

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

O Panopticon virtual
e os desafios do Direito

Camila Lopes Lacerda

Brasília, Fevereiro de 2018

Camila Lopes Lacerda

O *Panopticon* virtual e os desafios do Direito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília para a obtenção do título de Mestre em Direito, Estado e Constituição.

Orientador: Prof. Dr. Miroslav Milovic

Brasília, Fevereiro de 2018

Após sessão pública de defesa desta Dissertação de Mestrado, a candidata foi considerada aprovada pela Banca Examinadora

Prof. Dr. Miroslav Milovic
Orientador

Prof^a. Dr^a. Christiana Soares de Freitas
Membro Titular vinculado ao PPGD

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo
Membro Titular não vinculado ao PPGD

Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior
Membro Suplente

Brasília, 23 de fevereiro de 2018

*Juris praecepta sunt haec:
honeste vivere,
alterum non laedere,
suum cuique tribuere.*

(Ulpiano)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Sirlhey e Fabiano, por, desde sempre, insistirem na importância dos estudos. Às minhas irmãs Aline e Bianca e ao amigo Júlio, pelo incentivo.

Ao Prof. Dr. Miroslav Milovic, pela oportunidade que me concedeu de que me aproximasse da academia, tanto através do grupo de pesquisa “Ontologia e Constituição”, quanto por meio de suas aulas, que me permitiram, no decorrer dos últimos anos, aprender sobre as ontologias grega, cristã, moderna e contemporânea, e, assim, repensar a política a partir da ideia de potência.

À Prof. Dr^a. Christiana Soares de Freitas, por expor as mais diversas relações que se estabelecem entre Direito, *internet* e sociedade, e por sugerir que o presente trabalho, dedicando-se à questão concernente à sociedade do controle, tivesse como exemplo mais atual e representativo, a noção de *big data*.

Ao Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo, por permitir que eu “invadissem” suas aulas, estando sempre aberto ao debate, e pelas reflexões que suscitou a respeito do que seria uma “postura nômade” diante do Estado.

Ao Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior, por indicar a importância de que se busque alcançar uma prática do Direito que, “achada na rua”, se caracterize como transformadora dos espaços públicos, como legítima organização social da liberdade, liberdade que “não é um dom; é tarefa, que se realiza na História, porque não nos libertamos isoladamente, mas em conjunto”.

Aos Professores Doutores Wanderson Flor do Nascimento e Alejandra Leonor Pascual, que também fizeram parte desse percurso na academia.

RESUMO

Opondo Tradição e Modernidade vê-se a emergência, nesta última, da experiência da subjetividade. Mas o termo sujeito comporta dúplice acepção: uma conduz à ideia de sujeição; outra, à constituição da subjetividade. Sucederam-se no tempo diversas expressões do poder, diversas tecnologias governamentais e práticas jurídicas que visavam à sujeição dos indivíduos. As mais recentes dessas tecnologias, o poder disciplinar e o biopoder, cujas funções podem ser vistas em funcionamento pela vigilância que se exerce na *internet* e pelo tratamento do *big data*, para a extração de um saber dos indivíduos que reforça seu controle. Resta saber se uma multidão cada dia mais interligada em redes pode se constituir como sujeito capaz de mudar o mundo e a História, e fazê-lo por meio do Direito.

Palavras-chave: Modernidade, Poder Disciplinar, Biopolítica, Multidão, Sujeitos Coletivos de Direito

ABSTRACT

By opposing Tradition and Modernity we can see that, in the last one, emerges the experience of subjectivity. But the term subject has two possible meanings: one of them leads to the idea of subjection; the other, to the constitution of subjectivity. Through time, many expressions of power, government technologies and legal practices that intended to subject people, have come after one another. The most recent of those technologies are the disciplinary power and the biopower, whose functions one can see working on the surveillance that is exercised through internet and on big data processing, both ordered to extract knowledge from the people that reinforces their control. We still have to know if a multitude increasingly more connected in networks can constitute itself as a subject that can change the world and the history, and do it through Law.

Keywords: Modernity, Disciplinary Power, Biopower, Multitude, Collective Subject of Rights

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1. Política: o governo dos <i>hoi polloi</i>	12
1.1. Tradição	12
1.1.1. Tradição grega	12
1.1.2. Tradição cristã	24
1.2. Modernidade	26
Capítulo 2. Biopolítica: do governo da massa ao governo da multidão	44
2.1. A oposição grega entre <i>política</i> e <i>oikonomia</i> e o surgimento do social na era moderna	48
2.2. Regimes de verificação e estruturas de poder e governo	50
2.2.1. A prova e o testemunho na civilização grega	51
2.2.2. A prova e o inquérito na Idade Média	52
2.2.3. Os mecanismos de controle na Inglaterra e na França dos séculos XVIII e XIX	54
2.2.4. O modelo de Bentham e a sociedade disciplinar	55
2.2.5. Biopolítica	57
Capítulo 3. Biopolítica: o governo pela multidão?	72
3.1. O <i>Panopticon</i> virtual	72
3.2. Os desafios do Direito	79
Conclusão	88
Referências Bibliográficas	90

INTRODUÇÃO

Muito se discute, atualmente, sobre as transformações que se deram nas relações humanas em virtude do desenvolvimento da *internet*, rede de extraordinária abrangência que interliga e permite a comunicação entre dispositivos de todo o planeta. Sua difundida utilização viabilizou, dentre tantas outras coisas, o aprofundamento de relações de comércio ao redor do mundo, a facilitada circulação de informações, a expansão dos processos de comunicação à distância e em massa, e novas formas de manifestação política. Ao se tornar palco da mundial integração econômica, política, social e cultural, a *internet* parece levar ao extremo a noção de globalização. O fenômeno da propagação das redes ocorre de modo tão nítido e intenso que, como se verá no decorrer deste trabalho, há autores que consideram que, hodiernamente, vivemos numa sociedade em rede.

A questão que se coloca é se a utilização cada vez mais ampla da *internet* tem apenas vantagens como fruto, ou se, ao revés, pode se apresentar como uma das manifestações de um silencioso e contínuo instrumento de controle dos indivíduos. Este trabalho tem por objetivo analisar algumas das consequências desse fenômeno de propagação das redes, sobretudo aquelas que nos ajudam a perceber como as práticas sociais, articuladas pelo poder, podem chegar a engendrar domínios do saber que fazem nascer novas formas de sujeito e de sujeição. Pretende-se, ainda, verificar se as práticas sociais jurídicas acabam por criar formas de sujeição ou se seriam, por outro lado, a alternativa que conduzirá o sujeito para fora da espiral de sujeição.

Com apoio nos estudos de Michel Foucault — que faleceu em 1984, apenas três anos após o lançamento, pela IBM, do *personal computer* (PC), e seis anos antes de entrar em funcionamento o sistema World Wide Web (www), não tendo podido, portanto, testemunhar a influência, em níveis até então inimagináveis, que a *internet* exerceria sobre os campos econômico, político e social —, sugere-se que a *internet* aparece, permeando instituições, como espaço de inclusão e fixação do sujeito no aparelho de produção, como espaço virtual (na forma de reclusão branda e difusa) de exercício do biopoder.

Esta pesquisa tem como hipótese a ideia de que o *Panopticon* de arquitetura circular, a respeito do qual se falará no decorrer do trabalho, transmuta-se em uma arquitetura de redes, que lhe faz as vezes, já que mantém e estende as fronteiras nas quais se exerce a vigilância e o controle que caracterizam o modelo concebido por Bentham, bem como as funções que desempenha tal modelo. Resta saber como o Direito lida com a questão e se pode lançar sobre ela novos olhares.

A fim de fomentar a discussão, far-se-á revisão bibliográfica de obras com apoio nas quais se buscará promover a articulação entre Filosofia Política, Teoria Constitucional e Democracia, trinômio que dá nome à sublinha de pesquisa na qual se insere o presente trabalho, sem descurar da análise dos aspectos institucionais relacionados ao tema e da problematização do contexto histórico que envolve (mesmo até de maneira não tão explícita, a princípio) a questão.

No primeiro capítulo, encontram-se expostos os pontos de partida da pesquisa. Toda a discussão que se seguirá sobre o “*Panopticon* virtual” tem como pano de fundo o contexto histórico-filosófico delineado pelo Prof. Dr. Miroslav Milovic em suas obras “Comunidade da diferença” e “Política e metafísica”, notadamente no que concerne às concepções de política e vida comum no mundo tradicional, às distintas relações de imbricação entre metafísica e política na Tradição e na Modernidade e à moderna noção de subjetividade.

O segundo capítulo segue essa sequência de pensamento, apontando na direção das críticas dirigidas à leitura de que a Modernidade tem como corolário a realização política da liberdade dos sujeitos. Alguns dos efeitos do projeto moderno se relacionam com os conceitos de sociedade disciplinar e biopolítica, tecnologias de controle dos corpos e da multidão.

O terceiro capítulo, por sua vez, fará um confronto entre o “*Panopticon* virtual” que caracteriza a sociedade do controle e algumas das alternativas que se põem diante da multidão, já considerando o tratamento que o Direito a ela confere — sujeito coletivo de direito — por meio dos mecanismos de tutela coletiva de direitos, já tendo

em conta os novéis mecanismos disponíveis de participação popular na política e em processos legiferantes (a chamada “democracia virtual”), em especial a experiência desenvolvida no Brasil no portal e-Democracia, sendo apresentadas, em seguida, as conclusões do trabalho.

1. POLÍTICA: o governo dos *hoi polloi*

O mundo global pode ser compreendido como uma consequência do que se convencionou chamar de Modernidade. É um importante recado dado pelo Prof. Dr. Miroslav Milovic no início de sua obra “Comunidade da diferença”.

Para alcançar o objetivo proposto neste trabalho e tematizar a *internet* como uma das mais recentes e grandiosas expressões do mundo globalizado, é necessário entender, então, o que a Modernidade representa, percorrendo os caminhos trilhados por este filósofo sérvio, já na obra citada, já em seu livro “Política e metafísica”. Diz-se Modernidade em oposição à Tradição. A Modernidade anuncia uma mudança estrutural do mundo tradicional — grego e cristão —, mudança que se dá sob os mais variados aspectos (político, econômico, cultural, filosófico etc.).

A fim de evidenciar tais transformações, cumpre, neste primeiro capítulo, tecer algumas considerações a respeito de como se articulam a política e a vida comum no contexto tradicional para que, diante dos desafios modernos (inclusive os relacionados ao Direito e ao desenvolvimento tecnológico), possa-se questionar, no decorrer da pesquisa, se é possível reinventar a política e a vida comum nos dias atuais.

1.1. Tradição

Inicie-se por dizer que a Tradição é marcada por uma ligação entre metafísica e política segundo a qual pode-se falar apenas dos pressupostos metafísicos da política, “de uma específica dependência política da metafísica”¹, não sendo possível conceber que a política criasse um fundo metafísico, como ocorre na Modernidade.

1.1.1. Tradição grega

Os gregos investigam o mundo e, demais disso, procuram seus fundamentos. Dedicam-se ao conhecimento da *física*, da experiência sensível, reconhecendo, no

¹MILOVIC, Miroslav. *Política e metafísica*. São Paulo: Max Limonad, 2017, p. 15.

entanto que, para além dela, existe algo que está no início e determina seu próprio fundamento, a *metafísica* — vocábulo derivado de μετα, “*meta*”, “além de”, e Φυσις, “*physis*”, física. Eis o milagre grego, que aparece com a metafísica: pensar o mundo não coincide com o pensar suas aparências; antes, pensar seus fundamentos².

Ensina o Prof. Dr. Evaldo Sampaio, a respeito do termo metafísica, que:

Até meados do século XX, o registro mais antigo da expressão *ta meta ta phúsiка* fora atribuída a Nicolau de Damasco, o qual teria, segundo o códice de uma obra de Teofrasto, composto um estudo da ‘metafísica’ de Aristóteles. Como Nicolau de Damasco era um contemporâneo mais jovem de Andrônico de Rodes, o responsável pela primeira compilação completa dos trabalhos de Aristóteles, concluiu-se que aquele título surgira no século I a.C. e que o próprio Andrônico de Rodes o teria proposto, ou que se difundira logo após a citada primeira edição das obras aristotélicas. A designação inclusive se deveria à disposição catalográfica daquele texto como o que vinha depois (*meta*) dos de ‘física’, ocorrência acidental, mas, como posteriormente interpretaria o neoplatônico Simplício, em pleno acordo com o conteúdo do livro, o qual se ocuparia com uma investigação ‘transfísica’ ou ‘suprafísica’. As pesquisas mais recentes sugerem que a expressão seja anterior, já presente num catálogo redigido por Aristo de Céos, no século III a.C., e que o título sequer se deve à classificação do corpus, visto que neste catálogo anterior o texto não fora listado após a física³.

Embora o termo metafísica não tenha sido utilizado diretamente por Aristóteles, ele se identifica com o que o pensador grego denominou “filosofia primeira”. A identificação entre metafísica e filosofia — Φιλοσοφία, expressão resultante da união dos termos φίλια, “*philia*”, “amizade”, de um lado, e σοφία, “*sophia*”, “sabedoria”, de outro — fica evidente quando se recorda que, para Platão, os “amigos da sabedoria” não se deixam seduzir pelo caminho das aparências, mas pela razão. Miroslav Milovic, após estabelecer uma íntima ligação entre metafísica, filosofia e razão, relaciona tais ideias à ontologia (a pergunta sobre o ser que se abre para um olhar metafísico; a questão metafísica sobre as fundamentações da existência) e à teoria, um olhar contemplativo, com primazia sobre o prático, que permite ao homem entender a

²MILOVIC, 2017, p. 16.

³SAMPAIO, Evaldo, *Metafísica ou cultura?*. 2016, no prelo, p. 3.

própria origem divina e como deve agir⁴ (pois, para saber o que fazer, o homem deve ouvir o *logos*, entender a estrutura do próprio mundo). Theōria, ou contemplação, é “a designação dada à experiência do eterno, em contraposição a todas as outras atitudes que, no máximo, podem ter a ver com a imortalidade”⁵.

Se, por um lado, tem-se a perceptível ligação entre metafísica e teoria, é preciso, por outro, que se entenda qual o vínculo que se estabelece entre metafísica e o prático. Ao se demonstrar a origem metafísica do prático, tratar-se-á, por via de consequência, da origem metafísica da política.

Com Platão, ainda não se tem a relação aristotélica entre o teórico e o prático (e, dentro da estrutura da filosofia prática, a distinção entre economia, ética e política), mas, ao discutir a questão da justiça, já é possível notar a inspiração metafísica da política. É que, para Platão, cada um deve se ocupar de uma função na cidade, segundo sua própria natureza. A relação que se estabelece entre a metafísica e o mundo prático pode ser notada com o exame da estrutura da nossa alma. Segundo Platão, aprender não é senão recordar, recordar aquilo que nossa alma vivenciara no mundo das ideias, metafísico. É possível relacionar nossa razão, nosso espírito e nosso apetite às virtudes da sabedoria, da coragem e da temperança, respectivamente. Daí Platão defender, propondo uma divisão de funções, que aos filósofos, pessoas ligadas à sabedoria, cabe o governo da cidade; que daqueles ligados à coragem se espera o exercício da função militar; e que aos temperantes, por sua vez, cumpriria a dedicação às atividades agrícolas. O que se extrai disso é que a estrutura ideal do estado, na visão de Platão, tem que corresponder à estrutura da nossa alma: o estado é justo se segue nossa natureza, e nossa natureza tem origem na natureza do mundo. Nota-se, desta maneira, a inspiração metafísica do prático, da política, do direito⁶.

Se a estrutura do estado proposta por Platão manifesta a inspiração metafísica do prático, da política, torna visível, ainda, o enaltecimento da teoria. A esse respeito, ensina Hannah Arendt que:

⁴MILOVIC, *op. cit.*, p. 16.

⁵ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 24.

⁶MILOVIC, 2017, p. 18-19.

a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, [...] [e]ncontramo-la na filosofia política de Platão, em que toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico. A articulação aristotélica dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, é orientada claramente pelo ideal da contemplação (*theōria*)⁷.

Adiante, seguir-se-á a trilha deixada pelas pegadas de Milovic, para que se perceba a relação entre a metafísica e a política na concepção de Aristóteles. O autor sérvio ressalta que, consoante a visão aristotélica, “o bem em política é a justiça, ou seja, o interesse comum”⁸, e afirma que, em razão dessa articulação do bem comum, mesmo tendo se dedicado às pesquisas empíricas, Aristóteles guarda a imagem metafísica do mundo.

Para esclarecer o ponto de como se associam as noções de política, bem comum e metafísica na perspectiva aristotélica, Milovic relembra a diferenciação feita entre substâncias primeiras e substâncias segundas. As substâncias primeiras, as coisas singulares, particulares. Sobre elas não se produz verdadeiro conhecimento, pois não implicam definições, generalidades, como o fazem as substâncias segundas, ligadas ao essencial.

A diferença entre substância primeira e segunda é mais bem elucidada pelas palavras do próprio Aristóteles:

Substância, assim chamada com mais propriedade, mais primariamente e em mais alto grau, é aquela que não se diz de um sujeito nem está num sujeito, por exemplo: o homem individual ou o cavalo individual. Chamam-se substâncias segundas as espécies a que pertencem as substâncias primariamente assim chamadas, tanto essas espécies como os seus gêneros; por exemplo: o homem individual pertence à espécie homem, e o gênero da dita espécie é animal; assim, pois, estas substâncias chamam-se segundas, por exemplo: o homem e o animal⁹.

⁷ARENDETT, 2014, p. 18.

⁸MILOVIC, 2017, p. 21.

⁹ARISTÓTELES. *Categorias*. In: *Tratados de lógica (Organon) I*. Madri: Editorial Gredos, [s.d.], p. 37.

É de se registrar que, ao tratar das substâncias primeiras, Aristóteles refere a palavra *Υποκείμενον* — em latim, *subiectum*, não o sujeito no sentido moderno, de subjetividade, mas no sentido de substrato material, de coisa subjacente. O termo subjetividade e sua experiência são, na obra de Miroslav Milovic, considerados aspectos especificamente modernos, representando, inclusive, o ponto de ruptura entre Tradição e Modernidade.

O conhecimento verdadeiro, para os gregos, é aquele produzido em função das substâncias segundas, as quais representam o geral. Nota-se que os gregos preconizam a primazia da *ousia* (traduzida por essência), do idêntico, do comum, do geral, do eterno, do imutável. O diferente, na tradição grega, por conseguinte, deixa de ter a devida tematização. Considerando a primazia da segunda substância, do geral, parece se aclarar a ligação entre a realização do bem comum e sua origem metafísica.

A noção de substância ainda se mostra relevante ao se abordar a questão dos fundamentos últimos do mundo: afirmando o geral, supera-se a contingência, aproximando-se do divino. Tratando do divino, Aristóteles chega até a ideia do Motor Imóvel, que não se confunde com o Deus criador cristão. Verificando que todos os seres estão submetidos ao princípio do movimento, Aristóteles chega à conclusão de que tudo o que se move é movido por algo, exceção feita ao princípio único, um primeiro movimento que não está sujeito, em si, ao movimento:

Com efeito, o princípio e o primeiro dos seres é imóvel tanto em si mesmo quanto acidentalmente, mas produz o movimento primeiro eterno e único. E, posto que todo movido é, necessariamente, movido por algo, o primeiro motor é necessariamente imóvel em si, e o movimento eterno tem de ser produzido por algo eterno, e o movimento único por algo uno¹⁰.

O divino é imutável e não necessita de mudança. É, nas palavras de Milovic, “a identidade entre a potência e o ato, entre a matéria e a forma, é o pensamento do próprio pensamento”¹¹, acrescentando o filósofo sérvio que:

¹⁰ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006, 1072a.

¹¹MILOVIC, 2017, p. 23.

[...] [No] que se refere ao pensamento mesmo e à possibilidade de sua tematização [...] [, para] Aristóteles, já em sua *Metafísica*[,] [...] a percepção desse tipo de possibilidade pertence tão-somente ao poder de uma divindade. De fato, a mente divina pensa a si mesma e o seu pensamento é o pensamento sobre o pensamento. A época moderna irá delegar essa possibilidade à própria filosofia. Aristóteles, por outro lado, nem ao menos considera a mínima possibilidade de filosoficamente discutir um caso como este¹².

A metafísica é, então, subdividida em duas partes (teologia e ontologia), preservando-se a primazia do teórico sobre o prático. Relacionar o teórico e o prático, no entanto, fornece uma boa pista para que se possa distinguir o homem aristotélico do sujeito moderno kantiano. Isso porque, como se verá, entre os gregos, o pensamento teórico investiga a ordem do mundo e descobre suas verdades de maneira contemplativa, já que tal ordem é pré-dada; os modernos, por sua vez, passam a se interessar pelo papel constitutivo da razão prática para o pensamento teórico.

