

FOUCAULT, ARENDT E A PARRHESIA

*José Luís Camara Leme**

RESUMO

A análise da parrhesia por Michel Foucault foi desde o início atravessada pela questão de saber como ela se manifesta na idade contemporânea. O propósito deste artigo é sustentar que o texto de H. Arendt, *Reflexões sobre Little Rock*, preenche os requisitos da parrhesia, pois Arendt fala em nome próprio, critica uma situação ética particular e arrisca a sua reputação. Este exemplo é particularmente interessante porque o texto continua a ser polémico para o grande público e condenável para os seus primeiros destinatários, a comunidade dos afrodescendentes. A questão chave é saber se a prova de parrhesia garante por si a verdade e a justiça do conteúdo do gesto virtuoso.

Palavras-chave: Foucault. Arendt. Parrhesia. Coragem. Segregação. Discriminação. Questão racial.

ABSTRACT

The analysis of parrhesia conducted by Michel Foucault was, from the beginning, crossed by the question of determining how it manifests itself in contemporary times. The goal of this paper is to sustain that a text by H. Arendt, *Reflections on Little Rock*, fulfils all the requirements of parrhesia, since Arendt speaks in her own name, criticises a particular ethical situation and puts her reputation on the line. This is a particularly interesting example, because the text continues to be seen by the public at large as polemic, and as a target of condemnation by its first designated recipient, the afro-american community. The key question is to find out if the proof of parrhesia guarantees that the contents of such a virtuous gesture are indeed true and just.

Keywords: Foucault. Arendt. Parrhesia. Courage. Segregation. Discrimination. "The color question".

* Doutor em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa (UNL) – Pt. Professor de Filosofia no Departamento de Ciências Sociais Aplicadas da Faculdade de Ciências e Tecnologia da UNL, Lisboa-Pt. E-mail: jlcl@fct.unl.pt

O percurso filosófico de Hannah Arendt foi pautado por vários equívocos, polémicas e injúrias¹. Desse rol atribulado, vale a pena destacar três momentos: com a obra *Origens do Totalitarismo* (ARENDR, 1962) ela foi acusada de estar ao serviço do imperialismo americano, porque o seu estudo compreendia tanto o regime nazista como o comunismo estalinista (LOSURDO, 2003, p.55-63). Com a reportagem sobre o julgamento de Eichmann (ARENDR, 1963) foi acusada de vilipendiar o povo judeu, porque supostamente acusava as organizações judaicas de passividade ou até de colaboracionismo com as autoridades nazistas (SEYLA, 2000, p. 65-85). Com o artigo *Reflexões sobre Little Rock* (ARENDR, 2003, p. 193-213) foi acusada de ser insensível à condição da comunidade afro-americana nos Estados Unidos da América e de menosprezar a luta pelos direitos civis (POIZAT, 2003, p. 324-336) Se os dois primeiros casos, a noção de totalitarismo e o livro sobre Eichmann, são hoje polémicas ultrapassadas ou, no limite, momentos da história do pensamento do século XX que os historiadores ciclicamente exumam (JUDT, 2008, p. 81), o célebre artigo de 1959 sobre os incidentes em Little Rock, assim como os outros textos que escreveu sobre este assunto, continuam a ser objecto de debate. Certamente que a conjuntura mudou radicalmente e que os problemas são hoje diferentes. No entanto, aqueles escritos apresentam uma posição ética que transcende esse momento crucial na história do movimento dos direitos civis que faz com que permaneçam actuais. Há várias razões que explicam esse fenómeno. Antes de mais, trata-se de uma posição pública que é clara no diagnóstico, precisa nas acusações que apresenta, e substantiva nas propostas que formula. Assim, ao contrário da complexidade da noção de totalitarismo que obrigava à leitura de várias centenas de páginas de escrita académica, ou das distorções maliciosas de que o seu relatório sobre Eichmann foi alvo na imprensa, poder-se-á dizer que a interpelação ética que a sua intervenção pública continha impunha uma formulação concisa e clara. Adiante veremos que, para Michel Foucault, uma das determinações essenciais da parresia é justamente a compreensibilidade do discurso, senão mesmo a sua linguagem quotidiana, para que o destinatário não se

¹ As polémicas travadas por Arendt são um tema incontornável nas biografias escritas sobre ela. Ver as obras de Elizabeth Young-Bruehl (1982) e Sylvie Courtine-Dénamy (1994).

iluda ou se emaranhe na interpretação das palavras francas de que é alvo.

Este artigo compreende três partes. Na primeira vou expor alguns desafios da parresia na idade contemporânea. Analisarei depois a intervenção de Arendt em função dos três requisitos da parresia: falar em nome próprio, criticar uma situação ética particular e correr um risco. Termino o artigo com algumas observações sobre a inflexão de Arendt.

O meu propósito não é escarpelizar os escritos mas tão-somente um trecho particular, em função da noção de parresia. Muito embora vários comentadores já tenham realçado a coragem de Arendt - o facto de expor publicamente o que pensava, sem ponderar o prejuízo que isso poderia representar para o seu bem-estar (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 308), e de abominar o conformismo (ARENDR, 1994, p.423-427) –, a verdade é que essa atitude não foi pensada em função de uma virtude específica. A minha proposta é justamente expor essa virtude e mostrar um caso de como a tese de Foucault encontra no século XX um exemplo desafiador.

