotar, como ponto de partida, o status filosófico de determinadas obras literárias.

Nesse sentido, as fábulas de Augusto Monterroso, assim como tantas obras literárias que ganharam o status de “casos filosóficos”, como *Bartleby*, *Uma História de Wall*

* Professor do Departamento de Direito da Universidade Federal de Rondônia, Brasil. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Rondônia. Mestre em Direito Internacional pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Direito Penal pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com linha de pesquisa em Direito Penal Internacional e Direito Internacional. Conselheiro Titular do Conselho Estadual de Direitos Humanos, Estado de Rondônia. Líder do Jus Gentium – Grupo de Estudos e Pesquisas em Direito Internacional. Advogado. Tradutor. E-mail marcusoliveira@unir.br.

Street de Herman Melville, os contos de Kafka, os poemas de Paul Celan, 1984, de George Orwell, e que podem ser assumidas como paradigmas do governo biopolítico, em que o exercício do poder político se exerce não somente pelo monopólio da força física (*vis absoluta*), mas principalmente pelo monopólio do discurso e de seu significado histórico, caracterizado, pois, pela anomia, pela matabilidade da vida humana e pela pedagogia do medo.

Vejamos, pois, algumas características desse método e a razão de eu tê-lo escolhido para enfrentar a interlocução proposta.

Vivemos numa época em que a palavra “crise” ganhou o status de palavra de ordem que está a legitimar aquilo que poderíamos denominar de excepcionalidade normalizada. Fala-se de crise para, mais do que explicar, justificar e tornar incontestáveis a adoção de determinadas práticas e/ou políticas que, não fosse a estrutura semântica e política do conceito, não cogitaríamos em nenhuma hipótese em nos submeter. Em outros termos, crise identificará, ao mesmo tempo, um julgamento orientado por aquele acrônimo geralmente atribuído a Pierre Bourdieu - T.I.N.A (*There Is No Alternative*) (Baumann, 2006, p. 217)-, mas que na verdade foi inicialmente usado pela então Primeira Ministra inglesa Margareth Thatcher para justificar a implementação de políticas neoliberais e a derrocada de direitos sociais, mas também uma palavra de ordem idêntica àquela que se atribui a Frederico Guilherme II em resposta ao *sapere aude* kantiano: “pensem o quanto quiser desde que obedeçam” (Rovighi, 2002, p. 590).

Esta percepção é confirmada pela origem do vocábulo crise, que provém do grego krisis (vocábulo κρισις, in M. Pabón, 1967), cuja utilização primeva pertencia à arte médica: no curso do tratamento, ao médico chegava um tempo de krisis, de julgamento, isto é, de tomar uma decisão acerca da sobrevivência ou não do paciente. Da arte médica, o conceito passou à teologia cristã para identificar o tempo da parousia (παρουσία), da segunda vinda, com a qual se consumará a história humana em seu momento crítico, isto é, de julgamento.

Nestes dois contextos, e nos que se seguiram em variados campos até chegarmos ao momento presente de economicização absoluta da vida e da política, crise identifica um momento de *deficium*, de resolução, de consumação, de julgamento e, portanto, de decisão sobre a *exoptio*, isto é, sobre aquilo que está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. E por vivermos num período de crise contínua, o seu uso é o canal de normalização da excepcionalidade política (Agamben, 2004; 2012).

Portanto, a compreensão da realidade em que vivemos demanda mais do que interdisciplinariedade, exige a transdisciplinariedade.

Com efeito, a exata compreensão de nossa época exige muito mais do que o referencial habitual que um trabalhador do direito costuma utilizar, isto é, teorias e normas jurídicas, construídas, por obviedade, a partir de uma postura interdisciplinar que poderia ser assim caracterizada: ao se buscar interpretar determinado fenômeno em seu “contexto” com vistas à aplicação da norma jurídica, o trabalhador do direito sai de seu *locus* de teorias e normas jurídicas, apreende o significado no campo de outras disciplinas –v.g. sociologia, antropologia, filosofia política etc.–, e uma vez apreendido o significado, abandona àquelas caixinhas e volta para o quadro usual de teorias e normas jurídicas que passam a ser interpretadas com o auxílio daqueles referenciais.