A natureza, na visão de Aristóteles, representa apenas um gênero particular da realidade, e seu estudo, a física, seria apenas uma parte da filosofia, mas não a “filosofia primeira” (que se ocupa da investigação das fundamentações da física mesma, sendo, por tal razão, metafísica). A filosofia teórica examina ordem do *logos*, que, recorda Milovic, possui duplice caráter, significando tanto a ordem do mundo como, por meio do conhecimento, a modalidade na qual essa ordem aparece¹³. A ordem do *logos* é uma ordem pré-determinada e seu exame, por conseguinte, não faz senão descobrir e indicar a verdade, os fundamentos e causas de tudo o que existe. Daí deflui que, na tradição grega, não há falar-se em criatividade da teoria, pois a filosofia teórica se mantém como *vita contemplativa*.

A filosofia prática (que, como já se registrou, não é encarada como a essência da filosofia), contrapondo-se à filosofia teórica, se detém na investigação do que é transitório, o mundo humano. A prática é definida pelo mundo em mudança, e a mutabilidade, que impede a formação de um pensamento silogístico, é considerada

¹²MILOVIC, 2017, p. 31.

¹³*Ibidem*, p. 24-25.

um sinal de imperfeição. A perfeição do mundo só poderia ser atingida pela realização de seu *télos*. Noutras palavras, tudo o que existe deve cumprir seu propósito interior. Os sofistas são criticados por Platão e Aristóteles justamente por deslocarem o interesse da filosofia em direção ao homem.

Na Modernidade, há uma mudança de perspectiva: enquanto a filosofia grega investiga o mundo objetivo por meio da contemplação, a articulação da teoria no contexto moderno se dá pela afirmação da autoridade do nosso próprio pensamento, que, em lugar de procurar respostas por meio da metafísica da objetividade, procura certezas dentro de sua própria estrutura¹⁴, ou, mais ainda, a teoria reconhece o conhecer como ato reflexivo que inclui a própria subjetividade¹⁵, de maneira constitutiva.

Se já se teve a oportunidade de relacionar a filosofia teórica, metafísica, e o bem comum — como consequência política da questão filosófica da primazia do geral —, aproxime-se do bem comum, agora, a estrutura do prático. Distinguem-se, na estrutura da filosofia prática aristotélica, a economia, a ética e a política:

Economia, como a palavra fala[,] é o *nomos*, administração da casa. Está no âmbito do privado. Nunca chega a determinar o espaço público. Por que, então, o nosso mundo ficou tão econômico, determinando a globalização? [...] Ética, para voltar à elaboração do público, representa o ensinamento das virtudes individuais; política implica a realização dessas virtudes no nível da comunidade — a *polis*. A ética tem de tornar conscientes estes fins que a natureza pressupõe apenas como possibilidades. Consequentemente, a política pressupõe a ética. Somente a vida na *polis* representa a realização da natureza humana. Esta, por sua vez, é determinada pelo seu ser político. A política não pode existir sem a ética. Por outro lado, a *polis*, por assim dizer, torna possível a realização da vida moral. Ou seja, o homem desenvolve suas possibilidades apenas na *polis*, a qual estabelece as bases para o necessário processo de educação¹⁶.

¹⁴MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ujuí, RS: Unijuí, 2004, p. 11.

¹⁵*Idem*, 2017, p. 25.

¹⁶*Ibidem*, p. 26.

Ao se tratar da estrutura do prático, é importante frisar a distinção existente, no mundo grego, entre economia (*oikonomia*, a administração da casa), pertencente ao âmbito privado, e política, relacionada ao domínio público. Hannah Arendt registra, a esse respeito, que:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação humana cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”¹⁷.

Como se verá no decorrer deste trabalho, a Modernidade trará como consequência uma progressiva indistinção entre as esferas pública e privada, bem como fará surgir uma nova categoria, o social.

Os gregos, em suas condutas moral e prática, deveriam se orientar pela sabedoria. A conduta prática tem de visar à consecução de seu *télos*, e o conhecimento a este respeito se dá por meio da *phronesis* (prudência), a sabedoria prática. A prudência não se identifica com o conhecimento científico, considerando que questões referentes à conduta são passíveis de mudança. Milovic refere que “o mundo das ações práticas não é abençoado com a confiança do raciocínio silogístico, ao contrário do que acontece com a teoria”¹⁸. Noutras palavras, as ciências práticas:

operam no campo da contingência... elas são ‘científicas’ em um grau menor que as disciplinas teóricas. As conclusões tiradas a partir das bases deste campo não se seguem de premissas necessárias mas... somente de premissas plausíveis, prováveis, aceitáveis. Todas as ações trazem consigo um caráter contingente, e dificilmente quaisquer delas são determinadas pela necessidade...¹⁹

A prudência tampouco se identifica com a arte, já que o ato de criação visa a uma finalidade que dele próprio se distingue, enquanto o fazer tem por fim o próprio ato. Fazer o bem é, em si mesmo, o fim. Também é comum que se retome a discussão

¹⁷ARENDR, 2014, p. 29.

¹⁸MILOVIC, 2017, p. 26.

¹⁹HENNIS, W. *apud* MILOVIC, 2017, p. 32.

de Aristóteles sobre a felicidade, que se relaciona tanto com a conduta prática quanto com a contemplação filosófica: é que a felicidade, sendo o objetivo final da conduta humana, não é tida um meio para que se alcance fim diverso, e, sendo a felicidade ligada à contemplação filosófica, uma das peculiaridades que distinguem o homem, tem-se que somente ele pode alcançar a felicidade.

Ainda tratando da conduta prática, pode-se referir, também, que Aristóteles a associa aos hábitos, em sua “Ética a Nicômaco”. Isso num contexto de discussão sobre as virtudes, que não seriam geradas nem a favor, nem contra a natureza. A natureza somente nos capacitaria a desenvolvê-las, e o hábito viria a refinar essa capacidade²⁰.

Sobre as virtudes, convém referir brevemente o comentário de Hannah Arendt ao modo como os gregos conduziam a política: a *polis* se mostrava como o lugar da ação, como o espaço destinado aos cidadãos para que, por meio de grandes feitos, fizessem demonstração de suas virtudes²¹. Política, para os gregos, é, pois, ação. Admitido que era entre os “iguais” (*homoioi*), cada homem tinha constantemente que se distinguir dos demais, demonstrando, por suas façanhas, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*).

Michel Foucault retira do diálogo de *Górgias*, de Platão, algumas afirmações de Cálicles que indicam a pretensão de todo aquele quer governar a cidade, governar os outros:

[...] não se deve agir como um escravo, porque são os escravos que sofrem a injustiça sem poder se defender (está em 483b). 483c: deve-se pertencer aos fortes, aos mais capazes, aos que são *dynatoi pléon ékhein* (capazes de ter mais que os outros). É preciso procurar prevalecer sobre os *hoi polloí*, os mais numerosos (em 483d); é preciso estar entre os *dynatóteroi* (os que são mais poderosos que os outros). 483E: é preciso que o mais forte (*krefítton*) comande o menos forte, o mais fraco (*hétton*), é preciso fazer parte dos *béktistoi*, dos melhores. Ora, tudo isso são formulações mais banais, que podemos encontrar em qualquer grego, contanto que pertença à categoria

²⁰MILOVIC, 2017, p. 31.

²¹ARENDR, 2014, *passim*.

dos cidadãos de pleno direito e que pertença também à classe daqueles que, por seu estatuto, por sua riqueza, têm a pretensão de governar a cidade.²²

Trata-se de se dirigir aos *hoi polloí* e persuadi-los, e, tendo feito sua palavra prevalecer e obtido o apoio dos numerosos, superar os rivais. A retórica é utilizada como prática de discurso que, em conflito com a estrutura igualitária e democrática, é jogada com três categorias de personagens — os numerosos (*hoi polloí*) que é preciso convencer, os rivais sobre os quais é preciso prevalecer, e aquele que quer se tornar o primeiro e utiliza a retórica²³.

Existem, segundo ensina Foucault, diferentes categorias de autoridade política entre os cidadãos atenienses. Não se trata de uma repartição legal, mas efetiva, do exercício do poder no interior do conjunto constituído pelos cidadãos de pleno direito (não estão incluídos, então, aqueles que não possuíam direitos por sua condição de escravo ou meteco, estrangeiro). Há três categorias. *Tôn mèn adynáton*: do lado dos que são *adynáton*, “impotentes”, aqueles que não têm a capacidade de poder fazer algo, por si mesmos ou por suas riquezas, para a cidade (não têm sequer como comprar um armamento para participar da guerra, e não são aqueles que fazem as riquezas ingressarem nas cidades, tornando-a próspera). A segunda categoria abrange os *dynámenoi* e os *khrestoí*. Os *dynámenoi*, os que podem alguma coisa, são aqueles cujo nascimento, estatuto e riqueza propiciam meios de exercer o poder, enquanto os *khrestoí*, pessoas de bem, são pessoas moralmente estimáveis, mas o termo também é empregado para designar a elite. Há, nessa segunda categoria de cidadãos que pertencem às pessoas de bem, aos poderosos, os *sophoí* (sábios), esses *sigôsin kai ou speúdosin eis tà prágmata*, que, por sua sabedoria, se calam e não se ocupam de *tà pragmata*, dos negócios da cidade, da política. A terceira categoria de cidadãos também é formada por ricos e poderosos, pessoas de bem, mas, ao contrário dos sábios, esses *logíon te khroménon te têi pólei*, esses se ocupam da política e da razão. Representam a autoridade política por manejarem tanto o *lógos* (ou seja, não se calam, falam) quanto a *pólis* (ocupam-se dos negócios da cidade).

²²FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros* : curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a, p. 333-334.

²³FOUCAULT, 2010a, p. 335.

Estes controlam a cidade, governam os outros, não suportam que lhes façam concorrência e tentam excluir os que lhes fazem sombra²⁴.

Foucault refere algo que considera ser algo que está para além do estatuto de cidadão, uma espécie de palavra mais alta, diferente do exercício puto e simples do poder — a *parresía*²⁵, uma palavra que se exercerá no âmbito da cidade, em condições não tirânicas, dando liberdade a outras palavras, aos que têm de obedecer, na medida que a obediência só se dará na medida em que forem persuadidos, convencidos, com todas as possíveis consequências desse jogo agonístico. É possível, diz o filósofo francês, que a palavra que você pronuncia não persuada e que a multidão se volte contra você, ou ainda que a palavra dos outros, à qual você cede lugar ao lado da sua, prevaleça sobre a sua. O campo próprio da *parresía* consiste não em dobrar os outros à sua vontade, mas manejar o *lógos* e a *pólis* de modo que aquele (no sentido de palavra verdadeira, sensata, que só vencerá graças ao peso da sua verdade e da eficiência de sua persuasão) aja no âmbito desta. Trata-se de algo que nem o poder tirânico nem o simples estatuto de cidadão podem proporcionar.

Hannah Arendt deixa assinalado que aquilo que Aristóteles denominava *bios politikos* era constituído pela ação (*práxis*) e pelo discurso (*lexis*)²⁶. Já se falou sobre o discurso, em suas formas retórica e parresiástica. Volva-se à ação, uma das três atividades humanas fundamentais, a seguir referidas, que compunham o que a autora alemã denominava *vita activa*:

O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida.

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a

²⁴FOUCAULT, 2010a, p. 95.

²⁵*Ibidem*, p. 97-98.

²⁶ARENDDT, 2014, p. 30.

transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*].

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição — não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda vida política. [...] A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá²⁷.

Acaso se tenha em conta a tripartição da *vita activa*, tem-se que política é essencialmente conduta prática, e não produção. Daí possivelmente a sugestão de Milovic, considerando as consequências da posterior caracterização do homem como *homo faber* e o desenvolvimento tecnológico que marca Modernidade, de que talvez se deva insistir na distinção entre conduta prática e produção²⁸.

O emprego aristotélico do termo *bios politikos*, na lição de Hannah Arendt, aponta para o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *práxis*. Refere a autora que nem o trabalho nem a obra eram considerados dignos de constituir um *bios*, um modo qualificado de vida, caracteristicamente humano, distinto da *zoé*, o simples fato de viver, existir, visto que serviam à produção do que era necessário ou útil à satisfação das necessidades humanas vitais²⁹.

A conduta prática, de acordo com a perspectiva moderna, não deve mais se guiar pela *phronesis*, já que a sabedoria prática, a prudência, acarreta certa atenuação da fundamentação, pois se contenta em extrair suas orientações da “já existente vida comum e sua compreensão imediata”³⁰. E, como já se deixou entrever, a Modernidade viu na teoria da reflexão um substituto da ontologia para buscar as respostas às questões da fundamentação da existência.

²⁷ARENDDT, 2014, p. 9-10.

²⁸MILOVIC, 2017, p. 28 *et seq.*

²⁹ARENDDT, 2014, p. 16.

³⁰MILOVIC, *op. cit.*, p. 32.

Miroslav Milovic assim sintetiza alguns dos aspectos mais marcantes da tradição grega:

Pode-nos até atrair a leitura política no sentido do bem comum. Pode-nos atrair a dimensão ética da política também. Pode-nos atrair a leitura aristotélica de que a vida é ação e não produção. Talvez sejam as mais bonitas palavras gregas. Mas a elaboração grega, platônica e aristotélica cria uma herança dramática. Hierarquia do mundo, hierarquia do conhecimento, exclusão social, exclusão da autenticidade... São alguns momentos dessa dramática. Mesmo chegando até a discussão sobre a liberdade e igualdade na Política, Aristóteles não vai problematizar a própria posição. Igualdade não para todos, mas somente para aqueles que são iguais entre si. Para aqueles que deliberam e assim determinam o espaço público. A política grega parece, sim, um clube elitista masculino. O resto da população fica silenciado. (...) Vamos ver quando este modelo mudou. (...) Uma das primeiras referências é o cristianismo³¹.

Este trabalho prosseguirá seguindo a sugestão do filósofo sérvio, analisando a política no contexto cristão.

1.1.2. Tradição cristã

Enquanto a razão, para os gregos, se mostra como o único caminho seguro para que não se deixem seduzir pelo caminho das aparências, vê-se, com o pensamento cristão, o estabelecimento dos limites da razão. A doutrina platônica se avizinha da cristã, na visão de Agostinho de Hipona, porque aquela ensina que “o verdadeiro e soberano bem é Deus mesmo”, de modo que, à pergunta sobre o que seria mais nobre do que a mente dotada de sabedoria, responder-se-ia “nada existe, exceto Deus”³².

Segundo nos conta Miroslav Milovic, Hannah Arendt teria se encantado com as palavras de Agostinho segundo as quais o homem foi criado para que o Novo pudesse surgir no mundo³³. Não se trata propriamente do novo político, mas de uma comunhão com Cristo. De toda forma, a substituição da razão pela fé denota, para Milovic, uma

³¹MILOVIC, 2017, p. 33.

³²*Ibidem*, p. 34.

³³*Ibidem*, p. 34.

inspiração metafísica da política. A questão sobre a justiça que teve início com Platão também toma, no cristianismo, novos rumos: refere-se a uma relação que se tem com o divino, devolvendo-lhe o amor dado na criação.

Na era cristã, passa-se a discutir qual haveria de ser a relação entre Igreja e Estado. Dante assumia que, de algum modo, o príncipe romano não deveria escapar à submissão ao pontífice romano, da mesma maneira que há certa hierarquia entre a felicidade mortal e a felicidade imortal. Marsílio de Pádua, por sua vez, na visão de Milovic, é alguém que vai anunciar a aparição da Modernidade, por ter sido o primeiro a questionar a origem metafísica da política — em pleno século XIV, ousou questionar o papel específico da Igreja Católica (ou o recebimento, pelo Papa, de um poder específico concedido por Cristo), afirmando que não é possível comprovar por meio da Sagrada Escritura que Pedro tenha sido Bispo de Roma, ou que sequer tenha lá vivido, desfazendo-se, assim, a linha que uniria Jesus, Pedro e o Papa.

Daí poder-se dizer, dando continuidade a essa linha de raciocínio, que:

Não existe uma fonte, uma inspiração religiosa ou metafísica, poderíamos dizer, para articular as questões do poder social e da política. A política ficou sem a metafísica. Isso é a ruptura com a tradição, que acontece neste livro de Marsílio de 1324. Ele não vai falar sobre a autonomia da política, como Maquiavel vai entender no início do século XVI. Nem vai falar sobre o príncipe ou de uma pessoa como a condição da integração social. Talvez neste ponto Marsílio supere Maquiavel. A fonte da política não é uma pessoa. A fonte dela é o povo. O povo está no início da política. Grande recado que se perdeu na história, infelizmente: “... legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos...”. [...] O povo é causa eficiente, o que faz a política[,] e a paz social, que a igreja só perturba, é a causa final. O imperador pode só representar o povo e a religião pode ser só uma das atividades dessa representação. Acima dessa legislação não há nenhuma outra autoridade, conclui Marsílio. Ou, “nenhum governante... tem a plenitude de poder... sem a autorização do legislador humano”. [...] Precisamos entender como os modernos vão entender o próprio fundamento humano³⁴.

³⁴MILOVIC, 2017, p. 38.

Thomas de Aquino, ao se indagar sobre quem teria de nos governar, procura por aquele que estaria apto a dar concretude ao fim último da associação humana. Assim, acaso o fim último do homem fosse a vida e saúde corporal, seria encargo do médico; se fosse a abundância de riquezas, do ecônomo; se fosse conhecer a verdade, a tarefa caberia a um professor... Mas, por fim, Thomas de Aquino chega à conclusão de que o fim último da multidão congregada não é senão viver segundo a virtude, pois os homens se congregam para que vivam bem, como não viveriam de modo isolado, e a boa vida só se tornaria possível com uma vida virtuosa³⁵. Aqui se evidencia um aspecto que distingue a tradição cristã da era moderna. Thomas de Aquino, em suas considerações, despreza a ideia de que a economia venha a determinar a política, e, na Modernidade, nota-se que é justamente a globalização da economia que passa a delinear-la.

1.2. Modernidade

A Modernidade, na visão de Milovic, é a questão da constituição da subjetividade, onde temos que procurar outra elaboração da relação entre a metafísica e a política³⁶.

Como visto, a Tradição grega é marcada por uma profunda valorização da teoria e da *vita contemplativa*. Já se teve oportunidade de dizer, também, que a Modernidade assinala uma contraposição à perspectiva tradicional, a começar pelo abandono da metafísica do mundo objetivo. O conhecimento a respeito do mundo já não resulta de sua contemplação, mas das certezas que se podem ser confirmadas por meio de nosso próprio pensamento.

René Descartes, que, para o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, inaugura o pensamento moderno, conduzido pela dúvida a respeito da existência própria, do mundo e de Deus, acabou por concluir que a única coisa de que podia ter plena certeza era do fato de que duvidava. O próprio pensamento, a partir daí, passaria a ser a fonte confiável de onde partiriam todas as demais certezas sobre o

³⁵MILOVIC, 2017, p. 39.

³⁶*Ibidem*, p. 22.

mundo. A máxima que decorre dessa argumentação é a célebre frase *Ego cogito, ergo sum* (frequentemente traduzida como “penso, logo existo”). Lê-se na Segunda Meditação cartesiana:

[...] persuadi-me de que não havia absolutamente nada no mundo, de que não havia nenhum céu, nenhuma terra, nenhum espírito, nenhum corpo; então não me persuadi também de que eu não existia? Decerto não, eu existia sem dúvida, se me persuadi ou se somente pensei algo. Mas há um não sei qual enganador muito potente e muito astuto, que emprega toda sua indústria em enganar-me sempre. Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. [...] é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito.³⁷

E se o mundo não passasse de projeções da mente, não fosse fruto de enganação? Descartes, nesse ponto, se socorre de algo que seria uma imagem a priori do pensamento, um Ser perfeito, imutável, ilimitado, que alicerçaria a realidade do mundo e do pensamento, fazendo-nos perceber eventuais equívocos, por ter inculcado em nós a ideia de perfeição. É o que se extrai de sua obra “Meditações metafísicas”. Na visão de Milovic, o desejo de Descartes de provar a existência de Deus não é seu argumento último, mas algo necessário para espantar as dúvidas a respeito de nossa possibilidade de conhecer. Deus, para Descartes, seria, assim, “antes uma necessidade epistemológica do que uma necessidade ontológica, e o argumento tem que assegurar a existência do mundo, caso contrário ficaremos apenas com a certeza sobre a própria existência”³⁸.

A afirmação da autoridade do nosso próprio pensamento nos autoriza, na perspectiva cartesiana, a fazer uma reconstrução científica do mundo. O título de uma de suas obras, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, torna evidente essa missão. A epistemologia, palavra que acompanha essas transformações pós-cartesianas de valorização das leis científicas,

³⁷DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015, p. 54.

³⁸MILOVIC, 2004, p. 43.

da física, tem, na visão de Milovic, a consequência dramática de redundar num quase-desaparecimento da filosofia no início da modernidade³⁹.

