



ESPECTROS DO COTIDIANO E DO JUÍZO POLÍTICO

SPECTRA OF THE DAILY AND THE POLITICAL JUDGMENT

João Carlos Vale¹
Luciney Sebastião da Silva²

Resumo

Desde o nascimento da Democracia na Grécia, pouco se vê contestar os valores democráticos, inclusive as promessas democráticas constituem tema de atração no cotidiano das pessoas. Mas será que esses valores democráticos não estão perdendo fôlego num mundo *fora dos eixos*? Ou será que o ajuizamento político no cotidiano público não fora comprometido pela solidão do consumo, violência cotidiana e pela apatia política? Diante disso, o objetivo deste artigo é descrever e analisar os espectros do cotidiano político a partir da apatia política e da psicopatologia do cotidiano para compreender as implicações no juízo político. Para tanto, o aporte teórico será confeccionado com contribuições de autores da psicanálise e da filosofia política de Hannah Arendt. Esboçaremos ao final das análises nossas considerações de que a vida cotidiana com todas suas questões controversas para a vida política pode, ainda assim, contribuir para que o juízo de compreensão seja elaborado e ressignifique o espaço público da vida política.

Palavras-chave: Cotidiano; Violência; Compreensão; Juízo político.

¹ Graduado em Psicologia pela PUC-Minas. Especialista em Psicologia Clínica. Especialista em Gestão da Saúde Pública. Psicólogo e Analista de Atenção à Saúde da SES/MG a disposição da Rede de Saúde Mental da Prefeitura Municipal de Betim/MG. **Autor para correspondência.** E-mail <jcvale@oi.com.br>.

² Graduado em Filosofia – PUC-Minas. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP. Especialista em Filosofia – Unimontes; e em Gestão Pública Municipal - FASA. Professor da UNIMONTES e da FAVAG. E-mail<luciney.sebastian@hotmail.com>.

Abstract

Since the birth of Democracy in Greece, little has been seen to challenge democratic values, even democratic promises are a subject of attraction in people's daily lives. But is it that these democratic values are not losing their breath in a world that is out of place? Or was it that political protest in public life was not compromised by the loneliness of consumption, daily violence, and political apathy? Therefore, the objective of this article is to describe and analyze the spectra of the political quotidian from political apathy and psychopathology of everyday life to understand the implications in the political judgment. For this, the theoretical contribution will be made with contributions from authors of psychoanalysis and the political philosophy of Hannah Arendt. We will sketch at the end of the analyzes our considerations that everyday life with all its controversial issues for political life may still contribute to the judgment of understanding being elaborated and re-signifying the public space of political life.

Keywords: Daily life; Violence; Understanding; Political judgment.

INTRODUÇÃO

Chegamos ao terceiro milênio em momento de apreensão e instabilidade no cenário das relações socioculturais. Após longo período em que basicamente prevaleceram os princípios da moralidade cristã como ordenadores das práticas e costumes sociais; e observa-se hoje tal ideologia perder espaço e credibilidade, na função de ordenamento, para os princípios que regulam as relações da chamada Economia de mercado.

Ao longo desse processo, temos presenciado a deterioração de conceitos e valores que até recentemente figuravam como essenciais no formato das relações estabelecidas no cotidiano social. Hoje vivemos em meio a um sem número de apelos e imperativos de consumo, engendrados a partir de interesses mercadológicos que se ancoram no estatuto da falta essencial que caracteriza a existência humana, condição estruturante do psiquismo e da subjetividade, que cuidadosa e habilidosamente têm sido manipulados de modo a mobilizar tal insatisfação estrutural em torno dos interesses do capitalismo internacional.

Alegamos hipoteticamente que, neste contexto, nosso ambiente cultural vem produzindo sujeitos ávidos em consumir sempre e mais, a partir de um modelo de *ethos* que preconiza o gozo hedonista como ideal de vida, centrado na voracidade do consumo dos múltiplos objetos produzidos por um aparato tecnológico sem precedentes em toda a história da civilização humana. Ademais, diante do medo, de um horizonte de incertezas ou da ameaça de morte, não parece haver qualquer otimismo que se empenhe em acreditar nos políticos, em

política ou de agir em prol dela. Decorre daí que a descrença, a indiferença ou apatia, em sentido estrito, atue de modo antipolítico, pois enquanto perduram não oferecem nenhum poder de transcendência de teor político. Todavia, percebe-se que esse tipo de consciência e de apatia e a reação a estas, é próprio das democracias massificadas.