Com isso, portanto, nega-se, de um lado, a complexidade da realidade vivida –afinal, existiria uma autonomia quase absoluta entre as caixinhas–, e de outro lado mantém-se a ilusão de uma interpretação adequada, pela qual a resposta encontrada é a única possível, ou uma das possíveis, porquanto pretensamente contextual.

Contra esta compreensão equivocada de autocontenção/compreensão da realidade em disciplinas autônomas que se comunicam somente se, e desde que, o intérprete decida sair de seu âmbito de trabalho, a transdisciplinariedade nos impõe uma tarefa muito mais árdua, por suposto, mas também mais adequada à conjunção entre texto/contexto/interpretação: por ser a realidade complexa, como complexa é a vida humana em todas as suas manifestações, texto e contexto tomam parte de uma realidade multifatorial em que a autonomia disciplinar-metodológica faz-se em pedaços (Resta, 2004, pp. 9-19) e assume um status análogo a um campo de força, ao redor do qual gravitam todas formas e modos dispostos pela razão humana para se tentar compreender a realidade vivida, isto é, transita-se, sem mais, e não só interage-se (Agamben, 2008, pp. 11-34).

E para demarcar, desde já, o campo de força desse ensaio, digo-o logo: a pessoa humana não em sua individualidade, mas como humanidade, conceito que conjumina todas as pessoas e seu ambiente por meio de seus direitos inalienáveis na seguinte ideia: coisas têm valor, isto é, preço; a pessoa humana tem dignidade, independentemente de qualquer outro fator econômico, psíquico, físico ou social que se possa utilizar para demarcar a pluralidade humana tal como compreendida por Hannah Arendt, segundo a qual ninguém foi, é ou será igual a outra pessoa (Arendt, 2005, pp. 31-83). Nisto consiste não a alteridade (a diferença entre pessoas e coisas ou entre coisas), mas a outredade, isto é, a diferença existencial que nos giza, e por isso todos temos dignidade, e não um preço. Sobre este tópico, Agamben, discorrendo sobre o conceito filosófico da amizade, assim se manifesta, esclarecendo a diferença entre alteridade e outredade:

O amigo é, por isto, um outro si mesmo, um *heteros autos*. Na sua tradução latina, *alter ego*, esta expressão tem uma longa história, e aqui não é o lugar para se fazer a sua reconstrução. Contudo, é importante verificar que a formulação grega é mais expressiva do que os ouvidos modernos conseguem perceber. Em primeiro lugar, o grego, assim como o latim, tem dois termos para identificar a outredade: *allos* (lat.: *alius*), e que identifica a generalidade dos outros, enquanto que *heteros* (lat.: *alter*) é a outredade como uma oposição entre dois, como heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa “si mesmo”. O amigo não é um outro Eu, mas uma outredade imanente em si mesma, e que se manifesta em outro ser. No momento em que eu percebo o prazer de minha existência, minha percepção é atravessada por uma percepção concorrente que a desloca e transporta-a para o amigo, na direção do outro ser. A amizade é esta dessubjetivação presente no coração da mais íntima autopercepção. (Agamben, 2014, p. 322)

Assim, e somente para demarcar, mais um vez, a base de discussão transdisciplinar que propus, pessoas têm dignidade (são mais do que diferentes entre si, são Outros), coisas têm valor (e por isso, são absolutamente diferentes à qualquer pessoa).

2. As bases da interlocução

Pois bem. Escolhi como base para a interlocução proposta duas fábulas do escritor hondurenho Augusto Monterroso, que ficou bastante conhecido no Brasil por seu nanoconto intitulado *O Dinossauro*, cuja composição, em pouco menos de dez palavras, tem o seguinte conteúdo: “Quando acordou o dinossauro ainda estava lá”, nanoconto

este que se aproxima, em sua sinteticidade e genialidade àquele já conhecido que, dizem, Ernest Hemingway compôs à mesa de um café de Paris: “Vende-se: sapatinhos de bebê nunca usados”.

Desde que este nanoconto foi publicado no Brasil, aumentou o número de autores brasileiros que o tomam por paradigma de uma literatura que, abdicando das grandes narrativas, centra-se na comunicação de uma obra que exige, absolutamente, a participação do leitor para ganhar inteligibilidade dada a sua natureza super sintética.