A Parresia na Idade Contemporânea

O impacto de Roland Barthes em Foucault e noutros pensadores contemporâneos é reconhecido, mas nem sempre é atestado. Um exemplo do modo como subtilmente Barthes inaugura um conjunto de temas que serão depois retomados e aprofundados é o caso da fala franca e da reflexão sobre as peripécias da vida em comum que ele apresentou nos seus cursos no Colégio de França. Concretamente em 1977, no curso intitulado *O Neutro*, Barthes aborda de forma sumária e irónica o tema da fala franca, da franqueza (BARTHES, 2002, p. 53). Tema que posteriormente Foucault explorou sob a rubrica da parresia. Nessa breve passagem, Barthes afirma que um dos suplícios da vida quotidiana é confrontarmo-nos com pessoas francas, com pessoas que gabam a sua franqueza. Ora essa declaração de franqueza – “agora falando com franqueza”- comporta não só a agressão da licença para a indelicadeza como também escancara as portas para a burrice. Em suma, quando alguém se dirige a nós com a suposta caução da franqueza e nos obriga a concluir que raramente diz o que pensa, dessa agressão só podemos esperar o pior, a começar pela besteira.

É fácil de ver que esta abordagem incide sobre o tema da licença,

da má parresía. Seria incorrecto sustentar que a abordagem de Barthes é totalmente inaudita e que Foucault não tenha também abordado esse tema tipicamente platónico, a licença do discurso nas sociedades democráticas. Com efeito, na década de 70, essa falsa coragem de um discurso verdadeiro e supostamente franco foi objecto de duas análises. Primeiro em 1976, no livro *A Vontade de Saber*, com o célebre tema do benefício do locutor (1976, p.13), e depois em 1979, no curso *O Nascimento da Biopolítica*, com o tema da moralidade crítica (2004, p. 191-194).

Recorde-se que o benefício do locutor é o dispositivo retórico em que o sujeito procura reforçar o ascendente sobre os outros através da exposição pública das suas virtudes particulares, a começar pela coragem. A propósito da repressão sexual, mas também sobre outros assuntos, Foucault constata que, se há um interesse discursivo em denunciar a repressão, o perigo, as armadilhas, a captura pelo sistema e assim por diante, é porque o sujeito que faz essa denúncia não só se coloca à margem desses horrores, e assim gloriosamente antecipa a liberdade futura, como com esse gesto autentica o seu discurso pelo custo transgressivo que comporta. Assim, para que o sujeito se possa revelar aos outros, e fundamentalmente a si mesmo, como sujeito que corajosamente diz a verdade, ele tem de começar por postular a realidade hedionda que denuncia. Este dispositivo retórico é portanto o inverso simétrico da boa parresía: enquanto nesta prática o destinatário é concreto e tem com o locutor uma relação directa, o que faz com que este corra um perigo real ao enunciar as verdades que doem, no benefício do locutor quanto mais abstracta for a denúncia mais rarefeito é o destinatário, e conseqüentemente menor é o perigo que o locutor corre com esse gesto. O que é surpreendente com este novo duplo da parrésia é que na Antiguidade Clássica a lisonja tinha como destinatário o poderoso, seja a assembleia seja o príncipe, e agora o destinatário deste novo duplo da parresía é o próprio locutor. Em suma, já não se trata de bajular o outro, mas de se gabar a si mesmo.

No segundo momento, em 1979, Foucault dedica o início de uma aula do curso Nascimento da Biopolítica a desconstruir o discurso fóbico sobre o Estado. A fobia do Estado não é apenas uma moeda falsa que inflaciona a crítica e a torna inócua, é também a criação de um significativo vazio onde se precipitam todos os males do mundo. São

quatro, para Foucault, as maneiras como essa inflação compromete a especificidade dos acontecimentos analisados: a intermutabilidade das análises, a desqualificação geral pelo pior, a elisão da actualidade pelo perfil fantasmagórico do objecto de estudo, e a ausência de vontade de operar a sua própria crítica. Ora o que é importante destacar nesta mecânica inflacionista é justamente o interesse discursivo que a atravessa. Com efeito, apesar desse exercício crítico ser ética e politicamente inócuo, já que o seu destinatário é rarefeito, esse exercício discursivo comporta igualmente um benefício para o locutor, pois supostamente revela o seu engajamento político.

É digno de nota que a abordagem que Foucault começou por fazer da probidade intelectual, ou mais rigorosamente da *Redlichkeit*nietzschiana, tenha sido a partir do relaxe dessa virtude, como se o estudo da coragem inevitavelmente tivesse que começar pela fanfarronice. Mas é igualmente digno de nota que a sua impaciência em relação à jactância intelectual tenha tido como destinatário imediato justamente o círculo que lhe era mais próximo: primeiro, o movimento de libertação sexual, e depois a denúncia do Estado tentacular pelos acólitos da esquerda política que não se davam conta que replicavam os mesmos argumentos que a direita política tinha formulado nos anos 30 e 40 do século vinte (FOUCAULT, 2004, p. 135-155).

Seria, no entanto, um erro pensar que a desmontagem desses dispositivos retóricos obedecia apenas a um propósito negativo ou moralizador. O que era decisivo e substantivo era justamente o contrário: tratava-se de pensar as virtudes a partir das quais é possível viver numa comunidade de cidadãos livres. É em função deste desafio que Foucault retoma o tema crítico e descobre no tema do Iluminismo a articulação entre a verdade, a coragem e a liberdade. Por outras palavras, se a Ilustração é a saída de um estado de menoridade em que, por covardia, os indivíduos se encontram sob a orientação de outrem, então é necessário reconhecer que o exercício da *parresía* é justamente a virtude que manifesta e efectiva a saída dessa tutela.