A partir do que foi exposto, como poderíamos então pensar o cotidiano político ou o sentido da política quando o espaço público não se destina aos contatos sociais, mas se delimita a partir das necessidades intersubjetivas do mundo das coisas e, por vezes se vê marcado ora pelo isolamento ora pela solidão do homem moderno? Como conjecturar a qualidade do ajuizamento político e da ação de natureza pública, num mundo *fora dos eixos* e, além disso, diante da apatia política e da psicopatologia da vida cotidiana?

O artigo tem o objetivo de descrever e analisar os espectros do cotidiano político a partir da apatia social, da psicopatologia do cotidiano e do aspecto da compreensão que implicam no juízo político. O empreendimento descritivo e analítico será feito a partir da interlocução de autores da psicanálise, como Freud e Lacan, da filosofia e filosofia política, como Agnes Heller, Gadamer, Arendt, entre outros, cujo intuito é traçar não só a linha tênue entre os tais fatores do cotidiano que implicam no juízo político, como oferecer ao leitor duas linhas de análises diferentes, embora imbricadas. Todavia, não pretendemos análises detalhadas de cada uma dessas áreas, mas indicar o propósito de investigação sobre esse objeto de estudo, a saber, certos espectros do cotidiano que incidem sobre o juízo político.

1. Indiferença e preconceito contra a política

Agnes Heller (2008), em *O cotidiano e a história*, enfatiza que a vida cotidiana é a vida de todo homem, visto que todos a vivem sem nenhuma exceção; e que ela não está fora da história e, desse modo, a vida cotidiana está no centro do acontecer histórico, portanto, é a verdadeira essência da substância da vida em sociedade. Todavia, o preconceito é a categoria de pensamento e do comportamento cotidianos e, neste caso, dizem respeito a motivações, inclusive as momentâneas, dizem respeito também aos ritmos e modos de vida. Pelo fato de o pensamento do cotidiano estar preso à experiência empírica, seu juízo é um tipo particular de juízo, isto é, um juízo provisório; [...] “ligado a uma estrutura da vida cotidiana caracterizada pela unidade imediata de pensamento e ação.” (HELLER, 2008, p.65)

Deste modo, para tratarmos da experiência do sujeito em sua capacidade de julgamento face ao teor político das circunstâncias cotidianas, faremos alguns registros sobre

a noção de apatia política e, sobretudo à de preconceito o qual pode acarretar diretamente na atividade do julgar. À luz da teoria arendtiana, essa ênfase sobre a questão do juízo se deve ao fato de que o discurso político, na atualidade, é perpassado por preconceitos que todos nós eventualmente temos contra a política, seja em função dos escândalos corriqueiros noticiados cotidianamente pelos meios de comunicação, seja pela onda de violência decorrida dos assuntos políticos, violência em suas mais variadas formas de manifestação.

Contudo, cabe salientar para esse empreendimento que conquanto a política trate da convivência entre os diferentes, o produto resultante dessa organização deverá ser o bem comum. Os homens serão iguais na medida em que puderem revelar-se enquanto idiosincrasias pessoais. Sobre esse ponto, Arendt reforça que:

Assim como não existe o ser humano como tal, mas somente homens e mulheres que em sua absoluta distinção são iguais, ou seja, *humanos*, essa indiferenciação humana comum é a *igualdade* que, por sua vez, só se manifesta na diferença absoluta de um igual em relação ao outro. (ARENDR, 2008b, p.109).

Para Arendt, essa igualdade só acontece no espaço público da vida política, concepção com a qual os filósofos gregos concordavam. Esse espaço garante não apenas a noção de realidade pela presença dos outros e do diálogo entre os participantes, mas, sobretudo, quando os indivíduos estão juntos mediante essa igualdade política, gera-se a noção de pertencimento. Ela reforça ainda que: “Os homens não só existem no plural, tal como todos os seres terrenos, mas também têm dentro de si uma indicação dessa pluralidade.” (ARENDR, 2008b, p.65). Nesta perspectiva, Arendt insiste que é ainda possível exercitar uma forma de pensar capaz de pelo menos enfrentar esse quadro político contemporâneo que compromete o sentido e a dignidade da política. Quanto a esse propósito, a autora ressalva que:

A perda da permanência e da segurança do mundo – que politicamente é idêntica à perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após. (ARENDR, 2005, p. 132).