Contudo, como dito, não discorrerei sobre nano ou microcontos, dos quais, para ser muito sincero, nada sei, mas sobre duas fábulas presentes no livro de Augusto Monterroso “La Oveja Negra y Demás Fábulas”, inicialmente editado em 1969 na Ciudad de México, intitulados “Monólogo do Mal” e “A Ovelha Negra” (Monterroso, 1998).

Escolhi estas fábulas por que, assim me parece, elas nos fornecem uma chave de leitura de alguns textos de Hannah Arendt, principalmente aqueles pertinentes ao mal na política, compendiado por esta autora em seus dois livros Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a Banalidade do Mal (Arendt, 1999) e Responsabilidade e Julgamento (Arendt, 2004), no qual ela propõe uma correção de prumo a respeito do significado dessa expressão que causou tanto estupor quando do lançamento daquele primeiro livro.

Somente para situar algumas coincidências bibliográficas entre os dois autores: tanto Monterroso como Arendt foram, por motivos vários, sujeitos submetidos à imigração forçada e à apatridia.

Arendt em razão de sua condição de judia e decorrente da perseguição nazista desencadeada contra essa minoria étnica na Alemanha já a partir de meados da década de 30, exilou-se em Paris com o seu primeiro marido, o filósofo Günther Anders, mas que, em razão da invasão da França pela Alemanha em 1940, e o desencadeamento de semelhante perseguição pelo governo de Vichy, após o seu aprisionamento no Campo de Gurs, e ter logrado obter visto humanitário para se exilar nos Estados Unidos junto com seu segundo marido Heinrich Blücher, onde, após aprender a língua inglesa exercendo a atividades de cuidadora de idosos e se destacar na atividade jornalística, fez carreira como professora universitária, tendo optado somente na década de 50, pela sua naturalização estadunidense (Adler, 2005, pp. 135-168).

Já Monterroso, embora nascido em Honduras, exilou-se ainda criança com seus pais, também motivado por perseguição política, na Guatemala, muito embora tenha residido desde muito jovem e falecido na Ciudad de México, posto ter tido que também exilar-se da Guatemala por motivos de perseguição política, nada obstante tenha se naturalizado guatemalteco ainda adolescente.

Trata-se, portanto, de dois exilados cujas obras, por expressas referências dos mesmos, foram profundamente influenciadas pela experiência de não poderem pertencer às suas sociedades de nascimento, constituindo-se, nesse sentido e por antonomásia, em pessoas na expressão mais ampla e cabal da palavra (Arendt, 1989, pp. 303-324; Agamben, 2013, pp. 33-50).

E por quê por antonomásia? É que, sendo a titularidade dos direitos humanos em sua etapa puramente estatocêntrica vinculada à nacionalidade, a perda desse direito implicava *eo ipso* na perda de todos os demais direitos, em especial os políticos e civis, tornando a pessoa assim afetada, e para usarmos uma expressão de Walter Benjamin, numa vida nua.

Em outros sentidos, conforme sustentado pela própria Hannah em seu A Origem do Totalitarismo, em especial no famoso capítulo 5: a pessoa humana, em sua expressão

mais própria e pura, é o exilado, posto que destituído de todos os demais direitos, exceto a própria dignidade ínsita à pessoa humana (Arendt, 1989, pp. 303-324).

3. O mal menor e a matabilidade das ovelhas negras

Conforme já dito, a primeira fábula de Augusto Monterroso que pretendo ler como chave de interpretação para o mal na política é intitulado *Monólogo do Mal*, assim vazado:

Un día el Mal se encontró frente a frente con el Bien y estuvo a punto de tragárselo para acabar de una buena vez con aquella disputa ridícula; pero al verlo tan chico en Mal pensó:

“Esto no pude ser más que una emboscada; pues si yo ahora me trago el Bien, que se ve tan débil, la gente va a pensar que hice el mal, y yo me encogeré tanto de vergüenza que el Bien no desperdiciará la oportunidad y me tragará a mí, con la diferencia de que entonces la gente pensará que él sí hizo bien, pues es difícil sacarla de sus moldes mentales consistentes en que lo que hace el Mal está mal y lo que hace el Bien está bien”.