Diga-se, por oportuno, que Descartes apenas abre a perspectiva para a moderna metafísica da subjetividade, mas ainda não chega a afirmar o sujeito constitutivo. De toda forma, a exposição que se acabou de fazer indica que a teoria mudou, na passagem da Tradição para a Modernidade. A prática, nessa transição, também sofreu intensas transformações — e, aliás, adiantando algo que será explicitado mais adiante, com Kant, a filosofia se voltará justamente em direção do prático.

Na Tradição, já se disse, viam-se os pressupostos metafísicos da política, que é conduta prática, já que a apreensão filosófica a respeito do domínio do geral levava à afirmação, na conjuntura política, do bem comum. Ademais, na estrutura do prático, a ética era imprescindível para o arranjo político, já que na *pólis* deveriam se manifestar as virtudes no nível da comunidade.

Não é demais lembrar, aqui, que a estrutura aristotélica do prático se subdividia de modo a estremar o mundo privado e o mundo público: no privado se encerrava a economia; no público, encontravam-se a ética e a política. Pode-se acrescentar, no mundo público, a menção ao direito.

O mundo privado, econômico, coincidia com a esfera do lar (*oikia*), na qual os homens se agrupavam por terem sido a isso compelidos por suas necessidades e carências. “A força compulsiva”, ensina Hannah Arendt, “era a própria vida — os penates, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, ‘os deuses que nos fazem viver e alimentar nosso corpo’ —, que, para sua manutenção e sobrevivência individual, assim como a vida da espécie, requer a companhia dos outros”⁴⁰. A autora germânica continua, afirmando que eram tidas como óbvias as funções naturais atribuídas aos homens e às mulheres, cada uma delas sujeitas à mesma premência da vida: a manutenção individual era tarefa do homem, que, por meio de seu trabalho, fornecia

³⁹MILOVIC, 2017, p. 43.

⁴⁰ARENDR, 2014, p. 36-37.

o sustento; a sobrevivência da espécie, por meio do trabalho de parto, era a tarefa feminina. Conclui que a necessidade era a origem e o que guiava a comunidade natural, daí se podendo extrair a distinção entre a esfera do lar e o domínio da *pólis*, já que, neste, via-se que a vitória sobre as necessidades da vida no lar constituída a condição óbvia para que a *pólis* fosse considerada a esfera da liberdade.

Na Modernidade, nota-se uma impressionante mudança no que concerne à posição da economia na estrutura do prático. Antes, falava-se em *oikonomia*, a administração da casa, que era o recinto do privado. Houve, após, uma inserção da economia na esfera pública. Não é difícil constatar, hoje, a ingerência econômica sobre o campo político. A vida moderna é produto dessa transformação.

Hannah Arendt descreve esse processo ressaltando as diferenças entre o pensamento antigo e moderno quanto às questões que envolvem a economia e a política:

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado [...]. O que nos interessa nesse contexto é a extraordinária dificuldade com que [...] compreendemos a divisão decisiva entre os domínios público e privado, entre a esfera da *pólis* e a esfera do lar, da família, e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida, divisão essa na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma. Em nosso entendimento [moderno], a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional. O pensamento científico que corresponde a esse desdobramento já não é a ciência política, e sim a “economia nacional” ou a “economia social”, ou, ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de “administração doméstica coletiva”; [...] Assim, é-nos difícil compreender que, segundo o pensamento dos antigos sobre esses assuntos, o próprio termo “economia política” teria sido contraditório: pois o que fosse “econômico”, relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição.⁴¹

⁴¹ARENDR, 2014, p. 34.

Mas não foi apenas a economia que, no interior do prático, acabou por ficar disposta fora da esfera em que se encontrava. Como lembra Miroslav Milovic, a ética deixou, na Modernidade, de ser pressuposto da política. Ela já não mais nos aproxima do bem comum, mas se confina, cada vez mais, no âmbito do privado, das nossas convicções privadas⁴². Noutra oportunidade, Milovic já afirmara que “o pensamento político moderno, que se inaugura com Maquiavel, marca a distinção entre ética e política (...) [, pois] a separação entre ética e política pode ser considerada como o aspecto estrutural da modernidade”⁴³.

A privatividade moderna, que tem como função mais relevante abrigar o que é íntimo, denota algo diverso do que pensavam os gregos:

Hoje [...] não concordaríamos com os gregos que uma vida vivida na privatividade do que é “próprio ao indivíduo” (*idion*), fora do mundo do que é comum, é “idiota” por definição [...]. Na percepção dos antigos, o caráter privativo da privatividade, indicado pela própria palavra, era sumamente importante: indicava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada — um homem que, como o escravo, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio — não era inteiramente humano. Hoje não pensamos mais primeiramente em privação quando empregamos a palavra “privatividade”, e isso em parte se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo.⁴⁴

Como dito, dentro da estrutura aristotélica do prático, tinha-se, no âmbito público, a ética como o ensinamento das virtudes individuais, virtudes que haveriam de se realizar no nível da comunidade, da *pólis*, daí defluindo que a política, entre os gregos, pressupunha a ética. Das atividades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o *bios politikos*, a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), e, hoje, “embora nos tenhamos tornado excelentes na atividade do trabalho que realizamos, a nossa capacidade de ação e de discurso [e, pois, a nossa

⁴²MILOVIC, 2017, p. 45.

⁴³*Idem*, 2004, p. 72.

⁴⁴ARENDDT, 2014, p. 46-47.

capacidade política] perdeu muito de seu antigo caráter desde que a ascendência do domínio social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado”⁴⁵.

As modificações ocorridas no contexto prático, em especial no que concerne à economia, implicaram o surgimento de uma nova esfera, chamada de social, um novo espaço localizado entre o privado e o público. Nas palavras de Hannah Arendt, “a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação”, o que ela afirma considerando que “o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de um modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’”⁴⁶. Para a filósofa,

O aparecimento da sociedade — a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais — do interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis.⁴⁷

A saída da economia do mundo do privado e sua afirmação no domínio público, e com a conseqüente aparição do espaço social, é o que, para Milovic, marca o início histórico da Modernidade. O autor sérvio, todavia, afirma que o campo social fica visível para o pensamento, para a filosofia, a partir do jusnaturalismo e do idealismo alemão⁴⁸.

As doutrinas do jusnaturalismo foram elaboradas por Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, cujas diferenças de pensamento correspondem, na lição de Miroslav Milovic⁴⁹, às distinções havidas entre o Estado Absolutista, o Estado Liberal e o Estado Democrático, respectivamente.

⁴⁵ ARENDT, 2014, p. 60.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 34-35.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁸ MILOVIC, 2017, p. 44-45.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 47.

Thomas Hobbes acreditava que os homens são livres por natureza. A investigação, aqui, não tem por objeto a natureza como tal, mas a natureza humana. Essa investigação o conduz à ideia de liberdade e igualdade dos homens no estado de natureza. Essas circunstâncias, no entanto, acarretam, considerando a escassez das coisas, a chamada guerra de todos contra todos, *bellum omnia omnes*, já que cada um de nós, no estado natural, a tudo tem direito. A situação de violência que caracterizaria o estado de natureza fica marcada, também, pela sentença de Plauto popularizada por Hobbes *homo homini lupus*, o homem é o lobo do homem. Importa, visando à sobrevivência, à preservação contra a morte violenta, que todos renunciem à liberdade natural, aos seus direitos naturais, em favor de uma autoridade, dita soberana. Essa autoridade seria responsável por proporcionar a paz entre todos, bem como sua defesa. Nasce, aí, a ideia de contrato social.

Milovic ensina que o contrato, em Hobbes, representaria uma ruptura entre o direito natural e a lei civil, a natureza e o Estado, a moral e a política. As leis seriam a garantia da convivência social, daí defluindo que Hobbes, iniciando sua argumentação com pressupostos do jusnaturalismo, acaba por seguir uma tendência positivista. Uma questão interessante reside no fato de que a multidão, o povo, não tem papel propriamente constituinte: o povo apenas tem de se superar para se reunir numa só pessoa, o Estado, dotado do poder soberano de que lança mão a autoridade soberana. No início da discussão promovida por Hobbes está a liberdade e, em seu final, nossa segurança, que, em realidade, toma a forma das condições de nossa servidão. O filósofo sérvio acredita, ainda, na existência de um estado autoritário hobbesiano atual, os Estados Unidos da América, cuja autoridade teríamos que aceitar em nome de nossa preservação contra o terrorismo, e refere que a globalização é uma forma de colonização do mundo⁵⁰.

O lampejo inicial de Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau se relaciona com a ideia da liberdade no estado de natureza. Os dois últimos, todavia, se diferem do primeiro por buscarem uma formulação acerca de como preservar a liberdade natural, em lugar de abandoná-la.

⁵⁰MILOVIC, 2017, p. 48-49.

Locke considerava que a liberdade natural é acompanhada do direito da própria preservação. No estado de natureza, que não se caracteriza como o estado de guerra, já se tem, desde o nascimento, o direito à vida, à liberdade e à propriedade. Locke fundamenta sua crença na propriedade já no estado de natureza afirmando que Deus nos teria dado autoridade para apropriação e que a circunstância vital que nos obriga ao trabalho e a dispor de material para executá-lo teria fundado a propriedade privada. A pergunta que se coloca se refere ao porquê de se preferir abrir mão da liberdade, em favor de uma organização civil. Responde-se à pergunta referindo que a liberdade não é encarada apenas como um pressuposto natural, mas há de ser plenamente realizada. Milovic esclarece que:

No estado de natureza faltam muitas condições para este objetivo. Falta, por exemplo, uma lei estabelecida[,] (...) um juiz, uma decisão objetiva, porque neste estado cada um “é juiz e executor da lei de natureza”[,] (...) “(...) [um] poder que apoie e sustente a sentença quando justa, dando-lhe a devida execução”. São estes os motivos para pensar a ideia do Estado, baseado de novo no contrato. Só [que] Locke, neste processo, não vê nenhuma ruptura, como Hobbes. O Estado é a continuação da nossa natureza.⁵¹

O contrato não estabelece, aqui, nenhuma autoridade, como na formulação hobbesiana do estado absolutista. A garantia dos direitos naturais, da liberdade, advém das leis civis. Locke admite, em não sendo garantida a preservação social, que é lícita a desobediência civil, o direito de resistência. Isso porque, como dito, o direito de preservação já era assegurado no próprio direito natural. Quanto ao ponto, “Bobbio elabora a ideia do Estado do Direito em Locke[:] ‘O estado no qual o direito de resistência não é mais um direito natural não protegido, mas um direito positivo protegido, chama-se geralmente ‘estado de direito’. Estado torna-se, assim, a natureza institucionalizada”⁵².

Milovic elucida as principais noções que moldam o pensamento de John Locke:

Então, os direitos naturais da preservação da vida e da propriedade, o contrato, no sentido do consenso que funda o Estado, o poder não autoritário, mas limitado[,] e o direito de resistência são os pontos principais do

⁵¹MILOVIC, 2017, p. 50.

⁵²*Ibidem*, p. 51-52.

argumento de Locke. Ou, com outras palavras, (...) da elaboração do estado liberal.⁵³

Diz-se, com precisão, “Estado Liberal”, e não “Estado Democrático”: é que John Locke ainda não chega até uma teoria democrática, já que, sendo a extensão do trabalho a medida da propriedade e sendo a propriedade a medida da participação política, os direitos políticos, em vez de refletirem o conceito de igualdade política, se dirigem somente aos proprietários de terras.

Trata-se de uma perspectiva diferente daquela que norteava os gregos, ao pretenderem que os participantes da *pólis* tivessem superado as necessidades naturais, já que, modernamente, a fundação do estado se relacionaria à proteção da propriedade:

A riqueza privada [...] [no mundo tradicional grego] tornou-se condição para admissão à vida pública não pelo fato do seu dono estar empenhado em acumulá-la, mas, ao contrário, porque garantia com razoável certeza que ele não teria de se dedicar a prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para a atividade pública. Obviamente, a vida pública somente era possível depois de atendidas as muito mais urgentes necessidades da vida. O meio de atendê-las era o trabalho e, portanto, a riqueza de uma pessoa era muitas vezes computada em termos do número de trabalhadores, isto é, de escravos, que ela possuía. Nesse contexto, a posse de propriedade significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre, livre para transcender a sua vida e ingressar no mundo que todos têm em comum. [...] a afirmação de Aristóteles — de que nenhum homem que tivesse de labutar para seu sustento podia ser um cidadão — era a mera afirmação de um fato, e não a expressão de um preconceito.⁵⁴

O pensamento de Jean-Jacques Rousseau parte da premissa de que a vida no estado natural é feliz, considerando que o homem primitivo vive, de maneira autossuficiente, de acordo com suas necessidades inatas, e que a civilização seria

⁵³MILOVIC, 2017, p. 52.

⁵⁴ARENDT, 2014, p. 79-80.

responsável pela degeneração das exigências morais da natureza humana, substituída pela cultura intelectual⁵⁵.

No estado natural, tem-se a igualdade, cujo desaparecimento é causado pela sociedade civil e pela introdução da propriedade. O homem no estado natural se caracterizaria por viver em si, pelo “amor de si”, que equilibra a tentativa de autopreservação com o sentimento de piedade, algo distinto do que Rousseau denominou “amor-próprio”, sentimento relativo nascido na sociedade, que levaria cada um a fazer mais caso de si do que dos demais, origem dos males que os homens se causam. Miroslav Milovic, tomando a ideia de que o selvagem vive em si mesmo, enquanto o homem sociável, fora de si, pergunta-se se hoje não seria a *internet* o exemplo do vazio do amor-próprio⁵⁶. Os homens em sociedade, com sua uniformidade artificial, podem esconder seu egoísmo por detrás da polidez e das regras de etiqueta, e as ciências e as artes podem funcionar como máscaras da vaidade e do orgulho⁵⁷. Em comentários que fez à obra de Rousseau, Marilena Chauí afirma que “o amor de si, constituindo a interioridade por excelência e a força expansiva da alma que identifica o indivíduo com seus semelhantes, é a ponte que liga o eu individual ao eu comum, a vontade particular à vontade geral”⁵⁸.

A renúncia aos direitos naturais, para Rousseau, se faria em prol de uma nova possibilidade de liberdade social. A liberdade civil é tida como a obediência a essa vontade geral, voltada ao interesse comum. Trata-se de algo distinto da vontade de todos, a soma das vontades individuais. É em nome da vontade geral — e não de uma autoridade — que se renuncia aos direitos naturais. Aqui se formula a soberania do povo, podendo-se falar na concepção do Estado Democrático. A passagem do estado natural para o estado civil é, aqui, uma ruptura. O contrato social — que não é a base da sociedade civil, mas algo que se faz necessário por causa dos males que a sociedade acarreta — substitui a igualdade natural por uma igualdade moral, a liberdade natural pela liberdade civil e a propriedade de tudo o que se possui. Como explica Miroslav Milovic a respeito do pensamento de Rousseau, “no estado natural

⁵⁵CHAUÍ, Marilena de Souza. *Rousseau – vida e obra*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social. Ensaio sobre a origem das línguas*. v. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 12. (Os Pensadores)

⁵⁶MILOVIC, 2017, p. 55-56.

⁵⁷CHAUÍ, 1999, p. 12.

⁵⁸*Ibidem*, p. 18.

somos livres porque não há leis. No estado civil somos livres porque obedecemos às leis que nós mesmos estamos criando”⁵⁹. Submetendo-se à vontade geral, o cidadão passa fazer parte de um corpo moral coletivo, de um todo maior. No Contrato Social, a lei, como ato da vontade geral, vincula todo o povo e dele tira sua legitimidade.

Quando se tratou do surgimento da esfera social como o marco histórico da passagem da Tradição para a Modernidade, disse-se que o social ficara visível para o pensamento filosófico a partir das leituras jusnaturalistas e do idealismo alemão.

Os autores jusnaturalistas partiam do pressuposto de que a liberdade já se encontra no estado de natureza. Rousseau procurou fundamentar sua ideia de Estado não apenas na garantia da vida ou da propriedade, como o fizeram Hobbes e Locke, mas na preservação da liberdade, coisa que já se possuía no estado natural. Pode-se, aqui, seguir a sugestão de Hegel, segundo quem a diferença entre a Tradição e a Modernidade repousaria na palavra liberdade⁶⁰. Immanuel Kant opõe-se à ideia jusnaturalista de que a liberdade já se encontraria no contexto natural.

Antes que se tematize a possibilidade da liberdade do homem nas visões de Kant e Hegel, note-se que Kant, em suas investigações sobre os fundamentos do mundo, analisa nossa própria capacidade de conhecer. Se a modernidade filosófica já poderia ser entrevista sob a ótica do *cogito* cartesiano, com Kant se torna evidente a perspectiva moderna segundo a qual todo o conhecimento se refere a um sujeito do conhecimento, de modo que os novos fundamentos se encontrem dentro do sujeito. Trata-se das condições de constituição do mundo, a perspectiva da metafísica da subjetividade, uma mudança de paradigma com relação à metafísica da objetividade grega.

Analisando a possibilidade de conhecer (para, em seguida, confrontar-se com David Hume):

[...] Kant distingue duas formas de conhecimento: o empírico ou *a posteriori*, e o puro ou *a priori*. O conhecimento empírico, como diz a própria expressão, reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. Quanto se diz,

⁵⁹MILOVIC, 2017, p. 57.

⁶⁰*Ibidem*, p. 46.

por exemplo, “a porta está aberta”, expressa-se um conhecimento que não pode ser desvinculado de uma impressão dos sentidos. O conhecimento puro ou *a priori*, ao contrário, não depende de nenhuma experiência sensível, distinguindo-se do empírico pela universalidade e necessidade. Tal é o caso da proposição “a linha reta é a distância mais curta entre dois pontos”. Nessa proposição nada se afirma a respeito de determinada linha reta, mas de qualquer linha reta (universalidade); por outro lado, não se declara que a linha reta é a mais curta em certas condições, mas em quaisquer condições (necessidade). A experiência sensível por si só — mostra Kant — jamais produz juízos necessários e universais, de tal forma que todas as vezes que se está diante de juízos desse tipo tem-se um conhecimento puro ou *a priori*. Ao lado da distinção entre *a posteriori* ou empírico, e *a priori* ou puro, impõe-se — segundo Kant — distinguir entre juízo analítico e juízo sintético. No primeiro, o predicado já está contido no sujeito, de tal forma que o juízo em questão consiste apenas em um processo de análise, através do qual se extrai do sujeito aquilo que já está contido nele. Para Kant, o juízo “os corpos são extensos” é desse tipo, pois o predicado “extensos” está contido implicitamente no sujeito “corpos”. Isso significa que não é possível pensar o conceito de corporeidade sem pensar, ao mesmo tempo, o conceito de extensão. Os juízos sintéticos, ao contrário, unem o conceito expresso pelo predicado ao conceito do sujeito, constituindo o único tipo de juízo que enriquece o conhecimento. A esse tipo pertence o juízo “todos os corpos se movimentam”.⁶¹

Para Hume, os juízos da lógica e da matemática são analíticos *a priori*, já que sua verificação independe tanto de critérios exteriores quanto da experiência, e os juízos da ciência natural, por sua vez, são sintéticos *a posteriori*, visto que demandam uma síntese específica no conhecimento, relacionando sujeito e objeto, e uma confirmação pelo contingente e pouco seguro caminho da experiência. À ideia de Hume de que tais juízos seriam nossa única orientação adequada do mundo, Kant contrapõe um questionamento a respeito de se seria possível seguir uma terceira alternativa (aplicável não apenas aos conhecimentos ligados à lógica, à matemática e às ciências naturais, mas também à moralidade), a dos chamados juízos sintéticos *a priori*: sintéticos por se referirem à relação entre sujeito e objeto, entre, por exemplo, o cientista e o mundo natural que o circunda; *a priori* porque o que se quer descobrir

⁶¹CHAUÍ, Marilena de Souza. *Kant – vida e obra*. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 7-8. (Os Pensadores)

é se o sujeito mesmo pode determinar o conhecimento sem o auxílio da natureza. São, esses, comentários do Prof. Dr. Miroslav Milovic, que considera, ainda, que:

Kant afirma o espírito moderno específico, a possibilidade, também epistemológica, do sujeito constitutivo. [...] Tanto a pergunta teórica (sobre a constituição da natureza) como a pergunta prática (sobre a constituição do mundo social) referem-se ao sujeito constitutivo. No contexto teórico, Kant considera que a ciência moderna — nos seus laboratórios, nos novos lugares do sujeito — já confirmou essa perspectiva. [...] Porém, já na primeira *Crítica*, Kant, ao afirmar a ciência, fala também sobre os seus limites. [...] coloca-se a pergunta sobre a liberdade. É possível a liberdade humana? É possível falar, no sentido teórico, sobre ela? [...] A pergunta sobre a liberdade é de ordem prática: trata da dimensão mais importante da nossa vida, na qual se fala sobre a liberdade.⁶²

O pensamento kantiano, buscando referências para a determinação da natureza e da liberdade, acaba por demarcar certos lindes da epistemologia, por um lado, e abrir uma nova perspectiva para a filosofia, por outro. O sujeito é a base para a determinação do teórico e do prático. A filosofia, afastando-se da esfera da teoria, passa a se ocupar da questão prática da liberdade, e, por via de consequência, da possível constituição de um novo mundo humano. Noutro trecho de sua obra “A comunidade da diferença”, Milovic — referindo o primado da razão prática de Kant — ressalta que “a liberdade [no pensamento kantiano] forma parte da teoria da razão e da subjetividade em geral, e não do estado de natureza e da individualidade. Autonomia prática significa que a razão, *a priori*, pode determinar o prático”⁶³. É digno de registro o fato de que, para Kant, a liberdade, a autonomia prática, se situa no interior da moralidade do sujeito.