O estudo que Foucault realizou sobre os vários momentos históricos da *parresía* nas sociedades ocidentais é atravessado pela seguinte questão: deve a *parresía* ser entendida exclusivamente em função dos

seus momentos históricos, ou será possível através desses deslocamentos reconhecer a constituição duma prática transhistórica? Por outras palavras, será possível reconhecer nas sociedades ocidentais a presença de uma mesma virtude, mesmo que ela se manifeste sob diferentes formulações, ou o nominalismo foucaultiano obriga necessariamente a desfazer as ilusões de uma continuidade (FOUCAULT, 1969, p. 21)? Os desafios que esta questão levanta são fáceis de apreender se tivermos em conta o modo como a parresía se expressa na actualidade (FOUCAULT, 1994, p. 734). Entre as inúmeras figuras da sua presença - da vida artística à militância política -, é fundamental destacar a figura do crítico (FOUCAULT, 2008, 67). A sua importância na dramática do discurso verdadeiro é fácil de perceber. Com efeito, é bom ter presente que Foucault iniciou o estudo da parresía com a análise da emergência da atitude crítica, primeiro na Idade Moderna com a tripla ancoragem da crítica na filologia, no direito natural e na problematização da certeza (FOUCAULT, 1990), e depois em Kant, com o tema da Ilustração e o uso público da razão (FOUCAULT, 2008, p. 3-39). Ora, a grande novidade que este momento representou para a sua filosofia política na década de 70 do século passado reside no modo como ele descobre no célebre artigo de Kant, Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo? a articulação entre um “pertencimento a um presente” e um “pertencimento a um nós” (FOUCAULT, 2008, p. 14). Não é difícil de compreender que este pertencimento a um nós que no presente enfrenta um conjunto de desafios, a começar pela natureza dessa pertença - ou seja, o que significa viver junto -, implica saber em que medida a verdade pressupõe, contribui e manifesta o exercício da liberdade no interior dessa comunidade.

Para Foucault, o cerne da questão clássica da relação entre liberdade e verdade não reside no conteúdo de verdade que essa manifestação veicula, mas na prova de coragem que implica. Deste modo, o que está em causa não é o algoritmo mas o ethos. No fundo trata-se de saber qual é a relação de si para consigo que torna a enunciação da verdade um dever (FOUCAULT, 2008, p. 64). Claro está que a procura da virtude que sustenta a veridicção, a coragem de enfrentar o risco que ela inaugura, nada tem a ver com escancarar as portas ao relativismo. Se o enunciado parrésico pressupõe, manifesta e contribui para o exercício da liberdade no

interior duma comunidade não é porque o enunciado é indubitavelmente verdadeiro, mas sim porque o locutor acredita que a verdade que arrisca enunciar tem efeitos de justiça. E, a fortiori, se o locutor aceita correr esse risco é porque está convicto do benefício dessa enunciação para o seu destinatário (FOUCAULT, 2008, p. 52). Por conseguinte, nessas circunstâncias o seu mutismo seria não só um gesto de covardia como uma forma de comprometer a vida com os outros. Assim, no limite, um enunciado parrésico pode ser falso ou injusto, mas a sua prática é uma manifestação genuína de parresía porque traduz sem subterfúgios o que o locutor efectivamente pensa. Finalmente, se esse enunciado que expõe e critica um traço concreto e preciso do seu destinatário representa para o locutor um perigo é porque a sua enunciação não é atravessada por um cálculo de prudência: a reacção do sujeito criticado - o amigo, o governante, a assembleia, a comunidade - é imprevisível e pode ter consequências nefastas para ele. Donde, não é a oportunidade que sustenta a sua enunciação, mas sim um princípio de reciprocidade. Foucault dá a esta reciprocidade a designação de “pacto parrésico” (FOUCAULT, 2009, p. 14): a saber, se um indivíduo corre o risco de criticar alguém mais poderoso do que ele, então esse sujeito poderoso deve reconhecer que essas palavras merecem ser escutadas, já que o locutor correu um risco ao proferi-las. Em suma, de um lado temos o risco do rompimento, do ostracismo e, no limite, da prisão e da ameaça de morte, do outro lado temos o benefício para o destinatário. Por conseguinte, o que sustenta esta reciprocidade não é o interesse próprio, o interesse sobre o qual se edifica uma concepção liberal da sociedade, mas justamente a generosidade. Não há crítica sem generosidade (FOUCAULT, 1994c, p.762). Deste modo, ao arrepio da concepção cínica de crítica, que entende que ela é impelida pela animosidade, a generosidade mostra como no cerne do exercício crítico se encontra uma ideia de comunidade.

Arendt e a parresía

O problema que sugeri acima, a possibilidade do discurso parrésico ser falso ou injusto, o facto de a coragem não ser garante de verdade e

justiça, é uma das razões que torna o artigo de Arendt, *Reflexões sobre Little Rock*, e os escritos que se lhe seguiram tão interessantes². Com efeito, este artigo que gerou tantos equívocos, repúdio e distorção, que revelou da parte de inúmeras pessoas a recusa manifesta em celebrar o pacto parrésico de ouvir uma opinião que arriscava contrariar a opinião corrente e supostamente correcta, foi ele próprio, posteriormente, alvo de objecções da parte da sua autora (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 316- 318). Donde, se efectivamente Arendt deu provas de parresía ao publicar o artigo, a sua inflexão posterior prova, por maioria de razão, que a parresía não é por si mesmo garante do seu conteúdo de verdade ou de justiça. É este um dos paradoxos da parresía (FOUCAULT, 2008, p.52). No fundo, o que conta é que a franqueza e a coragem são movidas por um princípio de generosidade, por uma ideia de comunidade. É essa ideia de comunidade que importa considerar no escrito de Arendt. Se se tratasse apenas de dizer que Arendt foi corajosa por expressar publicamente uma opinião minoritária ou mesmo excêntrica em relação a um tema tão controverso como os incidentes em torno da decisão do Supremo Tribunal sobre a segregação racial das escolas nos estados sulistas, teríamos uma concepção pobre de parresía, e dificilmente se compreenderia como essa prática é