Y así el Bien se salvó una vez más. (Monterroso, 1998, p. 49)

A tradução em português feita por Ana Bela Almeida, publicada em 2008 pela editora portuguesa Angelus Novus, foi assim registrada:

Um dia o Mal encontrou-se face a face com o Bem e esteve a ponto de o engolir para acabar de uma vez por todas com aquela disputa ridícula; mas ao vê-lo tão pequenino o Mal pensou:

“Isso só pode ser uma emboscada; pois se eu agora engolir o Bem, que se encontra tão fraco, as pessoas vão pensar que fiz mal, e eu vou encolher-me tanto de vergonha que o Bem não desperdiçará a oportunidade e engolir-me-á a mim, com a diferença de que nesta altura toda a gente pensará que ele fez bem, pois é difícil arrancá-la aos seus moldes mentais consistentes de que o que o Mal faz é mau e o que o Bem faz é bom”.

E assim o Bem se salvou mais uma vez. (Monterroso, 2008, p. 41)

Confesso que a primeira vez que li esta fábula senti como se tivesse levado um *punch* bem na boca do estômago, tamanho o impacto que ele me provocou, especialmente porque ainda mal iniciara meus estudos em filosofia política e encontrava-me profundamente influenciado pelos dois autores aos quais mais admiro nesse campo, Hannah Arendt e Giorgio Agamben, cujas obras, se mal digeridas, nos podem levar a crer na existência do Mal absoluto em política¹.

E o que causou tamanho impacto? O fato profundamente prenhe de significados políticos e morais de que o Mal em política nunca é radical ou absoluto, mas somente banal, que é um conceito que precisa ser mais bem desenvolvido.

¹ Essa ideia fica bastante evidente na entrevista que Roberto Esposito deu para o Jornal Clarín quando de sua visita à Argentina, em 2006: “Para Agamben, diferentemente de Foucault, a biopolítica não é um fenômeno essencialmente moderno, mas sim que nasce com a política ocidental. Coerentemente, Agamben não estabelece nenhuma diferença – como o faz Foucault – entre soberania e biopolítica. Para ele, a biopolítica é a expressão mais intensa da superposição entre direito e violência que constitui a forma excludente do bando soberano”. (Esposito, 2005).

O mal, em sentido político, nunca é radical ou absoluto porque ele não tem raiz em um fundamento último que lhe dê fundamentação racional e lhe permita constituir-se em um projeto a ser comungado e implementado pela comunidade humana —é baseado no senso comum e/ou no uso instrumental de prejuízos, falácias políticas e preconceitos—, bem como não tem a capacidade de consumir —engolir na expressão de Monterroso— o bem, isto é, de exaurir, na facticidade histórica, todo o seu projeto destrutivo e aniquilador. Como já dito em outra oportunidade, quando se analisou o problema do projeto político jihadista de Bin Laden, Jacques Derrida afirmou que

[...] entre a total negatividade inerente ao terrorismo e a verbosidade característica das relações internacionais, é bastante claro que somente a busca por um aperfeiçoamento das instituições internacionais, do princípio democrático, da política como forma de solução pacífica dos conflitos é que se poderá, de fato, reforçar os parâmetros de assecuração à dignidade humana, e isto não será encontrado de forma alguma do lado de Bin Laden. E isto não por uma recusa prévia e irrefletida, mas sim por se constatar que “[...] tais ações e tal discurso *não se abrem para futuro algum e a meu ver não têm futuro* [...] Não ouço qualquer promessa vindo de “Bin Laden”, pelo menos nenhuma para *este mundo*”. (De Oliveira, 2014, p. 212)

Assim, o Mal em política é somente banal, isto é, deriva, segundo a compreensão de Hannah Arendt, da incapacidade de os seus agentes pensarem, refletirem (Arendt, 1999, *Pós-Escrito*) e se colocarem no lugar do Outro enquanto uma outredade que exige e demanda aquele ato político radical que denominamos de reconhecimento (Borradori, 2004, p. 123), nesse trabalho compendiado na distinção pessoas têm dignidade, coisas valor.