Neste sentido, Arendt alude em seus escritos que mesmo diante de fatos inesperados que ocorrem em função de ações de teor político, devemos constantemente nos empenhar na busca de significado e compreensão, para evitar que certas questões do cotidiano sejam tomadas por nossos preconceitos. Assim, a novidade de um acontecimento no âmbito de uma crise política ou de uma situação de violência exige um esforço de compreensão e

sociabilidade, pois o pensamento que encontra residência no mundo é o mesmo que pode recusar seu abrigo. Seu diagnóstico foi que a afirmação dos regimes totalitários só se tornou possível graças à experiência de uma sociedade formada por homens solitários. Tal indiferença social e política é fruto do modelo de organização face às opressões totalitárias às quais as massas estavam sujeitas e também sob o efeito do poder ideológico. A própria autora esclarece, em *Origens do totalitarismo* que:

Os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. (ARENDRT, 1989, p. 361).

A indiferença política, por sua vez, teria como suas principais condições a sociedade competitiva de consumo e a propagação de uma resistência em relação à participação política. Esta questão sintomática atingiria não apenas as camadas exploradas e excluídas da participação efetiva e direta nos governos, mas também seria recorrente entre os indivíduos da própria classe, ou seja, em função da acirrada competição consumista, a indiferença política aconteceria tanto entre os governantes quanto entre os governados.

Interessante notar, tal como observa Arendt (1989), que tanto a apatia quanto a neutralidade em relação aos negócios públicos resumem as condições de surgimento de movimentos totalitários; aqui salientamos, com vistas ao objetivo desse artigo, que são igualmente condições de aparecimento de agências reguladoras da atuação de emissoras de informação e controle a opinião pública.

As implicações desta postura, ou seja, dessa apatia política, não fazem senão validar um modelo de governo ou um regime de poder, tal como foi o nazismo que, através de um representante dominador e daqueles que nele se identificam, sufoca todo e qualquer tipo de manifestação ou reação por parte dos subjugados. Hannah Arendt (1989), entretanto, adverte que o apolítico no sentido mais profundo desta forma de dominação decorre das democracias de massa. Nelas, mesmo não havendo terror, os indivíduos se dispõem de forma quase espontânea a ser um indivíduo consumista no reino da economia e a se esquecer da coisa pública.

Segundo Leila Machado (2001), a ética seria um exercício de resistência à tolerância da indiferença, que nos arranca do torpor das situações sensório-motoras suportáveis e nos faz mudar de atitude. A autora ressalta ainda que:

O exercício ético nos desloca de um regime de tolerância, nos possibilita arrancar da naturalidade algumas formas de tolerância, pois estas podem se apresentar como um suposto respeito às diferenças, como um discurso antirracista de segregação dissimulada, como uma conformação aos bizarros experimentos das biotecnologias, etc. A tolerância pode produzir em nós uma servidão, um descaso pelo pensar, um mal-estar frente às posturas críticas [...]. (MACHADO, 2001, p. 71-72).

Sobre a questão da responsabilidade individual acerca desse oportunismo que amparou certos regimes políticos, Roviello salienta que: “Esses indivíduos tornaram-se cúmplices com intenção consciente e com sentido de responsabilidade e é esse o principal critério que preside ao seu julgamento.” (1987, p.44). Todavia, além disso, pode-se verificar que com regimes totalitários é inegável o confinamento do cidadão e a retaliação desses indivíduos isolados. Diante da lógica totalitária, nos deparamos com algo, certamente, mais temível do que sua própria constituição inusitada ou sem precedentes históricos, ou seja, ela desvirtua nossas categorias de pensamento e nossos padrões de juízo. Portanto, a lógica totalitária coloca em risco a possibilidade de se distinguir entre o bem e o mal, pois a desumanização que está em jogo dificulta o trabalho do pensamento para encontrar um sentido para julgar os acontecimentos em curso.