² As peripécias em torno da publicação destes textos são conhecidas e já foram expostas inúmeras vezes. Recorde-se, no entanto, de forma sumária, os momentos principais: em 1954, graças à acção de um advogado da N.A.A.C.P., o Supremo Tribunal Federal decide pôr termo à segregação escolar nos estabelecimentos públicos porque as leis estaduais que a autorizavam negavam às crianças negras a igualdade de direitos de protecção assegurada pela 14ª emenda. No entanto essa decisão não teve efeitos imediatos nos estados sulistas, antes provocou uma resistência da população branca. Assim, em 1957, o presidente Eisenhower enviou tropas federais para o Arkansas para garantir que nove crianças negras entrassem na escola pública de Little Rock. Entre os incidentes que ocorreram nessa ocasião ficou famoso o caso de uma jovem negra, Elizabeth Eckford, de 15 anos, acompanhada por um amigo branco dos seus pais. Ela foi recebida na entrada da escola por uma turba de alunos brancos que a caluniaram e pela presença de forças policiais. O incidente foi notícia e a fotografia da jovem acompanhada do adulto branco curvado rodeados pela turba correu o mundo. A convite da revista *Commentary*, Arendt escreveu o artigo *Reflexões sobre Little Rock* tendo como ponto de partida essa fotografia chocante. Depois da perplexidade inicial perante o conteúdo do artigo, os editores da revista recusaram-se a publicá-lo a não ser que fosse acompanhado de um artigo contrário. Para essa tarefa convidaram o filósofo Sidney Hook. Arendt recusou entrar em polémica e retirou o artigo. Em 1959, o artigo foi publicado na revista *Dissent* com uma advertência dos editores que se demarcavam do seu conteúdo mas que o publicavam em nome da liberdade de expressão (POIZAT, 2003, p. 324-336).

sustentada por um princípio de generosidade.

Importa então mostrar que a franqueza de Arendt tem a ver com o exercício da justiça da comunidade a que pertence. É fácil de perceber que a sua interpelação é parrésica porque procede de alguém que no interior dessa comunidade tem a coragem de dizer: sob o pretexto de uma decisão do Tribunal Federal que garante a igualdade de direitos, está-se a cometer uma injustiça e não se dá prova de coragem. Atente-se que ela não se dirige àqueles que defendem a segregação, mas sim àqueles com quem quer justamente criar condições para uma comunidade mais justa. É por isso que as suas palavras são corajosas; mas serão justas?

A colectânea de textos de Arendt intitulada *Responsabilidade e Juízo*, editada por Jerome Kohn em 2003, reproduziu o artigo, mas infelizmente não da forma mais rigorosa³. Com efeito, são três os textos a ter em consideração: o primeiro é o texto original que a autora escreveu a convite dos editores da revista *Commentary* em 1957. O segundo é a «Observação Prévia» que surgiu na revista *Dissent* quando o artigo foi finalmente publicado em 1959 (ARENDR, 1959a). O terceiro é o texto «Resposta aos Críticos» publicado na mesma revista, alguns meses depois da primeira publicação (ARENDR, 1959b). Jerome Kohn une o primeiro e o terceiro texto e omite o segundo⁴. Na introdução à colectânea ele informa que as páginas que surgem como Introdução ao texto principal são na realidade a réplica aos críticos, e realça, com justiça, que essas páginas não são na realidade uma réplica, mas um texto que vale por si. É claro que a omissão desse segundo texto, Observações Prévias, não compromete a compreensão do texto definitivo editado em 2003. Porém, em bom rigor académico, a sua inclusão teria sido feliz, porque nesse texto Arendt faz três afirmações importantes: a primeira sobre o efeito perverso da repetição rotineira de clichés liberais, a segunda sobre quem determina a ordem das prioridades, a opinião pública ou a Constituição, e a terceira sobre o seu estatuto de “outsider” em relação aos estados sulistas dos EUA. Mas mais do que essas observações muito breves e circunscritas, o que se perde na

³ Em 1973, o artigo foi reeditado na revista *Public Life: A Journal of Politics*, 4/3, Maio-Junho, p. 92-97.

⁴ A edição francesa inclui esse texto, mas omite o terceiro (ARENDR, 1989, p. 233-234)

versão definitiva é a dinâmica da redacção e, concretamente, a diferença de tom dos três momentos. Com efeito, ao contrário do artigo original, que é um texto expositivo, o terceiro é interpelativo. Ora, é bom ter presente que em 1958 Arendt tinha publicado na revista *Partisan Review* o artigo *Crise na Educação* (1993, p. 175-178). Neste escrito, ela sustenta que as crises têm dois benefícios, ou duas vertentes: por um lado, ao fazerem cair as máscaras, comportam um benefício cognitivo; e, por outro, ao destruírem os pressupostos, contêm um benefício político porque obrigam a repensar as respostas que entretanto se tornaram irreflectidas. Deste modo, ou a crise se revela como a oportunidade de regressar às próprias questões ou é catastrófica, porque se torna ocasião para se repetirem os preconceitos. Em suma, a alternativa que a crise enuncia é entre os clichés e os juízos directos. Com base nesta distinção, podemos concluir que a advertência crítica à repetição rotineira de clichés, ao facto desse refúgio ser perigoso e agravar ainda mais a crise, não era uma figura retórica. Pelo contrário, sob o pretexto editorial de responder aos seus críticos⁵, Arendt como que reescreveu e resumiu seu texto original sob a forma directa e interpelativa.