Para ficar mais claro o que entendo por mal em política: abduco completamente de pensá-lo na forma daquele Mal metafísico que nos fala a teologia contido no conceito de pecado e personalizado em Satã e seus anjos caídos; desse conceito que se ocupem os teólogos.

Ocupo-me somente daqueles comportamentos que, segundo o atual estado de nosso processo civilizacional, são impossíveis e inadmissíveis de serem compartilhados no espaço público ou de se constituírem em projetos de poder legítimos, posto terem por meta não a inclusão de todas as pessoas, mas a exclusão, mesmo a eliminação física e/ou moral, ou de minorias ou da maioria da população dos padrões de vida boa e digna.

O mal em política, portanto, é todo discurso ou comportamento que se não adequa àqueles projetos civilizacionais, muitos ainda somente no papel ou limitados em sua eficácia por aquilo que os nazistas denominavam de estado de exceção desejado (Agamben, 2004, p. 14), e que estão albergados nos conceitos de Direitos Humanos e de Democracia.

E que hoje o discurso que deslegitima não ao Mal em sentido político mas os Direitos Humanos e a Democracia seja compartilhado por um número cada vez mais amplo de setores em todas as sociedades, e não só na brasileira, nos demonstra que aquele conceito de banalidade, de incapacidade de reflexão e de pensamento que nos falava Hannah Arendt se constitui no grande signo de nossas sociedades incultas e profundamente egoístas, na medida em que o valor essencial da Democracia tem sido paulatinamente substituído pelo de consumo, de espetáculo, de opulência e desigualdade social.

Hannah Arendt relembra em Responsabilidade e Julgamento que Kant, ao buscar responder àquela velha inquisição romana “*fiat justitia pereat mundus*” (deve o mundo

perecer para que a justiça seja feita?), com o seguinte argumento: se a justiça perece, a vida humana na terra perde o seu significado (Arendt, 2004, p. 115)², e por justiça, em sentido político, devemos entender a luta política e emancipatória contidas nesses dois grandes projetos civilizacionais, Direitos Humanos e Democracia, que são interdependentes e complementares.

Deveríamos, portanto, nos perguntar sobre a razão pela qual o Bem encontra-se *tan chico*, que é um *topos* importante do “Monólogo do Mal”.

Para tanto, vejamos o mal político retratado por Monterroso na sua fábula *A Ovelha Negra*:

La Oveja Negra
En un lejano país existió hace muchos años una Oveja negra.
Fue fusilada.
Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque.
Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura. (Monterroso, 1998, p. 25)

Numa tradução aproximada:

A Ovelha Negra
Em um país distante, faz muitos anos, existiu uma Ovelha negra.
Foi fuzilada.
Um século depois, o rebanho, arrependido, levantou-lhe uma estátua equestre que ficou muito bem no parque.
Assim, depois disso, a cada que vez que apareciam ovelhas negras, elas eram rapidamente passadas pelas armas para que as futuras gerações de ovelhas comuns também pudessem exercitar a escultura. (Livre tradução)

Essa fábula, assim me parece, representa à sociedade o momento em que vivemos, no qual viceja a proliferação de discursos e práticas incompatíveis com aqueles projetos civilizacionais de que falamos acima –Direitos Humanos e Democracia–, e que podem ser identificadas, por exemplo, no problema das imigrações (i)legais e das (im)políticas de exílio que o mundo tem vivido não somente em razão dos conflitos bélicos que se têm espalhado pelo mundo, mas também em decorrência do aumento da pobreza causada pelas assimetrias econômicas, das violações contínuas e sistemáticas dos direitos humanos realizadas pelos governos de todos os Estados e de problemas climático-ambientais relacionados à desertificação, a falta de acesso à água, produção de alimentos, à gentrificação das cidades etc, fatores estes que têm empurrado cada vez mais um número infinito de pessoas a buscarem novos sítios fora de seus países, em especial nos desenvolvidos, os quais, por motivos que todos sabemos, se fecharam em copas, suscitando a produção de imagens e políticas de proteção da fronteira que pensávamos ter sido sepultadas com *plus jamais ça* enunciado desde a “descoberta” de Auschwitz, mas também no crescimento dos discursos de ódio, da xenofobia, do supremacismo de cariz racial etc.