Se a razão, para Immanuel Kant, é prática *a priori*, não pode ser, por conseguinte, prática na perspectiva histórica. O prático, para ele, está na moralidade. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, com outra perspectiva, acredita que o prático se relaciona com a história e o mundo social. A liberdade — que, também para Hegel, não se encontra no estado natural — não se encerra em nossa interioridade, ao

⁶²MILOVIC, 2004, p. 87-88.

⁶³*Ibidem*, p. 75.

contrário do que declara o pensamento kantiano, mas chega a determinar inclusive o Estado moderno.

Conta-nos Milovic que Hegel não consente com a manutenção, por parte de Kant, da diferença entre sujeito e objeto, pois, do seu ponto de vista, a razão haveria de mediar a realidade objetiva e social. Não se quer afirmar, com isso, que Hegel pretenda identificar o mundo humano com a natureza; ao revés, como ficará claro a seguir, o mundo humano assim se caracteriza justamente pela superação da natureza. Trata-se de uma unidade do aspecto universal do pensamento com o particularismo do mundo. O sentido da crítica dirigida à Kant está na ideia segundo a qual a posição que não inclui o sujeito como objeto de investigação deixa de afirmar a verdadeira perspectiva do sujeito: sua possibilidade de se realizar no mundo. A realização da razão no mundo haveria de se dar pela superação do particularismo da sociedade pelo universalismo do espírito, no processo histórico. Inspirado pela conexão kantiana entre a liberdade e o prático, Hegel tematiza a autoconsciência, que, em última instância, deveria ser a consciência da liberdade. A autoconsciência não é algo que se vê no estado de natureza e sob a ótica do — para Hegel, inexistente — direito natural, pois lá só se tem relação com as coisas, e não consigo próprio. O reconhecimento é uma noção importante ligada à autoconsciência: o *eu* só existe se for reconhecido⁶⁴.

Hegel, ao tentar desvendar o que distingue os seres humanos do mundo natural, compara-os com os animais, que não possuiriam autoconsciência, tampouco liberdade. A questão relativa aos desejos seria outro ponto de inflexão entre homem e natureza:

Um animal pode, por exemplo, satisfazer o seu desejo ao comer uma planta, porém depois de havê-la comido, certamente vai retornar à natureza, repetindo sempre o próprio desejo. O que caracteriza o animal é o que Hegel chama de a “má infinitude”. Consequentemente, temos de superar a natureza para realizar o mundo humano [...]. [...] Hegel vai afirmar que a satisfação dos desejos [pelo homem] não está ligada ao mundo objetivo, natural, mas ao mundo social, intersubjetivo [...]. [...] A partir daí, em vez de relacionar desejos e objetos, devemos relacionar desejos a outros desejos, ou melhor,

⁶⁴MILOVIC, 2004, *passim*.

a sujeitos, o que leva Hegel a anunciar que a condição de satisfação dos desejos é intersubjetiva [...].⁶⁵

Não se trata, ainda, da intersubjetividade habermasiana. A intersubjetividade é, aqui, aquela que se desenvolve assimetricamente no contexto da conhecida parábola hegeliana sobre senhores e escravos. A partir dessa parábola, Hegel formula o que, para ele, seria o verdadeiro conceito de trabalho, ligado à ideia, e não à natureza. É que os escravos, na visão do autor alemão, estão sujeitos a essa condição porque, temendo a morte e buscando a mera sobrevivência em lugar do reconhecimento, não pretendem adentrar no mundo caracteristicamente humano. A natureza não seria modificada se deles dependesse a mudança. Não precisariam, pois, de autoconsciência; antes, tendo a presença dos senhores como mediadora da relação entre o ser humano e a natureza, os escravos, longe de perseguirem seus próprios desejos, seguem a “ideia”, e o espírito aparece no mundo⁶⁶. É a mediação dos objetos pelo espiritual. O processo pelo qual se supera o natural e particular em favor da afirmação do geral é denominado história, o mundo estritamente humano. O trabalho, aqui, tem papel constitutivo do social, modificando o mundo da natureza até que se transforme no mundo humano.

O Direito que, na visão hegeliana, não é natural, mas um contexto social, deve seguir o seu fundo espiritual, o conceito, uma articulação conceitual do pensamento. Mesmo pretendendo a afirmação do geral, Hegel se distingue do pensamento tradicional por não postulá-lo de maneira pressuposta, mas justificá-lo. A primazia do geral deve ser corolário do conceito⁶⁷.

A história, segundo o pensamento hegeliano, acaba por realizar a ideia de reconhecimento. Se é certo que não há falar-se em reconhecimento entre senhores e escravos, a Revolução Francesa, sem embargo, afirmando os ideais de igualdade e liberdade, teria, para Hegel, realizado a razão no mundo, estabelecendo política e historicamente o reconhecimento do ser humano enquanto tal, não mais sob os pressupostos naturais. Nas palavras de Milovic, “[...] estamos chegando até a

⁶⁵MILOVIC, 2004, p. 14-15.

⁶⁶*Ibidem*, p. 15-16.

⁶⁷MILOVIC, 2017, p. 58 e 61.

Revolução Francesa e a decisão política do reconhecimento. [...] Hegel assim chega até a ideia de que o reconhecimento é o direito de ter direitos. Direito se confirma como a existência (*Dasein*) da vontade livre. [...] O reconhecimento é o exemplo da realização do espírito e não uma decisão contingente⁶⁸. Com a Revolução Francesa, haveria se dado a identificação entre o sujeito e o objeto, o reconhecimento do particular como geral e, com isso, o fim da história. Estaríamos fadados a somente repeti-la⁶⁹. Uma das mais importantes consequências deste pensamento é aquela segundo a qual, tendo a dinâmica social sido apontada como reveladora dos pressupostos políticos do mundo, o paradigma tradicional é substituído pela ideia de que, modernamente, é a política que está no fundo da metafísica, e não o contrário⁷⁰.

Esclarecendo que, na perspectiva hegeliana, o próprio social articula o âmbito metafísico, aparecendo como subjetividade constitutiva que está no fundo dos acontecimentos históricos, Milovic indica como essa subjetividade identifica o sujeito e objeto:

No início está o particular, qualquer indivíduo, por exemplo. Neste contexto ele ainda não desenvolveu todas as potencialidades. Vimos que só a história mostra o que é o ser humano e quais são as suas potencialidades. A verdade sobre o ser humano está só no final deste processo. O particular, como tal, ainda é abstrato. O desenvolvimento histórico é a concretização do abstrato individual. É o avanço da nossa vontade que supera o isolamento da razão. Hegel associa essa vontade livre com o pensamento criando assim a diferença entre os homens e os animais. O desenvolvimento do conceito é o mesmo. Iniciando com as particularidades, pensando a mediação delas pela reflexão e chegando assim até o concreto da razão. Em natureza temos [...] uma identidade dada [entre o particular e o geral]. No caso do ser humano[,] o particular ainda não é geral. Ele se realiza como geral. O contexto dessa realização é a história. [...] Conceito é essa unidade histórica e reflexiva entre o particular e o geral. A nossa consciência é a consciência sobre a liberdade, sobre a realização objetiva dela. ⁷¹

⁶⁸MILOVIC, 2017, p. 63.

⁶⁹*Idem*, 2004, *passim*.

⁷⁰*Idem*, 2017, p. 10.

⁷¹*Ibidem*, p. 64.

Se os sujeitos foram inventados por Kant, os sujeitos políticos o foram por Hegel. Miroslav Milovic elucida as diferenças de pensamento de Kant e Hegel por meio da comparação de seus respectivos posicionamentos quanto à estrutura do juízo:

A estrutura simples no juízo é a relação entre o sujeito gramatical e o predicado. O sujeito gramatical, nessa abordagem simplificada, refere-se às coisas particulares no mundo. Entretanto, para falar sobre o mundo, precisamos, segundo Kant, do aparelho categorial do sujeito. Ele determina as condições da predicação, determina tudo o que, no sentido universal, podemos dizer sobre as coisas no mundo. Em outras palavras, o sujeito kantiano ocupa ou, melhor dizendo, determina o lugar do predicado. [...] A imagem muda com a filosofia hegeliana. Nela, o sujeito histórico, o espírito, ocupa, podemos dizer, o lugar do sujeito gramatical. A história é a cena teatral em que se supera o particularismo do sujeito gramatical e se realizam as condições da sua própria generalidade, que são articuladas no predicado. A história é esse processo de se superar o particularismo e realizar a generalidade na história. Ao final da história, temos a identidade entre o sujeito gramatical e o predicado. Nesse momento final afirmar, por exemplo, que a “França é um Estado” não significaria confrontar um Estado particular com a idéia de Estado, mas dizer que a França realizou, com a Revolução Francesa, a idéia do Estado. Dizer “a França é um Estado” significaria, nesse sentido, identificar o particular e o universal. [...] o sujeito ocupa o lugar do sujeito gramatical e determina o desenvolvimento histórico, até realizar o espírito no mundo.⁷²

A afirmação do geral em detrimento do particular significava, em realidade, a dominação deste por aquele. Assim, o que deflui do pensamento hegeliano é que a história, consistindo nesse processo, é o palco da dominação e da colonização, e, diga-se, da dominação europeia. A razão que Hegel crê ter sido realizada na Revolução Francesa, alusiva à subjetividade moderna, corresponde à racionalidade da Europa: não por outra razão, Hegel chega a defender a colonização de povos africanos, que, por desconhecerem o espírito, deveriam superar o nível natural, concreto e sem história em que se encontravam pela atuação mediadora dos europeus.

⁷²MILOVIC, 2004, p. 89-90.

Com isso, tem-se que o atual mundo global é uma decorrência daquilo que, para Hegel, retrata a consumação do projeto moderno, a dominação do particular pelo geral. A proposta apresentada no início deste capítulo indicava a necessidade de que se entendesse a Modernidade, as causas e consequências dessa mudança paradigmática que implicou no atual mundo globalizado, que tem como uma de suas expressões destacadas a emergência da possibilidade de interligação em escala mundial propiciada pela *internet*. Tratou-se, até o momento, em maior medida, das causas dessa mudança de paradigma. Impende, agora, pensar acerca de suas consequências, seguindo, novamente, a sugestão de Milovic:

O mundo atual, o mundo global, é um delírio hegeliano. [...] O mundo global poderia também ser tematizado como produto, ou melhor, como consequência da modernidade. Por isso a nossa questão sobre Hegel e a globalização poderia ser colocada como a questão da relação entre Hegel e a modernidade [...]. A dominação e a colonização do mundo são, portanto, as últimas palavras da modernidade, e por isso temos de nos perguntar qual é o preço a pagar para sermos modernos e entrarmos no mundo global⁷³.

É o que se procurará fazer nas próximas páginas, por meio da investigação das críticas que se fazem ao projeto moderno e de seus efeitos biopolíticos.

⁷³MILOVIC, 2004, p. 11-20.

2. BIOPOLÍTICA: do governo da massa ao governo da multidão

No capítulo anterior, fizeram-se algumas considerações acerca da oposição que se poderia propor entre a Tradição e a Modernidade. O caminho que vai de Descartes a Hegel se inicia com a afirmação do nosso próprio pensamento (e a investigação do mundo não mais como uma questão filosófica, mas científica), passando pelo reconhecimento de que a subjetividade é constitutiva do mundo (de modo a se poder obter um conhecimento universal que parte do próprio sujeito, sem que se recorra a experiências empíricas) e de que há um espaço fora da teoria destinado à filosofia — a questão da liberdade —, findando com a declaração de que a liberdade já se realizou no mundo, politicamente, e com a enunciação da possibilidade de história no contexto social.

Uma das leituras possíveis indica a viabilidade de que a oposição entre os mundos tradicional e moderno se dê com apoio na recente experiência da subjetividade e na emergência do domínio social.

Essa é uma das premissas fundamentais desta pesquisa, já que, diante de algumas das alarmantes consequências do projeto moderno, que atualmente se manifestam inclusive nas redes de comunicação (e que serão objeto de estudo no próximo capítulo), buscar-se-á identificar um possível “sujeito” que, valendo-se de sua potência, poderá trazer o novo para o mundo e para a história, eventualmente se utilizando do (ou até mesmo se contrapondo ao) direito.

Já se teve a oportunidade de dizer que os gregos, ao utilizarem a expressão *Υποκείμενον*, que foi traduzida, em latim, como *subiectum*, não se referiam à experiência da subjetividade; o pensamento a respeito do mundo não era tal que incluísse o sujeito e admitisse a criatividade teórica: a ordem do *logos*, já se disse, era pré-dada, e seu exame não fazia nada além de revelar a verdade, apontando os fundamentos de tudo o que existe. O termo *Υποκείμενον* designava, no contexto da definição de substância, o que se poderia chamar de substrato material, de coisa subjacente.

O que se quer deixar assinalado com a presente pesquisa é o fato de há uma espécie de fratura naquilo que, modernamente, se chama “sujeito”: um dos sentidos do termo remete à constituição da subjetividade; outro sentido, à sua sujeição. Numa outra formulação, pode-se dizer que o sujeito constitui e é constituído pela história. Nas palavras de Michel Foucault, o sujeito e as formas de conhecimento não são dados prévios e definitivamente, sendo equivocada a suposição de que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado; o sujeito, ao contrário, se constitui no interior mesmo da história, e é a cada instante fundado e refundado pela história⁷⁴.

A história passou a ter relevância filosófica a partir do pensamento hegeliano. Ela se desenrola com apoio no trabalho que segue a ideia, superando o natural para produzir o mundo puramente humano, no qual se manifestaria a liberdade do homem em si mesmo considerado.

Karl Marx enaltece percepção de Hegel acerca da importância do trabalho humano, dele discordando, todavia, no que concerne à afirmação da concretização de nossa liberdade e de nossa emancipação política, que teria ocorrido por meio da Revolução Francesa. A Revolução Francesa, em seu entendimento, não revolucionou a fonte de todas as alienações, a economia⁷⁵, e, diante disso, Marx enxerga os limites da emancipação política, e, mais ainda, denuncia um profundo conflito da Modernidade, que diz com a relação entre capital e trabalho, conflito que não leva à nossa afirmação.

Embora seja um materialista que considera que não se deve colocar o “espírito” no lugar do homem individual real, Marx carrega certa herança do idealismo, no que se refere à ideia do sujeito constitutivo, das condições de constituição do mundo: o homem é resultado do seu próprio trabalho. Tratando do tema, Milovic esclarece que, na visão de Marx:

O ser humano não é só um ser natural, ele é o ser natural humano, é algo mais do que a mera natureza; ele é o ser genérico. O único problema é que esta criação ainda não se realizou; pelo contrário, o trabalho do ser humano

⁷⁴FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1996 (1973).

⁷⁵MILOVIC, 2004, p. 27.

foi até agora a condição da alienação, não a condição da criação e da afirmação. [...] a estrutura da manufatura mostra, por um lado, as condições da produção social, e, por outro, as condições da apropriação privada, o que significa que a alienação está dentro do próprio trabalho, gerando a impossibilidade de o ser humano realizar sua criatividade. Por conseguinte, superar as condições da propriedade privada significa, para Marx, a possibilidade de afirmar as novas formas do social e, nesse sentido, a revolução aparece como a superação da propriedade privada e das formas burguesas da economia.⁷⁶

A conclusão a que Marx chega é de que o sujeito constituinte universal capaz de mudar o mundo e a história, ao transformar suas próprias condições, é um sujeito histórico concreto: a classe operária.⁷⁷

Hoje em dia, com mudanças de paradigma relacionadas à forma hegemônica de produção, pouco se fala na mobilização da classe operária como exercício de um contrapoder efetivamente transformador. Acerca dessa mudança, fala-nos Antonio Negri que:

Nos séculos XIX e XX, o trabalho industrial era hegemônico [no sentido de dominante, uma tendência capaz de exercer um poder de transformação sobre as outras formas de produção] na economia global, embora permanecesse minoritário em termos quantitativos frente a outras formas de produção, como a agricultura. [...] Nas últimas décadas do século XX, o trabalho industrial perdeu sua hegemonia, surgindo em seu lugar [como tendência] o “trabalho imaterial”, ou seja, trabalho que cria produtos imateriais, como o conhecimento, a informação, a comunicação, uma relação ou uma reação emocional.⁷⁸

Pode-se pensar, diante disso, num novo sujeito constituinte universal? Um desafio a ser levado em consideração ao tentar responder essa questão é o fato de que “o poder do capitalismo pode ser claramente visto na assimilação das alternativas”⁷⁹...

⁷⁶MILOVIC, 2004, p. 29.

⁷⁷*Idem*, 2017, p. 75.

⁷⁸HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Multidão*. 4. ed. Rio de Janeiro, Record, 2014, p. 148-149.

⁷⁹MILOVIC, 2004, p. 80.

Marx se referia às forças produtivas e às relações de produção como sendo, aquelas, a representação da relação entre o ser humano e a natureza, e, estas, as relações entre os homens, tendo o capitalismo instaurado certa mudança na primeira destas relações, antes concreta, que passa a ser mediada de maneira cada vez mais intensa pela técnica e tecnologias modernas, bem como pelas próprias relações entre os homens⁸⁰. O que dizer quando vemos, hodiernamente, que o trabalho vem ganhado características imateriais, e as relações humanas vem sendo mediadas pela ciência e tecnologia? Como a economia se apropria desse fato? Como se argumentará adiante, a inclusão da economia no domínio público levou à emergência de uma tecnologia de poder baseada na inclusão da vida humana em cálculos governamentais, e a regulação, vigilância e controle da vida dos indivíduos, bem como a apropriação de seus saberes, passa a se dar através de mecanismos cada dia mais aprimorados — a *internet*, talvez, um dos mais poderosos mecanismos.

Talvez o recado marxista mais importante (e que certamente remanesce até os dias atuais) se encontre em sua tese XI sobre Feuerbach: “Os filósofos não fizeram mais que *interpretar* o mundo de forma diferente; trata-se porém de *modificá-lo*”⁸¹.

Mais ainda, a produção do sujeito e a modificação, por parte dele, das próprias circunstâncias, por meio de uma prática transformadora, parecem ser fatores que se retroalimentam, como se vê na tese III sobre Feuerbach:

A teoria materialista de que os homens são produto das circunstâncias e da educação e de que, portanto, homens modificados são produto de circunstâncias diferentes e de educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens [...]. A coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como *prática transformadora*.⁸²

Como entender aquilo que acima se disse sobre a inclusão da vida humana na política? E como entender o papel da *internet* nesse contexto? É o que se tentará esclarecer a seguir. Retomem-se, para isso, algumas das distinções que se podem

⁸⁰MILOVIC, 2004, p. 30.

⁸¹ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Textos*. v. I. São Paulo: Edições Sociais, 1977, p. 120.

⁸²*Ibidem*, p. 118-119.

observar entre o mundo tradicional grego e o mundo moderno, até que se chegue nas ideias de sociedade disciplinar e biopolítica. Ver-se-á qual foi a contribuição das práticas jurídicas em processos de sujeição dos indivíduos, para que, no capítulo seguinte, analise-se se alguns institutos jurídicos poderiam articular a potência dos sujeitos.

2.1. A oposição grega entre *política* e *oikonomia* e o surgimento do social na era moderna

Os gregos, ensina Giorgio Agamben⁸³, não utilizavam um termo único para designar "vida": enquanto *zoé* denotava o simples fato de viver comum a todos os seres vivos, a mera vida natural, o termo *bíos* se referia a uma forma de viver própria de um indivíduo ou grupo, uma vida qualificada (politicamente, por exemplo).

A vida qualificada politicamente, aquela vivida na *pólis*. Existência política e *oikia* confrontavam-se com apoio nas noções gregas de liberdade e igualdade, demais da noção de individualidade. Entre os gregos, o pertencimento aos poucos *homoioi*, iguais, significava, a um só tempo, ser admitido entre pares e abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, já que cada homem deveria se distinguir dos demais e demonstrar que era insubstituível. A *pólis* era o lugar da *ação*⁸⁴.

Agamben afirma que “a simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita [já que esfera reservada à *bíos*] e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, no âmbito do *oĩkos* [ou seja, o âmbito do lar]”⁸⁵.