A hipótese que sustento é então a seguinte: sem prejuízo para o valor parrésico do texto original, creio que a estrutura interpelativa e os juízos directos que formula no terceiro texto, *Resposta aos Críticos*, é o texto que por excelência comporta e manifesta o exercício da parresia.

O escrito está estruturado em função de três perguntas. Primeiro, o que ela faria se fosse uma mãe negra? Depois, o que ela faria se fosse uma mãe branca no Sul? E por fim pergunta a ela própria: o que distingue “o modo de vida sulista do modo de vida americano em relação à questão da racial?” (ARENDDT, 2003, p.193-196).

Não levanta qualquer problema perceber que sob a forma retórica da interrogação a si mesmo, as duas primeiras perguntas, à mãe negra e à mãe branca no Sul, são na realidade interpelações às famílias envolvidas nos incidentes. A terceira pergunta, agora sim dirigida a si mesma, é atravessada pela sua condição ambivalente do “outsider”: primeiro como

⁵ Se efectivamente Arendt tivesse querido responder aos seus críticos e entrar assim em polémica, teria aceitado logo no início publicar o artigo original na revista *Commentary* acompanhado do artigo de Sidney Hook.

imigrante alemã e judia que se naturalizou americana, e depois como alguém que não só nunca residiu nos estados sulistas como sempre evitou visitá-los, porque a segregação em vigor neles tornaria essa experiência pessoal insuportável⁶.

À primeira pergunta «o que eu faria se fosse uma mãe negra?» Arendt responde

em nenhuma circunstância exporia meu filho a condições que dariam a impressão de querer forçar a sua entrada num grupo em que não era desejado. (ARENDDT, 2003, p. 261)

O dilema ético é claro. Até à decisão do Supremo Tribunal, a segregação racial nas escolas dos estados sulistas, como o Arkansas, era uma prática corrente e caucionada pelos governos estaduais. A decisão do tribunal proibiu a segregação e conseqüentemente impôs por lei as escolas mistas, ou seja a possibilidade de um aluno negro se inscrever numa escola frequentada até então exclusivamente por alunos brancos. A decisão do Supremo Tribunal parece ser, *prima facie*, justa e representar uma vitória inquestionável do movimento dos direitos cívicos. Mas o dilema concreto é outro: não obstante as escolas que praticavam a segregação serem doravante obrigadas a receber os alunos negros, as famílias negras não são, no entanto, obrigadas a inscrever os seus filhos nessas escolas.

Uma vez que não é a escolaridade que está em causa, as alternativas são: ou uma escola em que o aluno se encontra entre os seus pares, independentemente da origem social e étnica, ou uma em que - os pais dos alunos brancos, uma parte dos docentes e, inevitavelmente por razões de doutrinação racista, os próprios colegas - não desejam a sua presença. Numa primeira abordagem, parece que a opção não se coloca. Por que razão então sujeitar uma criança a frequentar uma escola cuja comunidade não deseja a sua presença?

Retomemos a pergunta inicial de Arendt: «que faria eu nas mesmas circunstâncias», que faria eu no caso de ser uma mãe negra e ter de decidir

⁶ Esta observação sobre a sua condição de outsider está formulada nas Observações Preliminares (ARENDDT, 1959, p. 46).

se exponho o meu filho ao desafio de forçar a entrada num grupo que não o quer como membro?

Há duas maneiras de interpretar esta pergunta: a primeira é ver nela apenas um estratagema retórico: o meu argumento é persuasivo pois também vale para mim, faço minhas as dores dos outros. A segunda vê nela um princípio de universalidade: a ética kantiana em vez da empatia. É evidente que estas duas abordagens não só não se excluem como se reforçam mutuamente. No entanto, faz toda a diferença colocar a tónica na universalidade ética em vez de simplesmente admitir retoricamente a igualdade de circunstâncias. Com efeito, quando Arendt se dirige directamente aos pais da jovem negra que foi levada para a escola por um amigo branco do casal, está a fazer uma interpelação ética fundada num princípio de igualdade: seja qual for a origem, o *status*, a etnia, a família tem a obrigação em relação aos seus filhos de não confundir a condição de indesejável com a perseguição política.

Por conseguinte, o que está subjacente a esta pergunta, que está longe de se esgotar numa figura retórica, é, em primeiro lugar, mostrar que a confusão entre perseguição política e indesejabilidade não só pode conduzir a uma injustiça como reflecte uma concepção de sociedade que não é politicamente desejável.

Segundo Arendt, a indesejabilidade é uma condição social a que todos os membros de uma comunidade, independentemente da classe ou da etnia, estão virtualmente sujeitos. Apesar de repulsiva, ela é o preço que uma comunidade livre paga pelo facto de não viver sob o jugo da coerção ou da perversa homogeneidade de uma sociedade de massas. A perseguição política, ao contrário da indesejabilidade, viola o princípio da igualdade. A indesejabilidade não é erradicável, a perseguição política é intolerável. Mas não obstante a indesejabilidade não ser incompatível com a igualdade de direitos, o sofrimento provocado por ela é superior – nas suas palavras “mais difícil de suportar” – ao da perseguição política directa (ARENDDT, 2003, p. 193). Este juízo decorre do facto de a indesejabilidade atingir a dignidade da pessoa, enquanto a perseguição atinge outras dimensões igualmente importantes como a integridade física e a liberdade, mas menos devastadoras para a condição humana. É fácil de ver que esta tese é polémica, mas não é incompreensível.