² “Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben” (Apud Arendt, 2004, p. 115).

É como, portanto, se o “*εἶ*” antes negado se constituísse, na verdade, na única assinatura perene da história humana, dada a sua contínua repetição, como se a única certeza que podemos dela haurir é que, em algum momento, alguéms serão mortos violentamente ou abandonados a sua própria sorte, pondo em suspensão, ou mesmo revogando, qualquer traço de civilidade que nós entendemos como sendo a essência de nossa alteridade em relação às demais espécies animais.

Acontece que nenhuma política autoritária ou totalitária é eficaz sem uma pedagogia do medo. E não o medo de um fato concreto, real, atual ou iminente – isto diz respeito à imprevisibilidade da vida -, mas um medo incutido, curtido, promovido politicamente, em que se faz temer o Outro mediante a sua exclusão do gênero humano.

Sabemos que a palavra bárbaro provém do grego *barbaros* (βάρβαρος), que em seu étimo se reporta a onomatopeia bar-bar, isto é, o som que os gregos ouviam, mas não entendiam, quando um *xenos* lhes falava em sua língua materna. Se o lugar originário da pessoa humana é a linguagem, negar que o Outro tenha uma linguagem é o mesmo que lança-lo na categoria dos animais, que conforme Aristóteles, falam, mas não têm linguagem [*rectius*: razão] (Aristóteles, 2004, p. 146).

Mas não basta assimila-lo às bestas, é preciso representa-lo, imagetivamente, enquanto tal. E somente uma vez operada não uma dessubjetivação, mas uma completa animalização do Outro, é que a pedagogia do medo logra operar eficácia e ganhar foros de verdade e de adesão dos “protegidos”.

Kafka, em seu conto “Na Construção da Grande Muralha da China” (Kafka, 1984, Vol 1, pp. 1239-1280), assim representou esta pedagogia do medo. Nessa obra ele nos narra, através de um narrador que somente depois se identificará como um dos tantos trabalhadores que trabalharam na construção da Muralha da China, as diversas circunstâncias políticas, morais, psicológicas, pedagógicas, técnicas etc que envolveram a execução dessa obra de engenharia militar que tem 8850 quilômetros de extensão e com, em média, 7 metros de altura, e que demorou mais de 2 mil anos para ser concluída. Engenharia militar porque desde o início consigna-se que a finalidade declarada era a de impedir a invasão da China pelos bárbaros do norte.

Portanto, trata-se, de uma narrativa em primeira pessoa. Mas que tipo de pessoa nos relata esse fato? E em que momento? O narrador é um contemporâneo ao início das obras, e se identifica, sem mais, como um dos milhares de trabalhadores que despenderam sua força de trabalho em favor do projeto engendrado pelo Imperador.

Mas por qual motivo e com quais procedimentos e práticas políticas foi possível convencer os súditos a se abraçarem e se lançarem na construção da Muralha da China. Para isso foi necessário muito mais do que uma determinação imperial de se fazer a muralha. Foi necessária a instituição de uma pedagogia do medo, do terror, em que o Outro é sempre o bárbaro, o medonho, o perigoso, que é assim representada:

Do que nos ia proteger a Grande Muralha? Dos povos do Norte. Eu venho do Sudoeste da China. Nenhum povo do Norte nos ameaça. Lemos as histórias antigas e as crueldades que esses povos cometem seguindo os seus instintos, [o que] nos fazem suspirar sob as nossas pacíficas árvores. Nos desenhos oficiais dos pintores vemos a esses rostos cruéis, essas faces abertas, essas mandíbulas cingidas de dentes pontiagudos, esses olhinhos entornados que parecem buscar uma carne fraca para o brilho de seus dentes [...] Mas isto é tudo o que sabemos desses homens do Norte. Nunca os vimos e se permanecermos em nossa aldeia não os veremos jamais, ainda que resolvessem se precipitar por sobre nós sob o largo galope de seus cavalos

selvagens... a terra é demasiadamente vasta e não os deixaria aproximar-se... sua corrida se destroçaria no vazio. [Livre tradução]

Chegados a esse ponto torna-se, pois, necessário, dar um fechamento ao tema e buscar, quem sabe, uma saída.