Para Hanna Arendt, os preconceitos não são juízos, entretanto decorrem de nosso próprio pensamento, além disso, eles indicam que nos deparamos com uma situação na qual não há discernimento suficiente para como conduzir-nos politicamente. Em *A promessa da política*, Arendt destaca que:

Em nossa utilização geral, a palavra “juízo” tem dois significados que se devem distinguir com clareza, mas que se confundem sempre que falamos. Juízo significa, primeiramente, organização e subsunção do individual e particular ao geral e universal [...]. Mas juízo pode significar algo totalmente diferente e sempre significa de fato quando nos confrontamos com algo que nunca vimos e para o que não temos nenhum parâmetro à disposição. (ARENDR, 2008b, p.154-155).

Nesta perspectiva, tanto essa falta de parâmetros quanto os preconceitos podem antecipar ou bloquear o juízo. Quanto aos preconceitos contra a política, a própria Arendt discorre sobre alguns princípios como condições de acesso aos seus conteúdos. Um destes é o domínio do pensamento chamado de compreensão (*Verstehen*). Neste sentido, são relevantes algumas considerações sobre o conceito de compreensão, a partir da abordagem do círculo hermenêutico de Gadamer (2008) em *Verdade e Método*, com a finalidade de antecipar a forma com que Arendt aborda a questão da compreensão. Na parte desta obra, o filósofo vai tratar dos traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica, perspectiva a partir

da qual ele busca mostrar como a hermenêutica lidou com a historicidade da compreensão, tanto sob o ponto das condições históricas de efetivação da hermenêutica filosófica, quanto em relação àquilo que faz da compreensão a própria condição de historicidade.

Para Gadamer (2008), a compreensão alcança sua verdadeira possibilidade sem se abstrair dos preconceitos que nos movem, mas também sem conservar a arbitrariedade das opiniões prévias. Alcançamos a compreensão de um texto ao considerarmos seu contexto de surgimento, por exemplo, os hábitos da linguagem da época e de seu autor, mas também igualmente atentando para a distância entre passado e presente que começa pela diferença de perspectivas entre autor e intérprete. Assim a receptividade de um texto não implica manter-se imparcial com relação aos significados em questão, por isso a atenção às opiniões prévias e aos preconceitos pessoais se torna relevante.

Segundo Gadamer (2008), quando os preconceitos não são considerados, nossa capacidade de escutar a mensagem do texto – ou aquilo que deveríamos ouvir sobre o que se tem a dizer – é diminuída. O problema hermenêutico é posto quando há o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso, ou seja, marcado por concepções prévias, em toda compreensão.

Neste sentido, Gadamer apresenta alguns prejuízos para a compreensão, resultantes dos preconceitos contra os preconceitos, como se deu historicamente com a *Aufklärung*. Assim, o autor esclarece que:

Uma análise da história do conceito mostra que é somente na *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora possui. Em si mesmo, “preconceito” (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão. (GADAMER, 2008, p.360).

Por isso, Gadamer reforça que essa negatividade atribuída ao conceito de preconceito é apenas secundária e, sobretudo, que preconceito não significa, a rigor do termo, falso juízo, mesmo porque sobre o conceito repousa nessa possibilidade de valorização tanto do ponto de vista positivo quanto negativo. O autor ainda ressalva que o termo alemão *Vorurteil* (preconceito) parece ter se restringido ao significado de juízo não fundamentado. Decorre daí que a não validade do preconceito está atrelada à questão da falta de fundamentos do juízo.

Outro ponto relevante é apresentado por Gadamer, quando o autor acentua que os preconceitos se tornam condição para a compreensão, conforme ao modo de ser finito e

histórico do homem. O autor se reporta novamente à *Aufklärung* lembrando que especificações de preconceitos, sejam os de autoridade ou por precipitação, têm relação com o uso metodológico e disciplinado da razão. Deste modo, indica que: “A precipitação é a verdadeira fonte de equívocos que induz ao erro da própria razão. A autoridade, ao contrário, é culpada de que não façamos uso da própria razão.” (GADAMER, 2008, p.368). Gadamer salienta assim que estamos à mercê de sujeições que desencadeiam preconceitos e que fazem com que nossos juízos momentâneos se tornem equivocados, justamente em função de tal precipitação. Já que a autoridade tem uma relação com o conhecimento, seu fundamento reside não em alguma sujeição imposta, mas no ato de liberdade e da razão.