Como já se disse, o traço distintivo da esfera do lar era o fato de que os homens eram compelidos a ali viverem juntos em razão das necessidades e carências da própria vida, que, para sua manutenção, considerando-se tanto a sobrevivência individual como a vida da espécie, requer a companhia dos outros.

⁸³AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer* : o poder soberano e a via nua I. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

⁸⁴ARENDDT, 2014, *passim*.

⁸⁵AGAMBEN, *op. cit.*, p. 10.

Já a "vida boa", a vida do cidadão, era reputada mais nobre que a vida ordinária, possuindo qualidade inteiramente diferente, posto que, tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, libertando-se do trabalho e da obra e dominando as necessidades vitais, deixava de se limitar ao processo biológico. Daí dizer-se que “nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o mundo político [...]”⁸⁶.

Hannah Arendt⁸⁷ afirma que os domínios da família e da política existiram, pelo menos a partir do surgimento da antiga cidade-Estado, como entidades diferentes e apartadas, a eles correspondendo a distinção entre as esferas privada e pública da vida.

Com apoio na distinção grega entre *zoé* e *bíos*, pode-se dizer que a vida natural e a vida política vão se ligar, respectivamente, a um dos elementos dos seguintes pares de oposição: privado ou público, *oîkos* ou *pólis*, *oikonomia* (a administração do lar) ou *política*.

Verifica-se, na modernidade, a ocorrência de uma grande transformação dessa perspectiva. As categorias do privado e do público, sua distinção foi progressivamente se esfumando como efeito do processo civilizador a ponto de entrarem hoje numa zona de indiscernibilidade: o social, cuja ascensão correspondeu à distensão do antagonismo ação-comportamento. Hannah Arendt revelou e resumiu a oposição nos termos seguintes: “ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária”⁸⁸.

Arendt faz registrar que o advento da sociedade se deu com a admissão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos

⁸⁶ARENDT, 2014, p. 45.

⁸⁷*Ibidem*.

⁸⁸*Ibidem*, p. 50.

organizacionais no domínio público, turvando a antiga fronteira entre o privado e o político⁸⁹.

Na modernidade, a vida natural passa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal, passa a ocupar progressivamente o centro da cena política. Foucault sintetiza essa mudança, ao afirmar que “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão”⁹⁰.

Trata-se, aqui, da inclusão da *zoé* na esfera pública, política. Falar sobre a admissão da *oikonomia* no domínio público é falar sobre o desenvolvimento do domínio social, por meio do qual o próprio processo da vida, do homem como mero exemplar da espécie humana, foi canalizado para o domínio público. Agamben traduz a importância de se estudar este acontecimento, ao afirmar que “o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o *evento decisivo* da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”⁹¹.

Chega-se, aqui, ao que Foucault denominou “biopolítica”, o fenômeno da assunção da vida pelo poder, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico. Para explicá-lo, o filósofo francês realiza, em diversas obras, um estudo sobre como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais, e como essa relação pode criar novas formas de sujeito, de sujeição.

2.2. Regimes de verificação e estruturas de poder e governo

Parte desses estudos será aqui retomada, a fim de que, vendo como se sucederam os regimes de verificação e formas de expressão do poder, possam-se esboçar alguns traços que marcam o poder sobre a cidade grega, o poder pastoral, o

⁸⁹ARENDETT, 2014.

⁹⁰FOUCAULT *apud* MILOVIC, 2014, p. 103.

⁹¹AGAMBEN, 2010, p. 12, grifo nosso.

poder soberano, e, finalmente, o poder disciplinar e o biopoder — estes últimos, os que mais interessam à presente pesquisa, e cujas características podem ser vistas nas redes de comunicação.

Partir-se-á das considerações feitas por Michel Foucault durante uma série de palestras proferidas em 1973 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, reunidas em sua obra *A verdade e as formas jurídicas*⁹². A não ser a partir do momento em se fizer referência a obra diversa, as observações que se seguem nessa obra se apoiarão.

2.2.1. A prova e o testemunho na civilização grega

Ao revolver a história de práticas judiciárias de onde nasceram modelos de verdade que ainda circulam em nossa sociedade, Foucault tematiza as formas de produção de saber que se extraem de “Ilíada” de Homero e “Édipo-Rei” de Sófocles.

Vê-se, em Ilíada, uma maneira singular de produzir a verdade, de estabelecer a verdade jurídica, que, em vez de convocar o testemunho de quem presenciou o fato, lança mão de um desafio relacionado ao juramento, uma espécie de jogo que funciona como prova. Faz-se alusão, aqui, à disputa entre Antíloco e Menelau, que participavam de uma corrida, num circuito de ida e volta, em que deveriam contornar um marco, sob a supervisão de uma testemunha. Cometida uma irregularidade que levou Antíloco à vitória, Menelau contestou o resultado. Não se consultou a testemunha sobre o cometimento da irregularidade. Foi ela reconhecida após a recusa de Antíloco de jurar por Zeus que não a havia cometido.

Na tragédia de Édipo, por sua vez, a verdade é alcançada por meio de um mecanismo caracterizado pela fragmentação de informações (que Foucault denomina de “lei das metades”) que perpassa três níveis: (a) o nível da profecia e dos deuses; (b) o nível dos reis e soberanos; e (c) o nível dos escravos, pastores. Toda a peça de Édipo, para Foucault, é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético a um outro, de ordem retrospectiva, baseado no testemunho

⁹²FOUCAULT, 1996.

(o que não se vê em “Ilíada” de Homero), reputando a lembrança e o discurso dos homens como imagem empírica da profecia dos deuses. Pode-se dizer que, por essas características, essa é a mais antiga forma de inquérito, muito embora com contornos ainda bem distintos daquele que o inquérito assumirá a partir da Idade Média.

2.2.2. A prova e o inquérito na Idade Média

Foucault, adiante, estrema os procedimentos da prova e do inquérito que ressurgiram, com peculiaridades, durante a Idade Média, reconhecendo o triunfo deste sobre aquela como modalidade de exercício do poder e de aquisição e transmissão do saber.

O velho Direito Germânico regulamentava litígios com apoio no jogo da prova. Inexistia quem, representando a sociedade ou o detentor do poder, fosse encarregado de fazer acusações contra os indivíduos. O Direito era uma maneira regulamentada de fazer a guerra, de promover a vingança, numa oposição que se dava somente entre a vítima do dano (ou sua família) e o adversário. A presença de uma autoridade só se prestava a verificar a regularidade do procedimento da prova, ou da transação (pois, com o pagamento de um resgate, havia a possibilidade de o acusado escapar da vingança).

O direito feudal, essencialmente de tipo germânico, estabelecia uma série de provas a que os litigantes se submetiam. Eram elas de quatro tipos: provas sociais; provas verbais (pronúncia de fórmulas); as velhas provas mágico-religiosas do juramento; e as famosas provas corporais, físicas, chamadas ordálios.

No sistema da prova judiciária feudal, não se trata da pesquisa da verdade, mas de uma espécie de jogo de estrutura binária, que opõe sucesso a fracasso.

No inquérito, de seu turno, buscava-se reatualizar um acontecimento passado através de testemunhos apresentados por pessoas que, por sua sabedoria ou pelo fato de haverem presenciado o acontecimento, eram tidas como capazes de saber.

Porém, nesse procedimento, a justiça se impõe do alto aos indivíduos. Eles não terão mais o direito de resolver, regular ou irregularmente, seus litígios; deverão se submeter a um poder exterior a eles, que se impõe como poder judiciário e poder político. Como representante do soberano, do rei ou do senhor, aparece a figura do procurador, que vai, pouco a pouco, substituir a vítima, sob o argumento de que o soberano, seu poder, a ordem que ele faz reinar, a lei que ele estabeleceu, foram também lesados pelo dano. A noção de dano à vítima é, assim, substituída pela noção de infração: ofensa ao soberano, à lei.

Se a principal vítima de uma infração é o rei, se é o procurador que se queixa em primeiro lugar, o sistema de prova, modelo belicoso, não pode mais ser aplicado, pois não podem eles arriscar suas próprias vidas e bens cada vez que um crime é cometido. Estabelece-se, no inquérito, a sentença, recorrendo-se inclusive ao auxílio dos notáveis (dos mais diversos domínios do saber, como Economia Política, Estatística, Geografia, Astronomia, Meteorologia) na busca da verdade processual.

A substituição da prova pelo inquérito não se deu, para Foucault, como resultado de uma espécie de progresso da racionalidade. Foi toda uma transformação política, uma nova estrutura política que tornou não só possível, mas necessária a utilização desse procedimento no domínio judiciário.

O ressurgimento do inquérito nos séculos XII e XIII foi fruto do modo de acumulação da riqueza na sociedade feudal, que se dava por mecanismos de herança, pela contestação belicosa de terras, e por litígios judiciais. Há, por um lado, uma concentração das armas em mãos dos mais poderosos — poder que, no limite, favorece o monarca —, que tendem a impedir sua utilização pelos menos poderosos. Por outro lado, na medida em que a contestação judiciária assegurava a circulação de bens, o direito de ordená-la e controlá-la foi confiscado pelos mais ricos e poderosos.

O inquérito na Europa Medieval é sobretudo um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão, uma forma de autenticar a

verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas verdadeiras e de transmiti-las. Noutras palavras, o inquérito é uma maneira do poder se exercer.

2.2.3. Os mecanismos de controle na Inglaterra e na França dos séculos XVIII e XIX

No século XVIII, ocorre uma grande reformulação teórica da lei penal, promovida, dentre outros, por Beccaria, tendo como um de seus princípios a ideia de que não haveria punição sem uma lei explícita, e sem um comportamento explícito que a violasse. A punição (exílio, humilhação pública, trabalho forçado ou pena de tалиão) teria por função reparar ou prevenir o dano causado pela infração à sociedade.

A nova formulação teórica penal, todavia, acaba por não se confirmar na prática, diante do desenvolvimento de diferentes mecanismos de controle na Inglaterra e na França, nos séculos XVIII e XIX.

Sobre os mecanismos de controle que tiveram origem na Inglaterra, diga-se que, inicialmente, grupos espontâneos (como o dos religiosos metodistas) se atribuíram a tarefa de prestar assistência aos seus membros e assegurar a ordem, num controle de comportamento que se fazia para que escapassem da sanguinária lei penal, que previa mais de 300 casos de enforcamento. Com o passar do tempo, houve um deslocamento das instâncias de controle das mãos desses pequenos grupos que tentavam escapar do poder para aqueles que efetivamente detinham o poder: surgem grupos de auto-defesa de caráter paramilitar da aristocracia (contra agitações sociais proletárias) e sociedades econômicas (para a defesa do patrimônio, os barcos e estoques de mercadorias, das grandes companhias).

As chamadas *lettres-de-cachet* (ordens, com objetivos inclusive punitivos, emanadas do rei e dirigidas a indivíduos determinados) são o símbolo de um dos principais mecanismos de controle que se viam na França do séc. XVII. Eram, em verdade, instrumento de exercício de um contrapoder, já que solicitadas ao monarca por grupos, comunidades, famílias ou indivíduos em desfavor de quem praticasse atos

de imoralidade, condutas religiosas consideradas perigosas e dissidentes, ou se envolvesse em conflitos de trabalho. Eram, pois, controle por baixo que a sociedade exercia sobre si mesma, muito embora por meio de uma ferramenta estatal monárquica. O destinatário de uma *lettre-de-cachet* punitiva não era enforcado, marcado, condenado a pagar uma multa; devia ser mantido preso por período não fixado, até que o solicitante da ordem real afirmasse que o indivíduo tinha se corrigido.

Da experiência inglesa se extrai a apoderação, pelo poder central, de mecanismos populares de vigilância e controle de comportamento. Da experiência francesa, a emergência da prisão como pena, não como resposta a uma infração, mas para corrigir os indivíduos ao nível de suas disposições, virtualidades possíveis.

A penalidade no século XIX passa a ser um controle não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem fazer, do que são capazes de fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer.

Cria-se, assim, a grande noção da criminologia: a periculosidade. O indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades, e não ao nível de seus atos. Para assegurar o controle dos indivíduos, não mais como reação penal ao que fizeram, mas na forma de vigilância contínua, a instituição penal que antes se concentrava num poder autônomo — o poder judiciário — passa a contar com o concomitante exercício de poderes laterais: os indivíduos se sujeitarão a toda uma rede de vigilância (polícia) e correção (instituições pedagógicas, psiquiátricas, psicológicas, criminológicas, médicas) ao longo de sua existência.

2.2.4. O modelo de Bentham e a sociedade disciplinar

Aí se encontra a origem daquilo que, para Foucault, caracteriza a sociedade atual: o *panoptismo*. Uma forma de controle que se exerce sobre os indivíduos pela *vigilância* individual e contínua, *controle* de suas virtualidades, e *correção*, formando-os e transformando-os de acordo com determinadas normas.

O esquema do *Panopticon* foi concebido por Bentham. Trata-se de uma edificação em forma de anel, dividida em inúmeras celas que davam tanto para o exterior quanto para o pátio interior do edifício. No centro do pátio haveria uma torre, na qual o olhar observador daquele que exerce algum poder sobre os indivíduos das celas podia, através de venezianas, tudo enxergar (pois, com a adoção de semelhante arquitetura, não haveria pontos cegos), sem, no entanto, ser visto.

O *Panopticon* industrial (e de outras instituições), segundo Foucault, existiu realmente, e em larga escala, no início do século XIX. Era uma combinação do controle moral e social, nascido na Inglaterra, com a instituição francesa da reclusão em um local, em um edifício, em uma instituição, em uma arquitetura. Aqui, todavia, o controle sobre o indivíduo não se dá por ser ele membro do grupo, como ocorria com os metodistas ingleses. No caso, é a instituição (escola, hospital, prisão, oficina), a estrutura de vigilância, que, tomando os indivíduos individualmente, integra-os, e os constitui secundariamente como um grupo.

A carga econômica dessas instituições de reclusão se revelou muito elevada, levando-as a desaparecer. Preferiu-se conservar, doutro modo, certas funções que desempenhavam, por meio da reclusão em sua forma branda, difusa, com a criação de cidades operárias, caixas econômicas etc., de uma série de meios de fixação da população operária no corpo mesmo do aparelho de produção. Tais funções, (a) a extração da totalidade do tempo da existência humana, a ser destinada a um mercado de trabalho e às exigências do trabalho; (b) o controle dos corpos, para que se tornem força de trabalho (a função de transformação do corpo em força de trabalho responde à função de transformação do tempo em tempo de trabalho); (c) a criação de um novo e curioso poder, que, além de ser econômico, político e judiciário, ora acumula o saber técnico extraído dos indivíduos (que permitirá um reforço do controle), ora se produz pela observação, classificação, comparação dos indivíduos (gerando, igualmente, novas formas de controle).

Esses jogos de saber e poder se reproduzem em um panoptismo que existe no funcionamento cotidiano de instituições que enquadram a vida e os corpos dos indivíduos. Instituições que não mais visam à exclusão dos indivíduos da sociedade,

como ocorria na França do século XVIII, senão que visam à sua inclusão, sua fixação a um aparelho de produção, de transmissão do saber, de correção, de normalização dos sujeitos.

As práticas e instituições atuais, bem como as formas de produção de saber, visam, noutras palavras, à inclusão e sujeição do homem, em todos os aspectos de sua existência, a essa estrutura de poder.

2.2.5. Biopolítica

Para explicar o fenômeno da assunção da vida pelo poder, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico, Michel Foucault⁹³ retoma a teoria clássica da soberania, para, após, revelar o surgimento de novas tecnologias de poder, o poder disciplinar, a respeito do qual se acabou de falar, e o biopoder.

O direito de vida e de morte era um dos atributos fundamentais na teoria clássica da soberania. É dizer, o soberano pode "fazer morrer e deixar viver". Evidencia-se o fato de que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, que se localizariam fora do campo do poder político. Em última análise, esse direito de vida e de morte se expressa essencialmente no direito de matar. Noutras palavras, é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida⁹⁴. Foucault aponta na direção de uma transformação do direito político (que não se deu de repente): enquanto o direito de soberania corresponde ao de fazer morrer ou de deixar viver, o novo direito que se instala é o de "fazer viver e de deixar morrer".

O início dessa transformação se deu com o surgimento, entre os séculos XVII e XVIII, de técnicas disciplinares de poder, essencialmente centradas no corpo, que eram exercidas por meio da vigilância individual e contínua dos indivíduos, pelo

⁹³FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* : curso no Collège de France (1975-1976). 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

⁹⁴*Ibidem*.

controle de suas virtualidades, e por sua correção, formando-os e transformando-os de acordo com determinadas normas⁹⁵.

Nas palavras do filósofo francês, as técnicas disciplinares de poder:

Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno desses corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho.⁹⁶

A inclusão da zoé na esfera política fica particularmente evidenciada a partir da segunda metade do séc. XVIII, com o surgimento de uma outra tecnologia de poder (que não exclui a disciplinar, mas age noutro nível): a *biopolítica*, que não se dirige ao corpo, mas se aplica à vida do homem enquanto ser vivo, enquanto espécie, na medida em que a multiplicidade dos homens forma uma massa global. Essa tecnologia de poder se utiliza de previsões, estimativas estatísticas, medições globais, análises de fenômenos coletivos, que permitem o estabelecimento de mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, poderão fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer estados globais de regularidade⁹⁷.

Se é certo que a tecnologia de poder biopolítica lança mão da medição estatística de fenômenos coletivos para neles intervir — fenômenos que, a nível individual, são aleatórios e imprevisíveis, mas podem aparecer como constantes no plano coletivo, considerando-se a duração —, isso pode ser atribuído, em grande medida, à noção de igualdade moderna. Enquanto a noção de igualdade grega, de aceitação pelos pares no domínio público, era ligada à ação, na modernidade a noção

⁹⁵FOUCAULT, 1996; 2010.

⁹⁶*Idem*, 2010b, p. 203.

⁹⁷*Ibidem*.

de igualdade, segundo Hannah Arendt está ligada à conformidade, à conformação inerente à sociedade. A sociedade iguala, impondo inúmeras regras tendentes a "normalizar" seus membros, a fazê-los se comportarem, a excluir a ação espontânea ou a façanha singular, de modo que aqueles que não se sujeitassem às regras fossem considerados sociais ou anormais. A igualdade moderna só é possível num contexto em que o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana⁹⁸.

E é justamente a suposição de que os homens se comportam em lugar de agir com relação aos demais que, segundo Hannah Arendt, está na base da moderna ciência da economia, que teria se tornado, a partir da análise estatística de padrões, a ciência social por excelência⁹⁹.

A disciplina, nos dizeres de Foucault¹⁰⁰, tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que redundam em corpos individuais que haveriam de ser vigiados, treinados e, mesmo até, punidos. A tecnologia baseada no biopoder se volta à multiplicidade dos homens não nessa medida, mas tendo em conta justamente o aspecto de que ela forma uma massa global, afetada por processos de conjunto próprios da vida, tais como o nascimento e a morte, a produção, as doenças etc. Trata-se de uma tomada de poder massificante.

O filósofo francês refere que a teoria do direito só conhece o indivíduo e a sociedade, ou, noutras palavras, o indivíduo contratante e o corpo social constituído pelo contrato; a disciplina, apenas o corpo, o indivíduo-corpo; essa nova tecnologia de poder, por sua vez, lida com o corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, que dará ensejo à noção de "população"¹⁰¹. A biopolítica se voltará à análise de fenômenos em sua expressão global. Disso são exemplos as políticas tendentes a intervir em processos biológicos, a estimular a natalidade e promover a longevidade, a reduzir a morbidade etc.

⁹⁸ ARENDT, 2014.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ FOUCAULT, 2010b.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Enquanto o poder absoluto de soberania residia em "fazer morrer", a tecnologia do poder sobre a "população" enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, enquanto espécie (a tecnologia do biopoder), ao revés, ocupava-se de "fazer viver". Era a emergência de um poder que Foucault chamaria de regulamentação, consistente em "fazer viver e deixar morrer"¹⁰².

Foucault ressalta, ainda, as diferenças havidas entre a tecnologia regulamentadora da vida e a tecnologia disciplinar do corpo:

Temos, portanto, desde o século XVIII (ou em todo caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. É uma tecnologia que visa portanto não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos. Logo, uma tecnologia de treinamento oposta a, ou distinta de, uma tecnologia de previdência; uma tecnologia previdenciária ou regulamentadora; uma tecnologia que é mesmo, em ambos os casos, tecnologia do corpo, mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto.¹⁰³

Tudo ocorreu, na visão foucaultiana¹⁰⁴, como se o poder que tinha como esquema organizador a soberania tivesse ficado inoperante numa sociedade marcada pela explosão demográfica e pela industrialização, já que muitas coisas escapavam no nível do detalhe e no nível da massa: acomodações ocorreram nos mecanismos de poder a fim de que se recuperassem os detalhes, impondo a disciplina ao corpo individual, com vigilância e treinamento, em nível local, no âmbito de escolas, quartéis,

¹⁰²FOUCAULT, 2010b.