4. Skandala: a quem tomamos por exemplo?

Um ponto central com o qual insistirei é esse: pessoas têm dignidade, e não preço. Isto quer significar, doutro passo, que nenhum atributo é apto a qualificar alguém acima dos outros, ou a sua falta em fazê-lo perder sua estatura de humano, pois dignidade humana significa isso: todas as pessoas, apesar de suas diferenças, são indivíduos a quem se deve assegurar o *standard* mínimo para uma vida digna: vida, liberdade, igualdade, honra etc. E é para assegurar este mínimo, que em nosso atual contexto é o máximo do máximo, que internacionalmente se proclamaram inúmeros tratados internacionais de direitos humanos, e em nível interno declarações de direitos fundamentais.

Contudo, se esses direitos e fundamentos civilizacionais estão submetidos à ineficácia querida e consentida, bem como as pessoas estão expostas à morte, na forma daquilo que poderíamos designar como a “matabilidade” das ovelhas diferentes, prova, doutro passo, que a pedagogia do medo tem funcionado de forma muito mais eficaz na era da globalização do que em tempos passados. E a grande calamidade não é somente humana, mas principalmente ética e moral, na medida em que produtos – coisas – têm livre trânsito nas fronteiras, coisas que, como dito, têm preço, mas jamais dignidade.

Pessoas têm dignidade, mas se chocam contra os muros; coisas têm preço, mas circulam livremente por entre fronteiras. Mas se a pessoa for reduzida à condição análoga à de escravo – portanto, coisificada –, não há fronteira que impeça a sua inserção no regime de exploração que a criminalidade transnacional executa. E é isso o que significa a construção de muros, a vida nua reduzida a uma coisa desmerecida e menos valiosa que um produto, ou reificada como um produto.

Mas isso, doutro passo, somente será possível se, em âmbito interno, isto é, em nossas ideias, concordarmos todos de que pessoas têm dignidade, e não as coisas. Mas como pensar e agir de forma diversa?

Mais uma vez é a Hannah Arendt em quem me socorro para tentar dilucidar esse problema.

Segundo ela, trata-se de um problema de exemplos a que seguimos, isto é, de modelos e paradigmas comportamentais que escolhemos, consciente ou inconscientemente, para nos espelhar e adotarmos comportamentos idênticos, do que decorre, caso essa escolha recaia em sujeitos históricos ou fictícios sabidamente maus, naquilo que ela denomina de *skandala*, um vocábulo grego riquíssimo em significados morais, teológicos e político, e que também pode ser compreendido com o sinônimo “pedra de tropeço”.

Diz-nos Hannah Arendt, com quem os deixo refletir: “Se somos confrontados com dois males, assim reza o argumento, é nosso dever optar pelo menor, ao passo que é irresponsável nos recusarmos a escolher [...] [Dá-se que] A aceitação de males menores é conscientemente usada para condicionar [...] a aceitar o mal em si mesmo” (Arendt, 2004, pp. 98-99), uma vez que

Tentei mostrar que as nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender de nossa escolha da companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. Uma vez mais, essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos, em exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes. No caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferiria o Barba Azul por companhia, tomando-o assim como seu exemplo, a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós [...] [Pois] A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal. (Arendt, 2004, p. 212)

Nesse sentido, ao concluir-se o presente trabalho, lembramos de uma lição que se encontra no em outro livro de Hannah Arendt, no qual ela afirma que entre os gregos, a partir do momento em que se constituíram as *polei*, ao homem livre era dado duas ordens de vivência. A *oikia*, a casa, e a *polis*, a cidade. Naquele vivia-se o que era próprio a qualquer pessoa (*idion*), e nessa aquilo que era comum (*koionon*) a todos os homens livre: a vida livre e igualitária propiciada pela política (Arendt, 2005, pp. 31-37).

Que as palavras não nos enganem. De *idion* derivou *idiota*, que para os gregos seriam aqueles homens incapazes de transcenderem a vida do lar e viverem a vida comum da *polis*. Nesse sentido, toda pedagogia do medo, que implique na aceitação do mal em política e na matabilidade dos diferentes, será, por definição, *idiota*, posto padecer de qualquer fundamento racional que lhe permita se constituir num projeto político consistente e aceitável numa perspectiva universal, pois esta, conforme intentamos demonstrar, deve ser forjada sobre a máxima de que pessoas, todas as pessoas, têm dignidade, e não um preço.