No âmbito da pluralidade humana, Arendt salienta: “Os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é neles refletida, co-determina-os.” (2008b. p.36). Arendt nota que esperanças que pareciam guiar homens pela sua história são suplantadas por medos advindos da transitoriedade e contingências dos negócios humanos, não permitindo que haja qualquer tipo de preparo que suporte acontecimentos súbitos ou repentinos.

Se o julgar tem a ver com a disposição de critérios para tanto, então não poderá exigir juízos dos homens quando eles não possuírem critérios suficientes. Arendt recorda sobre esse ponto que:

Preconceitos não são disparates. Precisamente por sua legitimidade intrínseca é que só se pode arriscar confrontá-los quando eles já não cumprem sua função, ou seja, quando já não servem para aliviar o indivíduo que julga do peso de certa parte da realidade. (ARENDR, 2008b, p.211).

Desse modo, não é de duvidar que haja, de fato, embasamentos no preconceito contra os assuntos de natureza política. Aqui podemos perceber que tal como as premissas da *Aufklärung*, apresentados por Gadamer sobre o preconceito, também Hannah Arendt compactua com a questão dos fundamentos que alicerçam a questão do preconceito. Destarte, Arendt (2004b) salienta que os preconceitos e juízos decorrem de uma desconfiança contra a política não justificada, como ocorre naquela velha relação e inversão entre meios e fins, isto é, como se o medo de a humanidade se extinguir da Terra justificasse a existência da política. Este tipo de raciocínio³ desvirtuado não apenas indica onde podem erigir nossos juízos, mas

³ Segundo a autora, o perigo é a coisa política desaparecer no mundo, visto que os preconceitos se antecipam [...]: “jogam fora a criança junto com a água do banho”, há confusão entre aquilo que seria o fim da política com

também alimenta nossa desconfiança e falta de esperança na política. Mesmo sendo antiga essa desconfiança, ainda hoje se destacam o mesmo preconceito e a visão distorcida sobre o papel da política nos negócios humanos. Assim, a autora observa que:

Os preconceitos sempre desempenham um grande e legítimo papel no espaço público-político. Eles dizem respeito àquilo que todos nós compartilhamos sem querer uns com os outros e donde não julgamos mais porque quase não temos mais oportunidade de ter a experiência direta. (ARENDRT, 2004b, p. 83).

O preconceito antecipa o juízo sobre a realidade e remonta a alguma passagem da história na qual o julgamento fora formulado, como por exemplo, o medo de que a bomba atômica aniquilasse a Humanidade. Helfenstein esclarece sobre aquele que participa ativamente no âmbito político, que: “apesar de considerar o fato de viver com outros seres humanos, o homem o faz a partir de uma posição que ocupa no mundo, do papel que nele desempenha, o que caracteriza seu juízo como parcial.” (HELFENSTEIN, 2007, p.100).

Adriano Correia lembra que:

[...] ainda que na política nos orientemos de fato por juízos e busquemos sempre dissipar preconceitos pela reflexão, tais preconceitos são indispensáveis à condução da vida social normal e, em certa medida, indissolúveis em sua totalidade. (CORREIA, 2010, p. 159).

De fato, muitos preconceitos refletem receios e até mesmo certo medo surgido sob a determinação de acontecimentos históricos, uma vez que muitas atrocidades cometidas no campo social foram traduzidas como resultantes do modo como o fazer político e a própria constituição cultural da sociedade se impôs. As sociedades democráticas, “vistas de perto” constituem muitos paradoxos, até porque o fato de se entender democrático por direito não equivale dizer que quem faz o uso do poder da palavra, em espaços propriamente políticos, não esteja acometido por algum problema de natureza psicológica. Com vistas a isso, passaremos a reflexões sobre a violência na história da humanidade numa perspectiva psicanalítica.

a política em si. Uma catástrofe é apresentada como inerente à própria natureza da política e, desta forma, ela é inevitável. (ARENDRT, 2004b, p.25).