¹⁰³*Ibidem*, p. 209.

¹⁰⁴*Ibidem*.

oficinas, fábricas, prisões, hospitais etc.; outras acomodações se deram com o fito de abarcar fenômenos globais, já em nível estatal, já no nível de instituições subestatais, como instituições médicas, caixas de auxílio, seguros etc.

O elemento articulador entre o corpo e a população é, de forma mais geral, a “norma”: “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se pode regulamentar”¹⁰⁵. Michel Foucault considera que a sociedade de normalização não seria uma espécie de sociedade disciplinar a tal ponto generalizada que suas instituições teriam recoberto todo o espaço; antes, é uma sociedade em que se cruzam a norma da disciplina e a norma da regulamentação, por uma articulação ortogonal¹⁰⁶. Eis a razão pela qual acrescenta o filósofo que afirmar que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida significa que ele recobriu toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina e das tecnologias da regulamentação, biopolíticas.

Foucault, referindo que, por não se encontrarem no mesmo nível, os mecanismos disciplinar e regulamentador não se excluem, exemplifica a articulação que pode se dar entre eles ao tratar da questão da cidade, ou, em todo caso, da cidade com disposição espacial pensada, como a cidade-operária¹⁰⁷. Nela se veem os *mecanismos disciplinares* aplicados aos corpos dos indivíduos por sua quadrícula, pelo recorte mesmo da cidade, pela disposição das famílias cada uma em sua casa e dos indivíduos que as compõem cada qual em seu cômodo. São características fáceis de encontrar o recorte dos indivíduos que os põe em visibilidade, a normalização de seus comportamentos, o controle policial espontâneo que tem lugar pela própria disposição espacial da cidade. Há, ainda, uma série de *mecanismos regulamentadores* que incidem sobre a população assim considerada, que se relacionam com os comportamentos de poupança, com a locação e compra do hábitat, com sistemas de seguro-saúde ou seguro-velhice e regras de higiene que controlam a longevidade ótima da população, com os cuidados dirigidos às crianças, à sua

¹⁰⁵FOUCAULT, 2010b, p. 211-212.

¹⁰⁶*Ibidem*.

¹⁰⁷*Ibidem*.

escolaridade, com pressões que se exercem sobre a sexualidade, sobre a procriação...

Vê-se, no entanto, que, desde antes da concepção da cidade-modelo, da cidade-operária do século XIX, desenrolaram-se processos que culminaram com o recorte dos indivíduos ao qual acima se fez referência. Norbert Elias traça um panorama de como o comportamento esperado dos sujeitos sofre alterações com o passar dos séculos, de modo que as alterações na sociedade acabem por implicar mudanças também em sua constituição psíquica. Afirma que, na sociedade medieval, era muito comum que visitantes fossem recebidos em quartos com camas e que muitas pessoas passassem a noite no mesmo quarto: “na classe alta, o senhor com seus serviçais; a dona de casa com sua dama ou damas de companhia; em outras classes mesmo homens e mulheres no mesmo quarto, e não raro hóspedes que iam passar a noite ali”¹⁰⁸. Refere, ainda, que, de modo geral, as pessoas dormiam nuas na sociedade leiga, e que era no mínimo incomum ir para a cama com roupas de uso especial ou diário, já que isso despertava a suspeita da existência de algum defeito corporal — por que outra razão o corpo devia ser ocultado?

Alguns exemplos trazidos por Norbert Elias, como os que se veem abaixo, apontam que essa despreocupação com a nudez vai se dissipando entre os séculos XVI e XIX, assim como os atos de se levantar e se deitar acabam por se tornar coisas íntimas, deslocadas da vida social para o interior da família nuclear:

Século XV

De *Stans puer in mensan*, livro inglês de maneiras à mesa, datado do período 1463-1483:

215. E se assim acontecer, à
noite ou em qualquer tempo,
De teres que te deitar com qualquer homem
que seja superior a ti,
Reserva-lhe o lado da cama
que mais seja do agrado dele,
E deita-te no outro lado,
pois é aquele o teu quinhão;

¹⁰⁸ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*: uma história dos costumes. v. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 159.

Nem vás para a cama primeiro, a menos
que teu superior te convide,
Pois isto não é cortesia, — assim dia
o Doutor Paler.

223. E quando estiveres na cama,
manda a cortesia
Que te deites com os pés e
as mãos bem retos.
Quando tiverdes conversado o que vós
desejáveis, diz-lhe boa-noite sem demora,
Pois isso é grande cortesia, — como hás
de compreender.

1530

De *De civilitate morum puerilium*, de Erasmo, Cap. 12, “Do Quarto de Dormir”:
Quando se despir, quando se levantar, não se esqueça do decoro e cuidado
para não expor aos olhos de outras pessoas qualquer coisa que a moralidade
e a natureza exigirem que seja ocultada.
Se dividir a cama com um companheiro, deite-se sossegadamente. Não mexa
o corpo, pois isto pode descobri-lo ou causar inconveniência ao companheiro,
puxando dele as cobertas.

1555

De *Des bonnes moeurs et honnestes contentances*, de Pierre Broë (Lyon, 1555):
Se divide uma cama com outro homem, fique imóvel.
Tome cuidado para não aborrecê-lo, nem se descobrir com movimentos
bruscos. E se ele estiver dormindo, cuidado para não acordá-lo.

1729

De La Salle, *Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* (Rouen, 1729), p. 55:
Você não deve... nem se despir nem ir para a cama na presença de qualquer
outra pessoa. Acima de tudo, a menos que seja casado, não deve ir para a
cama na presença de qualquer pessoa do outro sexo.
É ainda menos permissível que pessoas de sexos diferentes durmam na
mesma cama, a menos que sejam crianças muito pequenas...
Se for forçado por necessidade a dividir a cama com outra pessoa do mesmo
sexo em uma viagem, não é correto ficar tão perto dela que a perturbe ou

mesmo toque, e ainda menos decente pôr suas pernas entre as pernas da outra...

Também é muito incorreto e indelicado divertir-se com conversa e prosa...

Quando se levantar, não deve deixar a cama descoberta, nem pôr sua touca de dormir numa cadeira ou em algum lugar onde possa ser vista.

1174

De La Salle, *Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* (ed. de 1774), p. 31:

Constitui um estranho absurdo fazer com que duas pessoas de sexo diferente durmam no mesmo quarto. Se a necessidade isto exigir, você deve cuidar para que as camas fiquem separadas e que o pudor não sofra de maneira alguma com essa mistura. Só a penúria extrema pode desculpar essa prática...

Se for obrigado a dividir a cama com uma pessoa do mesmo sexo, o que raramente acontece, deve manter um rigoroso e vigilante recato...

Ao acordar, tendo repousado o suficiente, você deve sair da cama com o apropriado decoro e nunca ficar na cama conversando ou ocupando-se de outras coisas... Nada indica com mais clareza indolência e frivolidade; a cama destina-se ao descanso corporal e nada mais.¹⁰⁹

Tomaram-se como exemplo, aqui, de um lado, aquele referido por Foucault quanto à tecnologia disciplinar de distribuição espacial das famílias em suas casas e dos seus integrantes em seus cômodos na cidade-operária do século XIX, e, de outro, aqueles que Norbert Elias coletou de obras datadas de diferentes séculos quanto ao mesmo fenômeno de recorte dos indivíduos, para sugerir que essas novas tecnologias de poder de que fala o filósofo francês parecem engendrar aquilo que o sociólogo alemão denomina *processo civilizador*.

A respeito da sexualidade, Foucault tece comentários acerca a operação tanto de tecnologias de disciplina quanto de biopoder:

No fundo, por que a sexualidade se tornou, no século XIX, um campo cuja importância estratégica foi capital? Eu creio que, se a sexualidade foi importante, foi por uma porção de razões, mas em especial houve estas: de um lado, a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância

¹⁰⁹ELIAS, 2011, p. 157-159.

permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla, constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação.¹¹⁰

De modo geral, em todas as sociedades do Ocidente, com o declínio da aristocracia mais pura, os modos de conduta e formas de afetividade que se desenvolveram foram os necessários ao desempenho de funções produtoras de renda e à execução de um trabalho precisamente regulado¹¹¹.

Norbert Elias encontrou a origem remota do conceito “civilização” na fisiocracia — na economia, no liberalismo. Já se mencionou que a noção de comportamento está na base da moderna ciência da economia, que teria se tornado, a partir da análise estatística de padrões, a ciência social por excelência. Para Hannah Arendt, entretanto, a uniformidade estatística não é um ideal científico inócuo, seria “o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à própria existência”¹¹².

Na visão de W. J. Ashley, “a concepção da economia política primeiramente como uma ‘ciência’ remonta a Adam Smith”¹¹³. A economia clássica pressupunha que o homem age exclusivamente por interesse próprio e é movido unicamente pelo desejo de aquisição. Smith introduziu a ideia de “uma mão invisível” que guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes. Marx substitui os interesses individuais e pessoais por interesses de grupos ou de classes. Ao reduzir os interesses de classe a duas classes principais, de capitalistas

¹¹⁰FOUCAULT, 2010b, p. 211-212.

¹¹¹ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. v. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 253.

¹¹²ARENDRT, 2014, p. 53

¹¹³apud ARENDRT, *op. cit.*, p. 51.

e operários, viu-se um único conflito onde a economia clássica enxergara uma profusão deles. Para Hannah Arendt “a economia [...] só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento”¹¹⁴.

Ocorre que, se no curso de 1976, ministrado no Collège de France¹¹⁵, Foucault pensava a biopolítica em termos de uma tecnologia de governamentalidade dirigida à massa, em estudos posteriores — refere-se, aqui, ao curso de 1979 ¹¹⁶ —, reconhecendo que a economia política marca no século XVIII o nascimento de uma nova razão governamental, a governamentalidade liberal, o filósofo se abre a uma nova perspectiva, que parece conduzir não mais à ideia de governo da massa, mas da multidão (muito embora não tenha utilizado este termo de maneira explícita).

Tratando do tema de seu curso que proferiu em 1979, Foucault comenta que:

[...] yo entendía por ello [biopolítica] la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... Es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo XIX, y se conoce también cuáles fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días.

Me parece que no se puede disociar esos problemas del marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su agudeza. A saber, el “liberalismo”, pues fue con respecto a éste que aquéllos tomaron la apariencia de un desafío. En un sistema preocupado por respetar a los sujetos de derecho y la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo puede tomarse en cuenta el fenómeno “población”, con sus efectos y sus problemas específicos? ¿En nombre de qué y de acuerdo con qué reglas se lo puede manejar?¹¹⁷

Parte-se, aqui, de uma das concepções de economia política apresentada por Michel Foucault, aquela que ele toma de Rousseau (de seu artigo “Économie politique”

¹¹⁴ARENDR, 2014, p. 51-52.

¹¹⁵FOUCAULT, 2010b.

¹¹⁶FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica* : curso en el Collège de France : 1978-1979. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹¹⁷*Ibidem*, p. 359.

da *Encyclopedie*): economia política é uma sorte de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes em uma sociedade¹¹⁸. É tendo isso em consideração que se pode chegar à conclusão de que o Estado nada mais é do que o correlato de uma determinada maneira de governar, e que as técnicas de governamentalidade são atreladas à economia política.

Traçando alguns dos aspectos fundamentais do liberalismo, Foucault assevera que “la libertad es algo que se fabrica a cada instante. El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone a fabricarla a cada momento, suscitarla y producirla con, desde luego, [todo el conjunto] de coacciones, problemas de costo que plantea esa fabricación”. É interessante que se perceba, porém, que essa arte liberal de governar é a formidável extensão dos procedimentos de controle, coação e coerção que vão constituir a contrapartida e o contrapeso das liberdades. As técnicas disciplinares que se ocupam do comportamento dos indivíduos contínua e minudentemente são exatamente contemporâneas, em seu desenvolvimento, em sua disseminação na sociedade, da era das liberdades. Foucault deixa isso mais evidente em trecho de sua aula de 24/01/1979:

Libertad económica, liberalismo en el sentido que acabo de decir y técnicas disciplinarias: también aquí las dos cosas están perfectamente ligadas. Y ese famoso panóptico que al principio de su vida, bueno, en 1792-[17]95, Bentham presentaba como el procedimiento mediante el cual iba a poderse, en el interior de determinadas instituciones como las escuelas, los talleres, las prisiones, vigilar la conducta de los individuos y aumentar la rentabilidad y hasta la productividad de su actividad, al final de su vida, en el proyecto de codificación general de la legislación inglesa, lo presentó como la fórmula del gobierno en su totalidad, diciendo: el panóptico es la fórmula misma de un gobierno liberal, porque, en el fondo, ¿qué debe hacer un gobierno? Debe dar cabida, por supuesto, a todo lo que puede ser la mecánica natural de los comportamientos y la producción. Debe dar cabida a esos mecanismos y no debe tener sobre ellos, al menos en primera instancia, ninguna otra forma de intervención salvo la de la vigilancia, sólo deberá intervenir cuando vea que algo no pasa como lo quiere la mecánica general de los comportamientos, de los intercambios, de la vida económica. El panoptismo, para Bentham, es sin duda una fórmula política general que caracteriza un tipo de gobierno.

¹¹⁸FOUCAULT, 2008, p. 30.

La tercera consecuencia (la segunda es la conjunción entre las disciplinas y el liberalismo) es la aparición, también en ese nuevo arte de gobernar, de mecanismos cuya función consiste en producir, insuflar, incrementar las libertades, introducir un plus de libertad mediante un plus de control e intervención. Es decir que en este caso el control ya no se limita a ser, como en el caso del panoptismo, el contrapeso necesario a la libertad. Es su principio motor.¹¹⁹

Algumas acomodações e modificações se deram, segundo Foucault, na doutrina liberal clássica: enquanto a fórmula inicial do liberalismo sugeria que se estabelecesse e circunscrevesse um espaço de liberdade econômica que haveria de ser mantido sob vigilância estatal, os ordoliberalis propuseram uma inversão que, reconhecendo a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado, colocasse o Estado sob a vigilância do mercado mais do que um mercado sob vigilância do Estado¹²⁰. Os neoliberais promoveram a dissociação entre a economia de mercado e o princípio político do “*laisser-faire, laisser-passer*”. O neoliberalismo passa a se situar sob o signo de uma vigilância, uma atividade, uma intervenção permanente¹²¹.

Foucault menciona que o regime neoliberal alemão pretendiam um governo de sociedade, uma política de sociedade, uma *Gesellschaftspolitik*¹²², uma política que fará precisamente da sociedade o objetivo da prática governamental, de sua intervenção. Esse governo sociológico quer que o mercado seja possível. E a sociedade regulada segundo o mercado em que pensam os neoliberais é uma sociedade na qual o princípio regulador não deve ser tanto o intercâmbio de mercadorias como os mecanismos de competição. Não é uma sociedade de supermercado; é uma sociedade de empresa. O *homo oeconomicus* que se pretende reconstituir não é o homem do intercâmbio de mercadorias, o homem consumidor, mas o homem da empresa e da produção.

¹¹⁹FOUCAULT, 2008, p. 88-89.

¹²⁰*Ibidem*, p. 149.

¹²¹*Ibidem*, p. 158.

¹²²*Ibidem*, p. 180-182.

A *Gesellschaftspolitik* tem diferentes objetivos fixados: permitir a cada um, na medida do possível, o acesso à propriedade privada, deslocamento da política e da economia dos grandes complexos habitacionais por uma política e uma economia de habitações individuais, correção dos efeitos de especialização e divisão do trabalho etc. Trata-se, na visão de Foucault, de um verdadeiro programa de racionalização, e racionalização econômica, algo que muito se assemelha ao que Rüstow, citado por ele, chama de *Vitalpolitik*¹²³, política da vida, uma política não essencialmente voltada para o aumento de salários ou redução do tempo de trabalho, senão que tome consciência da situação vital do conjunto do trabalhador, em todas as horas do dia, de sua higiene material e moral, a sensação de limpeza, o sentimento de integração social etc.

O que poderia ser uma política da vida, uma política da sociedade, senão aquilo que Foucault denominara biopolítica, a política que insere a própria vida nos cálculos governamentais? Mas, ao contrário que se supunha, essa política que se ocupa da vida, da zoé, não consiste no governo das massas, mas tenta reger uma multiplicidade de singularidades, ao tentar promover uma sociedade que siga o modelo da empresa:

[...] ¿qué es la propiedad privada si no una empresa? ¿Qué es una vivienda individual si no una empresa? ¿Qué es la administración de esas pequeñas comunidades de vecindario [...] si no otras tantas formas de empresa? En otras palabras, se trata de generalizar, mediante su mayor difusión y multiplicación posibles, las formas de “empresa”, que no deben, justamente, concentrarse como grandes empresas a escala nacional o internacional o grandes empresas del tipo del Estado. Esa multiplicación de la forma “empresa” dentro del cuerpo social constituye, creo, el objetivo de la política neoliberal. [...] El arte de gobernar programado hacia la década de 1930 por los ordoliberales y que hoy se ha convertido en la programación de la mayoría de los gobiernos en los países capitalistas, pues bien, esa programación no busca en absoluto la constitución de este tipo de sociedad. Se trata, al contrario, de alcanzar una sociedad ajustada no a la mercancía y su uniformidad, sino a la multiplicidad y la diferenciación de las empresas.¹²⁴

Assim é que Foucault passa a sustentar que se equivocam aqueles que imaginam estar criticando o objetivo atual da política governamental quando

¹²³FOUCAULT, 2008, p.185.

¹²⁴*Ibidem*, p. 186-187.

denunciam uma sociedade uniformizante, de massas de consumo, do espetáculo etc., já que, segundo ele, superamos esta etapa para dar lugar a essa sociedade ajustada não mais à uniformidade, mas à multiplicidade¹²⁵.

A essa multiplicidade de singularidades, neste trabalho, para que adiante se retome a questão da subjetividade com Antonio Negri, se dará o nome de *multidão*. Foucault parece denominá-la sociedade civil, não em um sentido filosófico, mas como conceito de tecnologia governamental.

A questão que colocava para este último era como a teoria jurídica pôde retomar a questão da governamentalidade num espaço de soberania povoado por sujeitos econômicos, se a noção jurídica de contrato social não oferecia respostas sobre como homens econômicos seriam governáveis. A passagem do poder soberano para as subsequentes tecnologias de poder se deu e essa nova governamentalidade só pôde se garantir efetivamente graças ao surgimento de um novo objeto, um novo domínio que é o correlato da arte de governar que se constitui em função desse problema: sujeito de direito–sujeito econômico. É esse novo campo de referência que Foucault denomina sociedade civil. Esses indivíduos que são sujeitos de direito e também atores econômicos só são governáveis, sujeitáveis, na medida em que se possa definir um novo conjunto que os englobe, mas que não porá em relevo simplesmente a conexão ou a combinação desses elementos, senão toda outra série de elementos dos quais serão parciais os aspectos “sujeito de direito” e “sujeito econômico”, integráveis na medida em que formam um conjunto complexo. E o que caracteriza a arte liberal de governar é, para Michel Foucault, esse novo conjunto¹²⁶.

Essa sociedade civil é o que permitiu que uma tecnologia governamental se revelasse como um governo onipresente, ao qual nada escapa, e que respeita, de um lado, as regras do direito, e, de outro, a especificidade da economia. Esse governo “será un gobierno que ha de administrar la sociedad civil, administrar la nación, administrar la sociedad, administrar lo social”¹²⁷.

¹²⁵FOUCAULT, 2008, p. 186-187.

¹²⁶*Ibidem*, p. 334-335.

¹²⁷*Ibidem*, p. 336.

Tratou-se, até aqui, de como a vida humana, em seu sentido mais privado, foi inserida na política, nos cálculos governamentais, por meio da tecnologia do biopoder. Viu-se que as práticas jurídicas estiveram presentes, no decorrer da história, em processos de sujeição dos indivíduos, considerados já isoladamente, já na forma da multidão, uma multiplicidade de singularidades. Toda a questão relativa à subjetividade, a esse fenômeno especificamente moderno, foi tratada com vistas a que se faça, no capítulo seguinte, uma análise acerca da possibilidade de que a multidão, se tomarmos aquele dúplice sentido do termo *sujeito*, não mais se defina pela sujeição, por ser governável, mas pela possibilidade encontrar alternativas à sujeição, pela sua potência. Deve-se indagar, então, se o Direito pode ser um meio para que a multidão manifeste sua potência...

3. BIOPOLÍTICA: o governo pela multidão?

3.1. O Panopticon virtual

“Maior levantamento sobre os hábitos de informação dos brasileiros, a ‘Pesquisa Brasileira de Mídia 2015’ (PMB 2015) revela que [...] o brasileiro já gasta cinco horas do seu dia conectado à internet [...]”. É o que se lê na frase inaugural da pesquisa encomendada pela Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República (SECOM)¹²⁸, informação que parece reforçar a noção de que vivemos numa sociedade em rede.