O argumento de Arendt é o seguinte: a indesejabilidade é uma experiência psicológica arruinadora porque atinge a dignidade da pessoa. A humilhação de forçar a entrada num grupo que não deseja a sua presença, que encara essa pessoa com desprezo, obriga-a a denegar a sua condição natural, e conseqüentemente a alienar o dom de ter nascido. Mesmo que suspendamos as ressonâncias da economia da graça cristã, da ética kantiana, ou mesmo do *amor fati* nietzschiano desta noção de dignidade e da sua perda, não é difícil reconhecer que a experiência da auto-humilhação é muito mais danosa do que os efeitos da perseguição política. Com a perda da dignidade é a integridade pessoal que se arruina, com a perseguição política é um conjunto de direitos que são suspensos. Em suma, a indesejabilidade é devastadora para a integridade pessoal porque o sujeito surge aos seus próprios olhos como agente dessa humilhação, enquanto na perseguição política a responsabilidade do mal recai exclusivamente sobre os seus opressores.

Com esta pergunta Arendt dá então prova de parresía porque ela não se inibe de trazer a lume a injustiça de sujeitar uma jovem a uma provação que lhe escapa: ser levada pela mão de um adulto branco a uma escola que a recebe com uma turba de alunos brancos enraivecidos. Esta primeira interpelação tem assim três questões subjacentes. A primeira pergunta é evidente: porquê sujeitar um menor a esse ordálio? A segunda questão, que decorre da primeira, é: por que razão fazer dos menores parte de uma luta contra o racismo e a injustiça? Essa luta não deve ser travada exclusivamente pelos adultos? A terceira pergunta é que tipo de sociedade se quer construir em que a indesejabilidade e a perseguição política se confundem.

Mas a parresía de Arendt é também evidente na conclusão que começa por tirar destas três questões e que naturalmente foi tomada como ofensiva pela comunidade negra: ao acatar a decisão do Supremo Tribunal, a jovem negra foi sujeita a uma posição irremediavelmente muito mais humilhante do que a anterior. Por outras palavras, Arendt acusa a comunidade de infligir uma dor injustificável a uma jovem sob o pretexto de uma luta política que os próprios adultos não travaram de uma forma totalmente conseqüente. Não é difícil de ver que entre dizer com franqueza o que se pensa em nome de uma comunidade mais justa ou preservar-se, Arendt correu o risco. E, no entanto, teria ela razão?

Subjacente à primeira pergunta encontra-se uma tese polêmica sobre a luta contra as leis segregacionistas. Para Arendt a luta contra o segregacionismo não só se equivocou na prioridade dos objectivos como comprometeu politicamente esse combate. Este equívoco e este perigo resultaram do facto de a comunidade negra ter iniciado a sua luta contra o segregacionismo nas escolas.

O argumento é o seguinte: o costume social de educar as crianças em escolas restritas a um certo tipo de alunos que os pais escolhem para os seus filhos não deve ser confundido com segregacionismo. Este uso social é sem dúvida execrável na maior parte dos casos, mormente quando se prende com a origem étnica, mas deve ser, no entanto, garantido por lei. Assim, este costume não deve ser confundido com as leis segregacionistas que violam o direito de votar, de casar com quem quiser e de ter oportunidades iguais. Ou seja, de um lado temos um costume social que pode ser mais ou menos tolerável quando se prende com a religião ou filosofia pedagógica, outra coisa é o princípio da igualdade que é violado pelas leis da segregação. Para Arendt, a confusão entre os dois planos, o dos direitos indiscutíveis e o dos costumes sociais, transforma a luta contra a segregação numa questão de ascensão social. Ora, não só esta confusão desvia as pessoas da “questão real”, mas também o papel das agências governamentais nesse processo de mobilidade social ascendente compromete a integridade social da pessoa. Por outras palavras, Arendt afirma que se fosse uma mãe negra convidada a inscrever o seu filho numa escola onde ele não é desejado sofreria uma dupla humilhação: a primeira, referida acima,

passar o fardo da responsabilidade dos ombros dos adultos para as crianças(2003, p. 194),

a segunda, a de transformar a luta pelos direitos inequívocos numa questão de promoção social. É certo que nesta passagem severa e intransigente Arendt fala em nome próprio, o que no limite possibilita uma leitura flexível. Porém, em bom rigor, se se tiver presente o horror que esse amparo institucional representava para ela nessa corrida social, e a forma como as obras *A Condição Humana* (1999) e *Sobre a Revolução* (1990) expressam com clareza esse repúdio pela absorção da política pela

solicitude social do estado moderno, podemos concluir que a posição excêntrica de Arendt nesta passagem é consequente e não se esgota numa preferência pessoal⁷.

À segunda pergunta, «o que ela faria se fosse uma mãe branca no Sul?», Arendt responde com três teses. A primeira transpõe a acusação feita anteriormente à mãe negra. Da mesma forma que a mãe negra não deveria colocar nos ombros dos seus filhos a responsabilidade de uma luta política, também a mãe branca no Sul deveria

impedir o filho de ser arrastado para uma luta política no pátio da escola” (ARENDR, 2003, p.195).

Ou seja, em ambos os casos, negros e brancos demitiram-se da luta política e colocaram o seu fardo nos filhos.