2. Cotidiano, alteridade e violência

Desde tempos imemoriais, a prática da violência e da coerção se fizeram e ainda fazem presentes no cerne das comunidades humanas. Caracterizada por existência ambivalente e paradoxal como veremos adiante, tais práticas têm sido usadas como importantes recursos de modelagem social, recursos largamente usados pelas oligarquias dominantes como meio de forjar na população o leque de atitudes e comportamentos socialmente desejados, sendo oficialmente reconhecida, até meados do século XX, como instrumento pedagógico corriqueiro nas instituições educacionais de muitos países.

O uso da violência muito contribuiu para a consolidação dos modelos culturais da Humanidade. A hegemonia cultural greco-romana demonstra claramente tal uso em diversos episódios históricos, com o exercício da violência atuando como símbolo de poder e *status*, em que a violação e a sevícia do corpo do outro pelo uso da força representam a principal insígnia de autoridade e poder diante do olhar público. Todos os impérios políticos descritos na História da Humanidade, a exemplo dos modelos totalitários⁴, consolidaram-se tendo a violência como importante recurso de conquista e manutenção do poder, sempre utilizado como instrumento de domínio e coerção para o cumprimento da lei imposta pelo dominador.

Nota-se também que as ideologias ocupam um papel significativo nesses regimes à medida que fornecem uma explicação da realidade em seus variados aspectos, representadas por uma única ideia. Segundo Arendt (1989), em *Origens do totalitarismo*, o conteúdo ideológico das propagandas visa a dar uma realidade operante às mentiras propagandistas do movimento, e a construir uma sociabilidade sob a égide de uma ficção. As ideologias se apresentam igualmente como explicações históricas, seja oferecendo um modo de sintetizar, absorvendo as experiências dos homens singulares ou mesmo pelo desprezo total de tais experiências. Eduardo Jardim lembra sobre as ideologias que: “sua função é organizar, por meio da doutrinação, a conduta da população para que cada um dos seus membros ocupe um lugar determinado na história.” (JARDIM, 2011, p.39).

Arendt em *Origens do totalitarismo*, ressalta ainda que o domínio totalitário, por meio de sua lógica ideológica, alimentada pelo terror e violência a qual advêm da solidão e

⁴ Para Binotto, os governos totalitários encontram seus limites na própria condição de animal político dos homens, que deve ser entendida como a capacidade que eles têm de serem livres e criarem novas realidades, e que não pode ser refreada nem mesmo pelo mais feroz sistema de domínio. (BIGNOTTO, 2001, p.111).

isolamento e, mais propriamente de uma situação antissocial, contém um princípio que pode aniquilar toda e qualquer forma de vida humana em comum. Por outro lado, a saturação dos espaços políticos, na atualidade, denota uma emergência de novas formas de organização e sociabilidade, como bem salienta Michel Maffesoli:

Para retomar uma consideração muito importante, mas pouco considerada nas análises correntes, a política, no seu conjunto, é dramática, isto é, repousa sobre a busca de soluções: todos os problemas são ou podem ser resolvidos. Daí a sugestão primordial do tempo. Diferente é o sentimento trágico da vida presente na origem das diversas efervescências coletivas. (MAFFESOLI, 2011, p.118).

Voltando à psicanálise, Freud (1997) analisa em alguns textos de sua extensa obra a posição basilar que a violência ocupa para a criação de um modelo elementar de ordenamento social. No texto freudiano encontramos importantes indicações acerca da importância de uma elaboração comunitária para o ato de violência para permitir a fundação de uma ordem cultural, a partir da qual o uso e o manejo de tal ato passam por uma pactuação coletiva que permite ao grupo sua regulação no cotidiano social e permitindo, desta forma, a sustentação daquele sistema de convivência comunitária. O uso da violência surge aqui como instrumento fálico, reciprocamente temido e desejado por todos. A complexidade de sua presença enigmática e avassaladora na ordem do Real abre um hiato por onde a linguagem pode advir e se colocar enquanto modo de mediação dos (des)acordos no âmbito dos laços sociais. Este ato mítico de violência engendra e referencia todo o arcabouço ético e normativo da cultura.

A percepção da violência como prática cultural sofrerá ainda sensível mudança no imaginário social com o advento do Cristianismo, já que o mesmo interroga e subverte o sentido da mesma a partir de uma nova leitura sobre o corpo martirizado pela crucificação, tradicional símbolo de poder e dominação daquela época. A simbologia cristã para o corpo crucificado insere outra significância para o ato de violência no âmbito da cultura, produzindo todo um processo de renovação dialética em seu conceito e em sua prática.