Manuel Castells anuncia essa noção como uma realidade, afirmando que “the network society, the social structure that characterizes society in the early twenty-first century, [is] a social structure constructed around (but not determined by) digital networks of communication”¹²⁹. Para o autor, que tem por alvo a discussão sobre as relações de poder, a sociedade em rede está para a era da informação tal como a sociedade industrial estava para a era industrial.

A comunicação em redes digitais se baseia, em grande medida, no paradigma da comutação de pacotes, unidade de transferência de informação. Há autores que, apontando na direção da superação, na era informacional, de relações essencialmente industriais, afirmam que “a economia, a política e as práticas culturais no cotidiano têm na produção, armazenamento, processamento e distribuição de informações, os componentes mais valiosos da sociedade”¹³⁰.

Um estudo realizado por Martin Hilbert¹³¹, da University of California, verificou que a expansão dos dados digitais se dá de maneira assombrosa: dobram em pouco

¹²⁸ BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. Pesquisa brasileira de mídia 2015: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira. *Secom*, Brasília, 2014. Disponível em: <<http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2015.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2015

¹²⁹ CASTELLS, Manuel. *Communication power*. New York: Oxford University Press Inc., 2009, p. 4.

¹³⁰ SILVEIRA, Sérgio Amadeu da. *Redes de relacionamento e sociedade de controle*. V!RUS, São Carlos, n. 4, dez. 2010. Disponível em: <<http://www.nomads.usp.br/virus/virus04/?sec=3&item=2&lang=pt>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

¹³¹ *apud* MAYER-SCHÖNBERGER, Viktor; CUKIER, Kenneth. *Big data : a revolution that will transform how we live, work, and think*. New York: Eamon Dolan / Houghton Mifflin Harcourt, 2013.

mais de três anos. No ano 2000, apenas um quarto da informação armazenada no mundo era digital (estando os três quartos restantes em papel, filme, vinil, fitas magnéticas etc.). Em 2007, quando já existiam mais de 300 exabytes de dados armazenados — cada exabyte correspondendo a cerca de um bilhão de gigabytes —, apenas 7% deles eram analógicos. Em 2013, a quantidade de dados estimada no mundo era de 1200 exabytes, dos quais menos de 2% eram analógicos.

Considerando esse cenário, deparamo-nos com aquilo que convencionou-se denominar de *big data*. Nas palavras de Nicolas P. Terry, “technically, ‘big data’ refers both to the ability to store and aggregate [...] giant datasets and the availability of increasingly powerful data mining and analysis techniques”¹³².

Mas de que maneiras é gerida essa profusão de dados? Ver-se-á como o *big data* pode, por vezes, ser considerado uma ferramenta para controle de indivíduos, notadamente em razão da vigilância de dados. Sabe-se que existem grandes corporações que se especializaram em examinar rastros digitais dos indivíduos, a fim de obter informações concernentes a comportamentos, preferências, afetos, aversões etc., informações que podem traçar perfis de consumo. A vigilância de dados, segundo Matteo Pasquinelli¹³³, pode ainda ser utilizada por governos para controle das massas, da multidão, e previsão do comportamento coletivo, mapeamento da disseminação de doenças, dentre outros propósitos.

Discorreu-se sobre o encadeamento, na modernidade, de técnicas que, na visão de grandes filósofos, anunciam o crescente exercício do biopoder — trabalha-se, agora, com a hipótese de que algumas dessas técnicas encontram, no tratamento do *big data*, sua nupérrima versão.

¹³²TERRY, Nicolas. Protecting Patient Privacy in the Age of Big Data. Indiana University. Robert H. McKinney School of Law Research Paper No. 2013-04 – University of Missouri-Kansas City Law Review, Vol. 81, No. 2, 2012, p. 7. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2153269>. Acesso em: 30 jun. 2016.

¹³³PASQUINELLI, Matteo. Capitalismo maquínico e mais-valia de rede: notas sobre a economia política da máquina de Turing. *Lugar comum*, Rio de Janeiro, n. 39, 2011, pp. 13-36. Disponível em: <http://www.academia.edu/8807616/Capitalismo_maqu%C3%ADnico_e_mais-valia_de_rede>. Acesso em: 17 out. 2015.

A síntese do aspecto biopolítico associado à cibernética pode ser fornecida pelo filósofo francês Gilles Deleuze:

A cada tipo de sociedade, evidentemente, pode-se fazer corresponder um tipo de máquina: as máquinas simples ou dinâmicas para as sociedades de soberania, as máquinas energéticas para as de disciplina, as cibernéticas e os computadores para as sociedades de controle. Mas as máquinas não explicam nada, é preciso analisar os agenciamentos coletivos dos quais elas são apenas uma parte.¹³⁴

De tais “agenciamentos coletivos” de que nos fala Gilles Deleuze já se tratou no capítulo anterior, quando se fizeram comentários acerca do poder soberano, do poder disciplinar e do biopoder (este último, lembre-se, lança mão de medições estatísticas de estados globais de regularidade). Não obstante, podemos retomar a incitação de Deleuze, situando o papel das máquinas cibernéticas nos agenciamentos coletivos que produzem a (e se reproduzem na) sociedade do controle.

É inconteste que presenciamos, nas últimas décadas, um impressionante processo de desenvolvimento das máquinas cibernéticas. Dentre os 500 supercomputadores mais rápidos do planeta, desponta como o mais poderoso o Sunway TaihuLight (ao menos até o ano de 2016), máquina chinesa que, contando com mais de 10 milhões núcleos de processamento, é capaz de calcular 93 quatrilhões de dados por segundo¹³⁵.

Viktor Mayer-Schönberger e Kenneth Cukier¹³⁶, analisando as transformações ocorridas na vida das pessoas em razão do desenvolvimento da tecnologia computacional, encontram, na origem do *big data* — expressão que representaria, grosso modo, uma acumulação maciça de dados da qual é possível extrair valor para a tomada de decisões — a utilização de técnicas de medição estatística. Uma das principais características do *big data* reside precisamente na capacidade de que sejam analisadas imensas quantidades de dados, em lugar de contar-se com conjuntos menores.

¹³⁴DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 220.

¹³⁵Notícia disponível em: <<http://www.techtudo.com.br/noticias/noticia/2016/06/pc-mais-poderoso-do-mundo-calcula-93-quatrilhoes-de-dados-por-segundo.html>>. Acesso em: 24 jun. 2016.

¹³⁶MAYER-SCHÖNBERGER; CUKIER; 2013.

Os autores afirmam que, desde o séc. XIX, a sociedade dependia de amostragens quando se pretendia a análise de grandes quantidades, uma necessidade que remonta a um período de escassez de informações ou à dificuldade de lidar com elas numa era analógica. A era digital é marcada pela passagem do *small data*, cuja análise, embora se baseasse em amostragens, tinha como alvo a exatidão, para o *big data*, caracterizado, no mais das vezes, por sua confusão e imprecisões quantitativas.

Mayer-Schönberger e Cukier¹³⁷ propõem a aceitação da real confusão dos dados em vez de privilegiar a exatidão, com apoio na ideia de que, com o aumento de escala, o que perdemos em precisão microscópica ganharíamos em visão macroscópica. Exemplificam os autores que uma lojinha pode contar até o último centavo do dinheiro na caixa registradora, mas não faríamos o mesmo para o produto interno bruto de um país.

Mas o que temos quando a ideia de que “o que perdemos em precisão microscópica ganhamos em visão macroscópica” é aplicada aos indivíduos sobre os quais são colhidas, passivamente e durante longos períodos, as mais diversas informações? Crê-se ser possível afirmar a existência de relação entre a visão macroscópica proporcionada pelo *big data* e a tecnologia de poder que Foucault (2010) denominou biopolítica, que se utiliza da medição estatística de fenômenos coletivos, fenômenos que, a nível individual, são aleatórios e imprevisíveis, mas podem aparecer como constantes no plano coletivo, considerando a duração.

Mayer-Schönberger e Cukier¹³⁸ apontam como outra característica do *big data* o afastamento da busca pela causalidade. Substitui-se a interrogação “por quê?” por “o quê?”. É o que ocorreria, e. g., quando um algoritmo, examinando a tendência de queda ou elevação de preços, indica a melhor hora para que se compre uma passagem de avião, mesmo que não seja capaz de entender o método da precificação imposto pelas companhias aéreas. A noção de “causa” é substituída pela de mera

¹³⁷MAYER-SCHÖNBERGER; CUKIER; 2013.

¹³⁸*Ididem.*

“correlação”, que quantifica a relação estatística entre dois dados. Uma forte correlação significaria que, quando um dado se altera, o outro provavelmente (mas não inexoravelmente) também será modificado. Veja-se o exemplo do Google Flu Trends: os critérios de buscas de milhares de pessoas numa determinada localização geográfica são capazes de apontar, em termos de probabilidade, o alcance e direção da disseminação da gripe¹³⁹.

Não se busca, aí, o controle das causas, mas dos efeitos. Quanto ao ponto, vale lembrar o comentário de Agamben sobre as modernas técnicas de governo, para as quais:

é essencial não tanto a ideia de uma ordem predeterminada, mas a possibilidade de gerir a desordem; não a necessidade irrevogável do destino, mas a constância e calculabilidade de uma desordem; não a ininterrupta cadeia das conexões causais, mas as condições da manutenção e da orientação de efeitos em si puramente contingentes.¹⁴⁰

Mayer-Shönberger e Cukier¹⁴¹ alertam, por fim, para o fato de que, com o *big data*, podemos prever as ações humanas com precisão cada vez maior, o que poderia implicar no julgamento de pessoas não pelo que fizeram, mas por suas propensões. Mas, ao contrário do que acreditam os autores, essa não é uma novidade trazida pelo *big data*: a vigilância de dados e a utilização de algoritmos destinados a prever quais pessoas têm maior probabilidade de cometer crimes e sujeitá-las a tratamento especial, investigando-as exaustivamente em nome da redução de riscos, parece muito se assemelhar com a figura do *Panopticon* concebido por Bentham, arquitetura que carrega a marca da sociedade disciplinar de que nos fala Foucault, fundada na vigilância, controle de virtualidades e correção.

A edificação em forma de anel permitia uma vigilância sem pontos cegos daqueles que se encontravam nas celas por parte daquele que se encontrava na torre e sobre eles exercia poder. Atualmente, o *Panopticon* de arquitetura circular se transmuta em uma arquitetura de redes, que lhe faz as vezes, já que mantém (e

¹³⁹MAYER-SCHÖNBERGER; CUKIER; 2013.

¹⁴⁰AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória* : uma genealogia teológica da economia e do governo : homo sacer, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 140.

¹⁴¹MAYER-SCHÖNBERGER; CUKIER; *op. cit.*

estende as fronteiras nas quais se exerce) a vigilância e o controle que caracterizam o modelo concebido por Bentham, bem como as funções que desempenha (controle do tempo e dos corpos dos indivíduos; criação de um conhecimento que, sendo ora extraído do saber técnico dos indivíduos, ora produto da observação dos sujeitos, reforça-lhes o controle).

A influência global da *internet* não veio a refutar a teoria de Foucault sobre a sociedade disciplinar, senão que, em muitos aspectos, parece confirmá-la: a *internet* aparece, permeando as instituições, como espaço de inclusão e fixação do sujeito no aparelho de produção, como espaço virtual (na forma da reclusão branda e difusa a que Foucault aludiu) de exercício do biopoder.

Alguns dos efeitos da virtualização globalizante gerada pela Internet foram apontados pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida¹⁴², segundo quem algo grave está ocorrendo às noções de “trabalho”, de “mundo”, e ao “estar-no-mundo” do sujeito, já que o trabalho passa a se dar cada vez mais em ambiente virtual, em detrimento do trabalho real e localizado no mesmo lugar em que o corpo do trabalhador:

É sintomático da inclusão e fixação do sujeito no ciberespaço, e da extração de seu tempo, o fato de que os brasileiros que utilizam internet já passam, em média, cerca de cinco horas diárias conectados, conforme revelam dados da pesquisa já mencionada.

Ações como a da polícia de Chicago — as quais, conforme se noticiou¹⁴³, passaram a se caracterizar pela utilização de algoritmos para prever delitos e criação de uma base de dados denominada “Lista estratégica de sujeitos” potencialmente criminosos — não representam, em essência, uma novidade que só teve lugar por inspiração da noção de *big data*, senão que refletem as características das técnicas disciplinares de poder que tiveram o *Panopticon* como sua figura mais representativa, nos séculos XVIII e XIX.

¹⁴²DERRIDA, Jacques. A Universidade sem condição. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

¹⁴³Notícia disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/tecnologia/2016/05/27/interna_tecnologia,533733/policia-de-chicago-usa-algoritmo-no-combate-ao-crime.shtml>. Acesso em: 29 mai. 2016.

Outro exemplo (atualmente já com arranjos cibernéticos) de utilização de técnicas disciplinares (e, em alguns casos, biopolíticas) é o controle dos corpos exercido por empregadores sobre a rotina dos empregados, seu deslocamento geográfico, consumo alimentício, saúde, virtualidades, relações sociais, comunicações pessoais etc¹⁴⁴. Mas não são somente os empregadores que atuam nas “torres” de vigilância. Mencione-se, a título de exemplo, o serviço de geolocalização ao qual se submetem os usuários do iPhone, da Apple¹⁴⁵, ou de smartphones com o sistema Android, do Google (casos há em que o rastreamento gera um histórico dos lugares onde a pessoa esteve nos últimos meses mesmo com o serviço de localização desligado, ou mesmo que os smartphones estejam, há dias, desligados ou sem bateria¹⁴⁶!).

Algo semelhante pode ser dito sobre o caso da vigilância que, segundo alegou Edward Snowden¹⁴⁷, foi perpetrada pela Agência Nacional de Segurança (NSA) dos Estados Unidos sobre autoridades mundiais, bem como a respeito da geolocalização diária de centenas de milhões de celulares no planeta¹⁴⁸, e de milhões de e-mails e ligações de brasileiros¹⁴⁹.

A produção de um conhecimento que gera novas formas de sujeição parece muito se assemelhar com a noção de *informazione valorizzante* a que faz referência o filósofo italiano Matteo Pasquinelli¹⁵⁰, cujo campo de investigação se relaciona ao “capitalismo cognitivo”. As funções do “*Panopticon* virtual”, quando o filósofo trata da extração de metadado (informação sobre a informação) por motores de busca como

¹⁴⁴ROSSI, Lucas. Sorria, você está sendo vigiado por sua empresa. Revista Você S/A, [S. l.], 17 jul. 2013. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/revista-voce-sa/edicoes/182/noticias/sorria-voce-esta-sendo-vigiado>>. Acesso em: 12 jun. 2015

¹⁴⁵ARTHUR, Charles. iPhone keeps record of everywhere you go. The Guardian, [S. l.], 20 abr. 2011. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/technology/2011/apr/20/iphone-tracking-prompts-privacy-fears>>. Acesso em: 13 jun. 2015.

¹⁴⁶LANDIM, Wikerson. iPhone 5S rastreia os seus movimentos mesmo sem bateria. Tecmundo, [S. l.], 4 mar. 2014. Disponível em: <<http://www.tecmundo.com.br/iphone-5s/52025-iphone-5s-rastreia-os-seus-movimentos-mesmo-sem-bateria.htm>>. Acesso em: 13 jun. 2015.

¹⁴⁷Notícia disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/07/entenda-o-caso-de-edward-snowden-que-revelou-espionagem-dos-eua.html>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

¹⁴⁸Notícia disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/12/nsa-monitora-posicao-de-milhoes-de-celulares-no-mundo-diz-jornal.html>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

¹⁴⁹Notícia disponível em: <<http://oglobo.globo.com/mundo/eua-espionaram-milhoes-de-mails-ligacoes-de-brasileiros-8940934>>. Acesso em: 5 dez. 2013.

¹⁵⁰PASQUINELLI, 2011.

o Google, redes sociais como o Facebook, dentre outros, ficam evidentes quanto às questões do monitoramento do comportamento e da conseqüente produção de conhecimento que reforça o controle dos sujeitos (seja aquele saber extraído dos próprios indivíduos, que servirá para aprimorar o conhecimento maquínico; seja aquele que, fruto da observação, permitirá novas formas de controle biopolítico).

Segundo Castells ¹⁵¹, a comunicação de massa, a comunicação que potencialmente alcança a sociedade em geral, é formada e gerida por relações de poder, enraizada nos negócios dos meios de comunicação e as políticas estatais. O poder de comunicação seria, então, o cerne da estrutura e dinâmica da sociedade. No entanto, a esse poder corresponderia um contrapoder, na visão do autor: o poder se baseia no controle da comunicação, assim como o contrapoder depende do rompimento de tal controle.

3.2. Os desafios do Direito

Diferentemente do *Panopticon*, em que se via o exercício do poder a partir de um lugar central, Antonio Negri e Michael Hardt asseveram que, hoje, temos um “poder em rede”, uma nova forma de soberania, que tem como seus elementos fundamentais, ou pontos nodais, os Estados-nação dominantes, juntamente com instituições supranacionais, as grandes corporações capitalistas e outros poderes.

Acrescentam os autores que também a multidão, uma alternativa viva que vem se constituindo dentro do “Império”, pode ser encarada como uma rede. Escolheu-se a *internet* como tema deste trabalho não só pelo fato de que nela é possível notar, possivelmente, a versão mais atual das tecnologias de poder que nos sujeitam de maneira passiva e contínua, mas também considerando a subjetividade que dela (ou segundo seus moldes) pode emergir, já que:

[...] mais uma vez, uma rede distributiva como a Internet constitui uma boa imagem de base ou modelo para a multidão, pois, em primeiro lugar, os vários pontos nodais se mantêm diferentes mas estão todos conectados na rede, e além disso as fronteiras externas da rede são de tal forma abertas que novos

¹⁵¹CASTELLS, 2009.

pontos nodais e novas relações podem estar sendo constantemente acrescentados.¹⁵²

Deve-se distinguir — algo que já se fez em certa medida — a multidão de outras noções de sujeitos sociais, como o povo, as massas e a classe operária:

O *povo* tem sido tradicionalmente uma concepção unitária. A população, como se sabe, é caracterizada pelas mais amplas diferenças, mas o povo reduz esta diversidade a uma unidade, transformando a população numa identidade única: o “povo” é uno. A multidão, em contrapartida, é múltipla. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única — diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares. [...] A essência das massas é a indiferença: todas as diferenças são submersas e afogadas nas massas [...] porque constituem um conglomerado indistinto e uniforme. [...] O conceito de classe trabalhadora passou a ser usado como um conceito exclusivo, não apenas distinguindo os trabalhadores dos proprietários que não precisam trabalhar para se sustentar, mas também separando a classe operária de outros que trabalham. [...] hoje em dia [...] a produção deve ser encarada de maneira mais ampla como produção social — não apenas a produção de bens materiais, mas também a produção de comunicações, relações e formas de vida.¹⁵³

O desafio apresentado pelo conceito de multidão, na visão dos filósofos italiano e estadunidense, consiste em fazer com que uma multiplicidade social seja capaz de se comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferente. Trata-se de saber como a potência se manifesta.

Numa outra formulação, perguntam-se eles: “Como poderemos descobrir no poder constituinte da multidão o projeto de 'Um novo mundo possível' — um mundo além da soberania, além da autoridade, além de cada tirania — que seja dotado de um método institucional de garantias e motores constitucionais?”¹⁵⁴.

¹⁵²HARDT; NEGRI; 2014, p. 14.

¹⁵³*Ibidem*; p. 12-13.

¹⁵⁴*Ibidem*, p. 443.

Pergunta-se, aqui, se a potência da multidão pode se manifestar por meio do Direito. Por que o Direito? Jürgen Habermas apresenta um motivo para que se procure na linguagem jurídica a tradução das pretensões dos participantes da interação, aqui agrupados na noção de multidão.