Mas esta transposição não se esgota na desautorização que esse deslocamento representa em relação aos pais que se demitem da função de orientar as crianças neste mundo. Assim, da mesma forma que o desmantelamento do segregacionismo escolar como prioridade política diz respeito à mãe negra, também essa luta diz respeito à mãe branca no Sul. Mas agora as posições são inversas. Com efeito, a transformação de uma escola reservada exclusivamente a alunos brancos em escola mista diz respeito às escolhas que só ela pode fazer sobre o tipo de escola que quer para os seus filhos. Vale a pena insistir neste argumento, porque Arendt não se inibe em afirmar: a mãe branca no Sul está no seu direito de não querer que o filho tenha colegas negros. Esta afirmação chocante é o corolário da tese apresentada acima: a distinção entre um costume social, que se pode efectivar numa escola reservada a um certo tipo de alunos, e o princípio de igualdade. Por muito execrável que seja, o facto de uma criança negra

⁷ A posição é excêntrica no sentido em que todo o espectro político desde a Revolução Francesa é atravessado pela questão social. Desde a doutrina social da igreja até ao socialismo, passando pelo assistencialismo mais ou menos temperado dos liberalismos, a questão social monopolizou o exercício da política. Talvez o fascínio ambivalente que Arendt começou a exercer em todo o espectro político depois de 1989 com a queda do Muro de Berlim resulte do ideal de uma política pura que ela advogava. Sobre a invasão da esfera social ver o livro de H. F. Pitkin (1998).

não poder frequentar uma escola de brancos não pode ser tomado como uma perseguição política. Mas a imposição de colegas negros a alunos brancos sem o consentimento dos pais é um abuso do governo e, no limite, a transformação de um costume social através da coação política. Mais, Arendt afirma que retirar esse direito aos pais, ou seja, decidir com quem é que os filhos convivem, caracteriza as ditaduras.

Arendt contrapõe a esta posição – a esta decisão do Supremo Tribunal que tem mais a ver com a ditadura do que com tradição constitucional dos EUA – a seguinte proposta: se ela fosse uma mãe branca no Sul que defendesse a escola integrada, ela procuraria com os seus concidadãos que partilhassem da sua opinião e com as igrejas criar uma escola-piloto e assim persuadir os outros pais. Entre outros benefícios desta escola encontra-se o facto de agora ela estar fundada no consentimento dos pais e, conseqüentemente, não haver conflito entre a casa e a escola. Mas o que merece ser destacado desta proposta é o raciocínio seguinte: na eventualidade das autoridades locais, assim como os cidadãos sulistas que se opõem à escola integrada, quiserem impedir a sua existência ou funcionamento, o governo federal deve ser chamado a intervir (ARENDR, 2003, p. 196). Atente-se à diferença em relação ao caso anterior: primeiro tínhamos um caso de abuso de autoridade, agora temos a garantia de um direito de igualdade, ou seja, de exercer um costume social. É por esta razão que nos estados sulistas a criação de escolas integradas pelos cidadãos é um acto político. Na eventualidade do governo não garantir a sua existência, a criação da escola integrada transforma essa omissão numa política de segregação imposta governamentalmente. Devo reconhecer que no conjunto dos argumentos apresentados por Arendt este é aquele que poderá não ser evidente à primeira vista. No entanto, Arendt é muito franca no repto que lança aos seus concidadãos dos estados sulistas: a verdadeira batalha contra a segregação não passa pelo desmantelamento da escola segregacionista pelo governo federal, passa por exigir do governo federal garantias que uma escola integrada nesses estados racistas possa existir.

À terceira pergunta, o que distingue “o modo de vida sulista do modo de vida americano em relação à questão racial?” (ARENDR, 2003, p. 196), Arendt responde com a seguinte tese:

...embora a discriminação e a segregação sejam a regra em todo o país, elas são impostas pela legislação apenas nos estados sulistas. (idem)

A distinção é evidente: se o racismo é um fenómeno que atravessa os EUA por inteiro, a diferença entre o Sul e o Norte reside no facto dele ser caucionado pelos governos estaduais no Sul e ser um fenómeno social no Norte. Deste modo, se em relação ao Norte a recusa e o combate a esse costume é estritamente ético, no Sul ele também é político. Com efeito, ao não darem direito de voto à comunidade negra, ao proibirem o casamento misto e o acesso a serviços públicos, esses estados, e os cidadãos que os apoiam, estão a caucionar pela lei a discriminação e a segregação. Repare-se que os exemplos que Arendt apresenta têm a ver com os adultos e com o tipo de comunidade que querem edificar. Repare-se também que o exemplo chave é o direito ao casamento misto como expressão constitucional do direito universal à felicidade. É por esta razão que Arendt é absolutamente franca na sua posição: entre o desmantelamento da escola segregacionista por um lado, e o direito ao casamento misto e ao direito de voto por outro, não há escolha possível. Não se trata de um problema de prioridade. Enquanto o casamento e o direito de voto ferem a base da República e comprometem o seu futuro, o problema escolar é de outra ordem, da ordem ética. Por conseguinte, importa sublinhar que, para Arendt, há uma prioridade da política em relação à ética. Se as bases constitucionais da República são violadas, é toda a comunidade que se torna inviável. Se o comportamento ético de alguns cidadãos, no Norte e no Sul, é condenável, essa censura é exclusivamente pessoal e deve começar pelo exemplo, mas não deve, em caso algum, ser incumbência do governo⁸.

Arendt termina este escrito com uma última interpelação crítica dirigida aqueles que desde o início considerou serem os seus pares, e com os quais podia celebrar um pacto parrésico: a comunidade negra, o movimento dos direitos civis e alguns liberais. A censura que lhes dirige é a seguinte: todos estes incidentes em torno do desmantelamento da escola

⁸ Poder-se-á dizer que neste ponto a posição de Arendt é liberal. Ao contrário dos comunitaristas que advogam que a vida boa não é estranha à agenda governativa, Arendt vê com horror essa solicitude governamental porque ela compromete a dignidade humana.

segregacionista impressionam pelo

senso de futilidade e amargura desnecessária, como se todas as partes envolvidas soubessem muito bem que nada estava sendo realizado sob o pretexto de que alguma coisa estava sendo feita. (2003, p. 197).