O Cristianismo consolida o seu papel no âmbito da cultura ocidental após o ano 380, ocasião em que se torna a religião oficial do Império Romano, constituindo-se posteriormente em berço de diversas tradições seculares de saber e abrigando em seu meio a articulação de novas estruturas discursivas de conhecimento. Este processo vai culminar com a estruturação do campo da ciência.

Lacan (1992) nos recorda, no capítulo 15 do Seminário livro 7, o fato de como o Cristianismo preserva, no ritual da paixão e morte de cristo, uma representação idealizada para a morte de Deus. Sobre esse ponto, Lacan ressalva:

Observemos que unicamente o cristianismo fornece seu pleno conteúdo, representado pelo drama da Paixão, à naturalidade dessa verdade que chamamos a morte de Deus. Sim, com uma naturalidade frente à qual empalidecem as abordagens que dela representam os combates sangrentos dos gladiadores. O que nos é proposto pelo cristianismo é um drama que encarna literalmente essa morte de Deus. É também o cristianismo que torna essa morte solidária do que ocorreu concernindo à Lei, ou seja, que sem destruir, dizem-nos, essa Lei, mas substituindo-se a ela, resumindo-a, retomando-a com o mesmo movimento que a abole – primeiro exemplo histórico em que o termo alemão *Aufhebung*, conservação do que é destruído, adquire seu peso, com modificação de plano – o único mandamento é doravante o *Amarás teu próximo como a ti mesmo*. (LACAN, 1992, p. 235-236).

Colocando o corpo crucificado como significante privilegiado em sua estrutura mítica, o Cristianismo o sustenta enquanto significante que aponta para o corpo como o lugar privilegiado para o gozo da morte. O mito da ressurreição descreve, em termos gerais, como o deus que se fez corpo na pessoa de um homem vence a morte através da mortificação do corpo, para preservar sua integridade enquanto alma e gozar de uma suposta vida eterna.

Na estrutura mítica greco-romana a morte era uma contingência vivida apenas pelos homens, seres mortais, enquanto que o gozo da eternidade se constituía em prerrogativa exclusiva dos deuses. O mito cristão propõe a superação da morte enquanto interdito para a vida, inserindo no cotidiano social por meio de sua simbologia, elementos representativos de uma vida expandida para além da morte. A morte surge aqui enquanto um evento que marca o corpo para que se dê a libertação da alma, na medida em que é através da morte (e da mortificação) do corpo que se tem acesso à plenitude da vida eterna (FREUD, 1996).

Mas algo desta violência sempre se reporta para além do que a Lei consegue conter e se faz presente no cotidiano social em diversos formatos e intensidades. Neste sentido, os recentes acontecimentos mundiais apontam vigorosamente para falhas na estrutura do modelo de regulação e mediação do que é possível gozar nas relações com o outro no cotidiano. A explosão da violência figura como modo de explicitação em ato deste mal-estar da cultura. Os ataques terroristas pelo mundo afora, as invasões militares e paramilitares patrocinadas por governos à lógica de um *Estado de Exceção*⁵, facções ou comandos e a crescente escalada do

⁵ Agamben, em *Estado de Exceção*, expõe as áreas mais obscuras do Direito e da Democracia em face ao Estado e da política contemporânea. Justamente as que legitimam a violência, a arbitrariedade e a suspensão dos direitos, em nome da segurança, a serviço da concentração de poder. (AGAMBEN, 2004.)

crime organizado nas cidades brasileiras são algumas referências entre diversas outras para este mesmo processo de falência das representações seculares da Lei.

Mais do que nunca a violência aparece como ato corriqueiro e banal, mero objeto de consumo que emerge gratuitamente no cotidiano com presença assegurada em todos os estratos sociais, produzindo comoção e fascinação pública, prazer e sofrimento, poder e insegurança generalizadas. Em tempos de globalização, somente a violência se encontra efetivamente globalizada, presença e visibilidade garantida entre todos os povos, especialmente favorecida pelos recentes avanços da tecnologia digital, que nos permitem acompanhá-la a qualquer momento e em tempo real.