Para ele, as sociedades modernas são integradas não apenas por meio de valores, normas e processos de entendimento, mas também de modo sistêmico, através de mercados e do poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo constituem, como formadores de sistema, mecanismos de integração social que coordenam as ações de forma objetiva, como que num pano de fundo, não necessariamente por meio da sua consciência intencional ou comunicativa (como quando se fala da “mão invisível” à qual se referia Adam Smith). O filósofo alemão aponta a ligação havida entre o direito e as fontes da integração social:

Ambos os meios ancoram-se nas ordens do mundo da vida, integrados na sociedade através do agir comunicativo, seguindo o caminho da institucionalização do direito. Desta maneira, o direito está ligado às três fontes da integração social. Através de uma prática de autodeterminação, que exige dos cidadãos o exercício comum de suas liberdades comunicativas, o direito extrai sua força integradora, em última instância, de fontes da solidariedade social. As instituições do direito privado e público possibilitam, de outro lado, o estabelecimento de mercados e a organização de um poder do Estado; pois as operações do sistema administrativo e econômico, que se configura a partir do mundo da vida, que é parte da sociedade, completam-se em formas do direito.¹⁵⁵

Embora reconheça que a linguagem coloquial seja aquela que se pode chamar de multifuncional, formando um campo de ressonância que permanece sensível aos problemas da sociedade global, a circulação comunicacional do mundo da vida é interrompida no ponto onde se choca com o dinheiro e o poder administrativo, meios que são surdos às mensagens da linguagem coloquial. Aí apareceria o Direito como linguagem capaz de traduzir as pretensões da multidão:

É verdade que a linguagem coloquial forma um horizonte da compreensão; em princípio, ela é capaz de traduzir tudo *em* todas as linguagens. Porém ela é incapaz de operacionalizar eficientemente para todos os destinatários suas

¹⁵⁵HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia* : entre facticidade e validade. v. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012, p. 61-62.

mensagens endereçadas ao comportamento. Para traduzi-las *nos* códigos especiais, ela depende do direito, o qual tem contato com o dinheiro e o poder administrativo. O direito funciona como uma espécie de transformador, o qual impede, em primeiro lugar, que a rede geral da comunicação, socialmente integradora, se rompa. Mensagens normativas só conseguem circular *em toda a amplidão da sociedade* através da linguagem do direito, que é complexo, porém aberto tanto ao mundo da vida como ao sistema, estes não encontrariam eco nos universos de ação dirigidos por meios.¹⁵⁶

É dizer, o Direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida. E, segundo a linguagem do Direito, como são traduzidas as pretensões da multidão? Qual é o tratamento que o Direito confere à multidão?

As respostas são variegadas. Tratar-se-á, aqui, mais especificamente, das tutelas coletivas de direitos previstas nas Leis números 7.347, de 24/07/1985, e 8.078, de 11/09/1990. Nelas, a multidão, considerada segundo determinados lindes legalmente estabelecidos, é tida como sujeito coletivo de direitos.

A Lei nº. 7.347, de 24/07/1985, disciplina a ação civil pública de responsabilidade por danos causados: (a) ao meio ambiente; (b) ao consumidor; (c) a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico; (d) a qualquer outro interesse difuso ou coletivo; (e) por infração da ordem econômica; (f) à ordem urbanística; (g) à honra e à dignidade de grupos raciais, étnicos e religiosos; e (h) ao patrimônio público e social. A Lei nº. 8.078, de 11/09/1990, por sua vez, dispõe sobre a proteção e defesa do consumidor, de ordem pública e de interesse social.

Tratando da jurisdição coletiva, Rodolfo de C. Mancuso consigna que cada qual dos valores tuteláveis comporta enquadramento em certos *nichos* do universo coletivo, enquadrados na rubrica “interesses metaindividuais” que o legislador houve por bem subdividir em *difusos*, *coletivos* (em sentido estrito) e *individuais homogêneos* (Lei nº. 8.078, de 11/09/1990, art. 81, parágrafo único, incisos I a III). O autor toma emprestada a lição de Nelson Nery Junior, segundo quem:

¹⁵⁶HABERMAS, 2012, p. 82.

É *difuso* o direito ou interesse que atinge número indeterminado de pessoas, ligadas por relação meramente factual, enquanto que seriam *coletivos* aqueles outros interesses e direitos pertencentes a grupo ou categoria de pessoas determináveis, ligadas por uma mesma relação jurídica base. Assim, a *indeterminação* dos titulares seria a característica básica dos interesses difusos, enquanto que a determinabilidade acusaria de coletivo o direito ou interesse. Ambos seriam de natureza indivisível. Os direitos *individuais homogêneos* são aqueles cujos titulares são perfeitamente individualizáveis, detentores de direito divisível. O que une esses titulares a ponto de propiciar a defesa coletiva desses direitos individuais, é a *origem comum* do pedido que pretendem fazer em juízo.¹⁵⁷

Viu-se que as pretensões da multidão tomam a forma de direitos ou interesses individuais homogêneos, coletivos ou difusos, a depender de fatores relacionados à (in)determinação dos titulares e da (in)divisibilidade do direito. Quanto aos direitos difusos, tem-se uma transindividualidade real ampla, a indeterminação de seus sujeitos, unidos por vínculos meramente de fato, e a indisponibilidade do direito, cuja reparação é indireta. Os interesses coletivos *stricto sensu* são caracterizados pela transindividualidade real restrita, ao grupo, categoria ou classe de pessoas determináveis, unidos por uma relação jurídica base, sendo também indireta a reparação ao direito lesado. No que concerne aos direitos individuais homogêneos, tem-se uma transindividualidade artificial (ou legal) e instrumental, a determinabilidade dos sujeitos unidos por um núcleo comum de questões de direito ou de fato, sendo direta a reparação, com a recomposição pessoal dos bens lesados¹⁵⁸.

Enquanto a coisa julgada no processo individual vincula apenas as partes litigantes, tendo, pois, efeito *inter partes*, vê-se que, no âmbito da jurisdição coletiva, diferentes são os limites subjetivos da coisa julgada:

Que dirá, então, do que se passa com a coisa julgada no plano da jurisdição coletiva, onde a própria expansão dos temas que aí afluem (meio ambiente, consumidores, patrimônio cultural, moralidade administrativa) faz com que a imutabilidade agregada pela coisa julgada aos efeitos do julgado tenha que se projetar em intensidade maior ou menor *para fora do processo*, como

¹⁵⁷MANCUSO, Rodolfo de Camargo. *Jurisdição coletiva e coisa julgada*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006, p. 89-90.

¹⁵⁸*Ibidem*, p. 97

condição para se alcançar a *faixa* do universo coletivo correspondente ao interesse judicializado. Para tanto, disponibilizam-se novas modalidades de coisa julgada, aderentes a essas realidades prospectadas pela ciência processual, como a que se opera *erga omnes*, indistintamente (interesses difusos), *ultra partes* (interesses coletivos em sentido estrito) ou ainda *erga omnes*, em face dos sujeitos concernentes (interesses individuais homogêneos).¹⁵⁹

Sendo *dessubstantivados* os interesses metaindividuais, o poder de representá-los judicialmente aparece desvinculado da “titularidade da pretensão”, vindo outorgado a certos órgãos credenciados pelo legislador — art. 82 da Lei nº. 8.078, de 11/09/1990, e art. 5º da Lei nº. 7.347, de 24/07/1985 — ou mesmo pelo constituinte — art. 103, § 3º —, resolvendo-se numa espécie de *legitimação autônoma para a condução do processo*¹⁶⁰.

Têm legitimidade para propor a ação civil pública, a teor do art. 5º da Lei nº. 7.347, de 24/07/1985: (a) o Ministério Público; (b) a Defensoria Pública; (c) a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios; (d) a autarquia, empresa pública, fundação ou sociedade de economia mista; e (e) a associação que esteja constituída há pelo menos um ano nos termos da lei civil e inclua, entre suas finalidades institucionais, a proteção ao patrimônio público e social, ao meio ambiente, ao consumidor, à ordem econômica, à livre concorrência, aos direitos de grupos raciais, étnicos ou religiosos ou ao patrimônio artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico.

Para a defesa em juízo, a título coletivo, dos interesses e direitos dos consumidores e das vítimas, estão legitimados, segundo dispõe o art. 82 da Lei nº. 8.078, de 11/09/1990: (a) o Ministério Público; (b) a União, os Estados, os Municípios e o Distrito Federal; (c) as entidades e órgãos da Administração Pública, direta ou indireta, ainda que sem personalidade jurídica, especificamente destinados à defesa dos interesses e direitos protegidos por esta lei; (d) as associações legalmente constituídas há pelo menos um ano e que incluam entre seus fins institucionais a

¹⁵⁹MANCUSO, 2006, p. 115.

¹⁶⁰*Ibidem*, p. 99.

defesa dos interesses e direitos protegidos por esta lei, dispensada a autorização assemblear.

Esse descompasso entre os titulares da pretensão e aqueles que possuem capacidade processual ativa, em ambos os casos, representa um desafio para que a multidão manifeste plenamente sua potência. Vê-se, aqui, que, com relação à jurisdição coletiva, o Direito apresenta desafios ainda a serem superados. Como bem se assinalou em obra cuja elaboração foi coordenada pelo Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior, o Estado, ao exigir formalizações e opção pela via institucional, acaba por limitar a dimensão mais ampla dos reais sujeitos coletivos de direito:

A legitimidade dos sujeitos de direito na concepção moderna decorre dessa individualidade, consciência de sua própria subjetividade para garantir autonomia e assim lhe assegura a titularidade de direitos. Então, o sujeito coletivo de direito para ser categoria jurídica teria que pressupor uma identidade que aproxime os sujeitos naquilo que seja comum. Para reconhecer esse sujeito coletivo como categoria jurídica protagonista e destinatária de direitos o Estado termina por exigir formalizações e opção pela via institucional, ex. sindicato, associações etc., o que poderia ser visto como uma limitação da categoria na concepção do Direito Achado na Rua.¹⁶¹

Pode-se pensar noutro caminho a ser trilhado pela multidão, ainda ligado ao Direito e à política, ligado, agora, aos processos legiferantes.

Interessantes são as reflexões de Antonio Negri e Michael Hardt¹⁶², que acreditam que, ao colonizar de maneira mais profunda um maior número de áreas da vida, abrir-se-iam as portas, inusitadamente, para um novo tipo de democracia, já que, convergindo numa comunidade globalmente interligada em redes, “massas” silenciosas e oprimidas podem formar uma “multidão” com o poder de forjar uma alternativa democrática à sujeição.

Existe, nos processos de elaboração das leis, uma alternativa da qual a multidão pode se valer em busca de novas possibilidades de democracia. Vale fazer

¹⁶¹SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *O direito achado na rua* : concepção e prática. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015, p. 135-136.

¹⁶²HARDT; NEGRI; 2014.

menção, aqui, ao espaço virtual denominado e-Democracia, por se tratar de um serviço eletrônico criado por iniciativa da Câmara dos Deputados do Congresso Nacional para participação cidadã no processo de tomada de decisão¹⁶³. A plataforma se baseia no mecanismo de governança eletrônica, que pode ser definido como:

[...] o processo de fomento, proporcionado pelo setor público por meio do governo eletrônico, à manifestação política e participação da sociedade civil na formulação, acompanhamento da implementação e posterior avaliação das políticas públicas, com vistas ao incremento da cidadania e da democracia¹⁶⁴.

Façam-se breves anotações sobre os movimentos que culminaram com a edição do Marco Civil da Internet (Lei nº. 12.965, de 23/04/2014), que “representa ação inovadora do Brasil, visando à regulação das práticas desempenhadas na rede e à garantia de sua neutralidade”¹⁶⁵. Neste diploma normativo, vê-se a todo momento (à luz dos direitos a que se refere o art. 5º, incisos X e XII da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988) a preocupação com a garantia da proteção à privacidade; da adequada e consentida coleta, uso, armazenamento, tratamento e proteção dos dados pessoais; da inviolabilidade e sigilo do fluxo de comunicações ou das comunicações pessoais armazenadas etc. Disso são exemplos seus artigos 3º, II e III, 7º, II, III, VIII, IX, X, 8º, 10, 11 e 21.

A fim de mensurar o cumprimento dos objetivos da ferramenta e-Democracia, a Prof. Dra. Christiana Soares de Freitas, em coautoria com outras pesquisadoras, realizou investigação a partir de dados quantitativos e qualitativos concernentes à comunidade legislativa virtual, na qual foram apresentadas contribuições ao projeto de lei do Marco Civil da Internet¹⁶⁶. As pesquisadoras responsáveis pelo estudo verificaram, nos debates realizados, a existência de um total de apenas 374 contribuições de cidadãos, das quais 44 foram no sentido de alterar, suprimir ou incluir trecho ao projeto de lei. Aqueles que formularam essas últimas considerações eram

¹⁶³ FREITAS, Christiana Soares de; LIMA, Fernanda Fiuza; LIMA, Fernanda Queiroz. Os desafios ao desenvolvimento de um ambiente para participação política digital: o caso de uma comunidade virtual legislativa do projeto e-Democracia no Brasil. *O&S*, Salvador, v. 22, n. 35, 2015, pp. 639-658. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/osoc/v22n75/1413-585X-osoc-22-75-0639.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

¹⁶⁴ MEDEIROS; GUIMARÃES, 2006, p. 210; apud FREITAS; LIMA, F. Fiuza; LIMA, F. Queiroz, *op. cit.*, p. 643.

¹⁶⁵ FREITAS; LIMA, F. Fiuza; LIMA, F. Queiroz; *op. cit.*, p. 641.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

cidadãos que integravam um grupo específico, formado, em sua maioria, por homens (89%), brancos (68%), com idade entre 26 e 40 anos (47%), com alta escolaridade (53% com pós-graduação e 26% com ensino superior completo) e alta renda (47% com renda mensal familiar superior a R\$ 9.000,00; agrupando-se duas faixas de renda, 63% possuem renda superior a R\$ 4.500,00).

São evidentes os desafios que o direito há de enfrentar para que a multidão, em todo o seu espectro, possa tomar parte dos processos decisórios, ampliar as possibilidades democráticas e fazer valer seus direitos. Talvez um dos maiores desafios, considerando que vivemos numa época dominada por máquinas cibernéticas, seja promover — valho-me, aqui, de expressão utilizada por Paulo Rená da Silva Santarém¹⁶⁷, em dissertação defendida no âmbito da Universidade de Brasília, parafraseando a famosa expressão de Roberto Lyra Filho “o direito achado na rua” — um verdadeiro “direito achado na rede”.

¹⁶⁷SANTARÉM, Paulo Rená da Silva. O direito achado na rede: a emergência do acesso à Internet como direito fundamental no Brasil. 2010. 158 f., il. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CONCLUSÃO

A compreensão de que vivemos numa sociedade em redes de comunicação se deve a admiráveis avanços tecnológicos presenciados nas últimas décadas. Máquinas cibernéticas permeiam, em medida cada vez maior, o cotidiano dos indivíduos. Seguindo a sugestão de Deleuze, podemos fazer corresponder, a cada tipo de sociedade, um tipo de máquina: as máquinas simples ou dinâmicas para as sociedades de soberania, as máquinas energéticas para as de disciplina, as cibernéticas e os computadores para as sociedades de controle.

Para melhor entendimento do contexto social assim caracterizado, discorreu-se sobre o aparecimento da noção de subjetividade que marcaria um rompimento com a era tradicional, bem como sobre o surgimento, na modernidade, de técnicas de poder que objetivavam a “normalização” dos sujeitos: as chamadas disciplinares, que se dão a nível individual, por meio da vigilância contínua, do controle de virtualidades, e da correção, formando e transformando os indivíduos de acordo com determinadas normas; e aquela denominada biopolítica, dirigida à vida do homem enquanto ser vivo, enquanto espécie, na medida em que a multiplicidade dos homens podia ser regida por estados globais de regularidade.

Com a emergência da esfera social, a vida humana, em seu sentido mais privado, foi inserida na política, nos cálculos governamentais. Viu-se que a noção de governo das massas se deslocou para um governo de uma multiplicidade de singularidades — portanto, da multidão —, num contexto do qual faz parte um sujeito de direitos que é, além disso, *homo oeconomicus* e tem sua liberdade estimulada.

Referiu-se que as medições estatísticas — nas quais o *big data* encontra sua origem — tiveram fundamental relevância para a efetivação dos mecanismos de disciplina e controle biopolítico acima referidos.

Desde que não se olvide desse pano de fundo, pode-se voltar à investigação relativa à sociedade de controle, à qual correspondem os computadores e máquinas cibernéticas, capazes de armazenar e calcular gigantescas quantidades de dados.

Inumeráveis são os exemplos em que as modernas técnicas de poder foram exercidas por intermédio do *big data*, da incrível quantidade de dados obtida, contínua e passivamente, a respeito dos indivíduos.

Conclui-se que a sociedade em redes poderia, segundo a leitura proposta neste trabalho, ser definida como um verdadeiro *Panopticon* virtual. Restava saber se é possível imaginar — na contramão da história que demonstra que as práticas jurídicas estiveram frequentemente presentes em processos de sujeição dos indivíduos — a produção, por uma multidão formada por pessoas cada vez mais conectadas umas às outras, de alternativas democráticas ao controle sobre ela exercido.

Tratou-se, então, da tradução jurídica da noção de multidão como sujeito coletivo de direitos. Tomaram-se alguns procedimentos previstos no direito brasileiro (as tutelas coletivas de direitos previstas nas Leis números 8.078/1990 e 7.347/1985) como objeto de exame da possibilidade de manifestação das pretensões da multidão. Notou-se que os delineamentos legais acabam impedir um pleno acesso da multidão aos direitos individuais homogêneos, direitos coletivos e direitos difusos, em razão de questões relativas à *legitimatío ad causam* no plano coletivo.

Considerando os desafios que o Direito ainda enfrenta, no que concerne à função jurisdicional, para a efetivação dos direitos da multidão, procurou-se via diversa para verificar se a multidão, governando a si mesma, pode fazer surgir uma nova forma de democracia. Referiu-se, então, a participação de cidadãos nos debates sobre o projeto de lei do Marco Civil da Internet na ferramenta eletrônica e-Democracia, um canal criado para promover a participação cidadã no processo de tomada de decisão por parte do Poder Legislativo Federal. Os objetivos visados pelo e-Democracia, no entanto, pareceram não se confirmar na realidade, considerando o diminuto número de contribuições, bem como as características específicas do grupo que teve acesso àquele ambiente virtual, fatos que reforçam a necessidade de que se busquem formas eficazes de manifestação, por parte da multidão, de sua potência, formas de fomento de um “direito achado na rede”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer* : o poder soberano e a via nua I. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *O reino e a glória* : uma genealogia teológica da economia e do governo : homo sacer, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARISTÓTELES, Categorías. In: *Tratados de lógica (Organon) I*. Madri: Editorial Gredos, [s.d.].

_____. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006.

BRASIL. PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. SECRETARIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. Pesquisa brasileira de mídia 2015: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira. Secom, Brasília, 2014. Disponível em: <<http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa/lista-de-pesquisas-quantitativas-e-qualitativas-de-contratos-atuais/pesquisa-brasileira-de-midia-pbm-2015.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

CASTELLS, Manuel. *Communication power*. New York: Oxford University Press Inc., 2009.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

DERRIDA, Jacques. *A Universidade sem condição*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador* : uma história dos costumes. v. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. *O processo civilizador*. v. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Textos*. v. I. São Paulo: Edições Sociais, 1977.

FREITAS, Christiana Soares de; LIMA, Fernanda Fiuza; LIMA, Fernanda Queiroz. Os desafios ao desenvolvimento de um ambiente para participação política digital: o caso de uma comunidade virtual legislativa do projeto e-Democracia no Brasil. O&S, Salvador, v. 22, n. 35, 2015, pp. 639-658. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/osoc/v22n75/1413-585X-osoc-22-75-0639.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

_____. *Em defesa da sociedade* : curso no Collège de France (1975-1976). 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

_____. *Nacimiento de la biopolítica* : curso en el Collège de France : 1978-1979. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *O governo de si e dos outros* : curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia* : entre facticidade e validade. v. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Multidão*. 4. ed. Rio de Janeiro, Record, 2014, p. 148-149.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

MANCUSO, Rodolfo de Camargo. *Jurisdição coletiva e coisa julgada*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

MAYER-SCHÖNBERGER, Viktor; CUKIER, Kenneth. *Big data : a revolution that will transform how we live, work, and think*. New York: Eamon Dolan / Houghton Mifflin Harcourt, 2013.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ujuí, RS: Unijuí, 2004.

_____. *Política e metafísica*. São Paulo: Max Limonad, 2017.

PASQUINELLI, Matteo. Capitalismo maquínico e mais-valia de rede: notas sobre a economia política da máquina de Turing. *Lugar comum*, Rio de Janeiro, n. 39, 2011, pp. 13-36. Disponível em: <http://www.academia.edu/8807616/Capitalismo_maqu%C3%ADnico_e_mais-valia_de_rede>. Acesso em: 17 out. 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social. Ensaio sobre a origem das línguas*. v. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

SAMPAIO, Evaldo, *Metafísica ou cultura?*. 2016, no prelo.

SANTARÉM, Paulo Rená da Silva. *O direito achado na rede: a emergência do acesso à Internet como direito fundamental no Brasil*. 2010. 158 f., il. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SILVEIRA, Sérgio Amadeu da. Redes de relacionamento e sociedade de controle. *VIRUS*, São Carlos, n. 4, dez. 2010. Disponível em:

<<http://www.nomads.usp.br/virus/virus04/?sec=3&item=2&lang=pt>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *O direito achado na rua : concepção e prática*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

TERRY, Nicolas. Protecting Patient Privacy in the Age of Big Data. Indiana University. Robert H. McKinney School of Law Research Paper No. 2013-04 – University of Missouri-Kansas City Law Review, Vol. 81, No. 2, 2012, p. 7. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2153269>. Acesso em: 30 jun. 2016.