Referências

- Adler, Laure 2007. *Nos Passos de Hannah Arendt: Biografia*, 3 ed., trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques, Rio de Janeiro: Record.
- Agamben, Giorgio 2004. *Estado de Exceção*, trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo.
- _____ 2008. *Signatura Rerum: Sul Metodo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- _____ 2012. *Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro*. Entrevista com Giorgio Agamben, trad. Selvino Assmann, Revista IHU On-Line, 30.AGO.2012, disponível em www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben, acessado 30.08.2012, às 23:12.
- _____ 2013. *Política do Exílio*, trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, in Danner, Leno Fernando, DANNER, Fernando (Orgs). *Temas de Filosofia Política Contemporânea*, Porto Alegre: Fi, pp. 33-50.
- _____ 2014. *O Amigo*, trad. Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, in De Oliveira, Marcus Vinícius Xavier. *Guerra ao Terror: Da Biopolítica à Bioguerra*, Porto Alegre: Fi, pp. 315-323.
- Agamben, Giorgio, Deleuze, Giles, Pardo, Jose Luis 2005. *Preferiria no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*, seguido de tres ensayos de Bartleby, trad. Jose Luis Pardo, Valencia: Pre-textos.
- Arendt, Hannah 1989. *Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, São Paulo: Cia das Letras.
- _____ 1999. *Eichmann em Jerusalém: Um Relator Sobre a Banalidade do Mal*, trad. José Rubens Siqueira, São Paulo: Cia das Letras.
- _____ 2003. *Responsabilidade e Julgamento*, trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Cia das Letras.
- _____ 2005. *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Aristóteles. 2004. *Política*, in Os pensadores, s/ed., trad. Therezinha M. Deutsch, Rio de Janeiro: Abril Cultural.
- Baumann, Zygmunt 2006. *How to be a Sociologist and a Humanist? Sociology as a Vocation in Liquid-Modern Times*, in “Eliaeson”, Sven. *Building Democracy and Civil Society East of the Elbe: Essays in Honour of Edmund Mokrzycki*, London: Routledge.
- Bento, António 2005. *“I would prefer not to” – Bartleby, a fórmula e a palavra de ordem*, disponível em www.bocc.ubi.pt/pag/bento-antonio-bartleby.pdf, acessado 12.12.2005, às 01:00.
- Borradori, Giovanna (Org) 2004. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida*, trad. Roberto Muggiati, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- De Oliveira, Marcus Vinícius Xavier 2014. *Guerra ao Terror: da biopolítica à bioguerra*, Porto Alegre: Editora Fi.
- Esposito, Roberto 2005. *Toda filosofia es em sí política. Entrevista a Edgardo Castro*, Clarin, suplemento Cultura, em 03 de dezembro de 2005, disponível em

Marcus Vinícius Xavier de Oliveira, *Os conceitos de “skandala” e “falácia do mal menor” de Arendt desde as fábulas de Monterroso*

www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm, acessado 20.05.2005, às 23:00:00.

Kafka, Franz 1984. *Obras Completas*, Vol. 1: Novelas, Cuentos, Relatos, trad, D. J. Vogelmann, Madri: Editorial Planeta.

M. Pábon, José 1967. *Diccionario Manual Griego: Griego Clássico-Español*, Madri: Vox.

Monterroso, Augusto 1998. *La Oveja Negra y Demás Fábulas*, 2 ed., Madri: Alfaguarra.

_____. 2008. *A Ovelha Negra e Outras Fábulas*, trad. Ana Bela Almeida, Coimbra: Angelus Novus.

Resta, Eligio 2004. *O Direito Fraterno*, trad. Sandra Regina Martini Vial, Santa Cruz do Sul: Edunisc.

Rovighi, Sofia Vanni 2002. *História da Filosofia Moderna: da Revolução Científica a Hegel*, 3 ed., trad. Marcos Bagno e Silvana Cobucci Leite, São Paulo: Loyola.