Não é difícil de compreender que estas palavras soem ultrajantes para quem esteve diretamente envolvido nos incidentes, a começar por aqueles que foram presos e alvos de violência. De repente aparecer alguém que lhes diz que afinal de contas houve qualquer coisa de fútil nessa luta é no mínimo inqualificável. Todavia, é justamente esse o cerne do pacto parrésico: ouvir as verdades que doem, neste caso as verdades que deitam por terra o conforto das boas intenções e do sofrimento que torna indiscutível a luta.

Por que razão então dirigir palavras tão duras aos seus pares? Arendt começa por recordar que o crime original dos EUA não é a discriminação e a segregação racial, mas a legislação racial. Ora, o combate a esse crime original não foi apenas desviado para um problema lateral, esse desvio representa ele próprio uma ameaça à República: a saber, o desejo de resolver os problemas políticos através de uma política educativa. Dito de outra forma, perante o crime original da República, a legislação racial que impede o direito de voto e o casamento misto, o combate foi travado à imagem e semelhança dos regimes ditatoriais que procuram a consecução de uma política através da criação, na escola, do homem novo.

Conclusão

A história do movimento dos direitos civis certamente desautorizou a posição de Arendt e tornou-a ainda mais brutal. Por outro lado, a correspondência que trocou com o escritor Ralph Ellison revelou a sua inflexão em relação a uma das acusações mais graves que tinha proferido: a sujeição das crianças a uma prova de fogo era, por um lado, injustificável, e por outro, quase covarde da parte dos adultos. A inflexão da posição deu-se porque ela reconheceu que o ideal do sacrifício que estava por trás dessa

prova fazia sentido, pois representava, nas palavras de Ellison, “um rito de iniciação” que preparava a criança negra para os horrores do racismo que teria de enfrentar ao longo da vida (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 316).

Muito haveria a dizer e a escarpelizar da controvérsia que se seguiu, e do facto de Arendt não ter mudado de posição no que diz respeito aos pressupostos do seu artigo, concretamente em relação à distinção entre as esferas política, privada e social. No entanto, o meu propósito neste estudo é mais circunscrito. O que procurei fazer com a análise destes escritos foi sujeitar a noção foucaultiana de parresía a um caso real, mormente contemporâneo. Há duas razões principais para esse confronto: em primeiro lugar, mostrar através de um exemplo concreto que a prova de parresía - a coragem de se sujeitar em nome da profissão da verdade e da justiça a um conjunto de perigos não é por si só garante da pertinência e bondade do conteúdo desse gesto virtuoso. A prova de parresía é certamente garante da generosidade do gesto em si, e por isso o pacto parrésico deve ser honrado, mas não é suficiente em relação ao seu conteúdo. A segunda razão prende-se com a proposta tácita de Foucault de fazer um levantamento da parresía ao longo da história ocidental. Em relação ao século vinte, apesar de algumas evidências em contrário, os casos de parresía política não são frequentes⁹, porque justamente o factor risco nem sempre esteve presente¹⁰. Foi por essa razão que iniciei o artigo com a falsa parresía, pois não faltam casos em que a auto-estima convida a empolar os perigos. No caso de Arendt, é forçoso reconhecer que as calúnias e a má reputação contaram pouco, o que explica que não a tivesse inibido posteriormente de escrever o relatório sobre Eichmann. Mas se a análise tivesse incidido sobre este caso inquestionável de boa parresía, o paradoxo do seu conteúdo poder ser controverso e nem sempre justo ter-se-ia perdido.

⁹ Não é o caso em relação à vida laboral, em que nos confrontamos com pessoas verdadeiramente corajosas que põem o seu emprego e bem-estar em risco ao dizerem aos colegas e patrões as verdades que doem.

¹⁰ Não está aqui em causa a militância política durante os períodos ditatoriais. Embora Foucault reconheça na militância uma genealogia cínica, e conseqüentemente, a presença da parresía cínica (Foucault, 2009, p.264), é necessário manter alguma reserva e procurar os exemplos mais kantianos de um uso público da razão (FOUCAULT, 2008, p. 322)

Referências

- ARENDDT, H. Preliminary Remarks. *Dissent*, v. 6, n.1, Inverno, 1959a.
- _____. A reply to critics. *Dissent*, v. 6, n. 2, Primavera 1959b.
- _____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books, 1962.
- _____. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: The Viking Press, 1963.
- _____. *Penser l'événement*. Paris: Belin, 1989.
- _____. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.
- _____. *Between Past and Future*. Penguin Books, London, 1993.
- _____. *Essays in Understanding, 1930 -1954*. New York: Schocken Books, 1994.
- _____. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- _____. *Responsibility and judgment*. New York : Schocken books, 2003.
- BARTHES, R. *Le neutre, Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris : Seuil, 2002.
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969.
- _____. *Histoire da la sexualité 1: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. «Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)». Paris : Armand Colin, Bulletin de la société française de philosophie, 84 Année, N°2 Avril-Juin 1990.
- _____. *Dits et écrits IV- 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Gallimard/ Le Seuil, 2004.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris : Gallimard/ Le Seuil, 2008.

- _____. *Le courage de la vérité*. Paris : Gallimard/Le Seuil, 2009.
- JUDT, T. *Reappraisals: reflections on forgotten twentieth century*. New York: The Penguin Press, 2008.
- LOSURDO, D. Para uma crítica da categoria de totalitarismo, *Crítica Marxista*, Campinas, n. 17, 2003, p. 51-79.
- PITKIN, H. F. *The attack of the blob. Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: The University Press of Chicago, 1998.
- POIZAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*, Paris: La découverte, 2003.
- SEYLA, B. «Arendt's Eichmann in Jerusalem», in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt, For love of the word*. New Haven: Yale University Press, 1982.

Data de registro : 01/08/2012

Data de aceite : 17/10/2012