A Identidade se fundamenta na alteridade, conforme Lacan (1998) nos mostra, em *O estádio do espelho como formador da função do eu*. O outro implica o sujeito de forma complexa. O outro é o que o sujeito não é, colocando-lhe questões e instaurando conflitos. O outro é a personificação da ambivalência, pois é na medida em que eu anseio o outro que também o receio, porque dele também pode advir o que eu não desejo. O Outro é o estranho; é o estrangeiro. Noutra referência teórica, nota-se que: “O significado dado ao encontro com o Outro depende, portanto, do significante, é dele subsidiário, mas não é por ele, totalmente determinado, exigindo o trabalho de significação que é feito pelo sujeito”. (ELIA, 2007, p.42).

Considerando o ato de violência enquanto elemento fundante e ordenador na estrutura mítica das diversas culturas, inserida enquanto significante que se articula na subjetividade humana entre o real e o imaginário das relações do sujeito, neste sentido, o ato violento se apresenta enquanto ato que mobiliza o real do corpo em sua dimensão de objeto da pulsão. Não apenas quando a violência é explicitada através de atos característicos de flagelação e sevícia do corpo próprio ou do outro, mas principalmente nas manifestações implícitas e nas formas veladas por meio das quais a prática da violência pode se inserir de forma sutil no cotidiano do sujeito, tendo em sua estrutura de personalidade sua referência pessoal para a configuração plástica que este ato irá tomar em suas atividades.

Enquanto tal, o ato violento atualiza primitivas fantasias de onipotência intrínsecas daquela estrutura de personalidade. Num ambiente onde as condições atuais de convivência reiteram o *status* do isolamento como norma de segurança e satisfação narcísica, o mesmo se torna local privilegiado de imagens que potencializam as formas de abordagem do outro, de

tal modo que a agressividade latente do sujeito tende a se manifestar em atuações impulsivas que operam como válvula de escape para as tensões decorrentes do cotidiano.

Destruir o corpo do outro ou o próprio consiste em inequívoca contingência de gozo para a pulsão de morte, dentro de uma realidade social marcada pelos escândalos da política, em meio a fraudes, balas perdidas e incontáveis episódios de negligência e abuso de poder que se repetem tanto no cotidiano dos círculos populares como nos meios oficiais e que acabam por desacreditar os ideais de convivência fraterna e comunitária.

Se até recentemente tínhamos no cerne da lei social a figura da culpabilidade como freio e anteparo para o gozo, temos hoje com sua falência o mais gozar elevado à condição de ordenador principal da cultura, na medida em que o modelo cultural engendrado pela economia de mercado promove uma infundável proliferação de elementos, práticas e condutas disponíveis diuturnamente para o sujeito enquanto ciranda de objetos descartáveis de consumo que pulverizam continuamente toda e qualquer referência de lei e de sentido, de ética e de moralidade que não se pautem pela ideologia do mais gozar, largamente patrocinada pela profusão de conteúdos midiáticos que reeditam e amplificam tal modelo enquanto padrão de felicidade.

O sujeito que passa ao ato pela via da atuação violenta manifesta o lugar de impasse em que se encontra frente às existências própria e do outro. A crise psíquica revela sua angústia, vivida no real das relações com o Outro. Analisando as contribuições de Freud (2006), em *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*, Lacan (1999) descreve, em *O Seminário livro 5 – As formações do Inconsciente*, como a tirada espirituosa (o chiste) opera nas entrelinhas do campo da linguagem, apresentando-se como saída inédita para dizer algo que ainda não está claramente explicitado pelo universo da linguagem e que encontra uma ressonância na subjetividade do outro pelo viés de um *semi-dizer* carregado de um sentido que necessita ser intuído.

Aproveitamos tal contextualização para, a partir dela, pensar a crise psíquica. Assim como o chiste opera a transmissão de um sentido pela dimensão de uma brecha no campo da linguagem, a crise psíquica também busca operar uma tentativa de transmissão de referências estruturais daquela subjetividade pelo viés do *semi-dizer*, porém apresentando desdobramentos com sucesso questionável quanto à apreensão de sentido por parte do outro, e revestindo-se geralmente de potencial negativo em nível dos laços sociais. Na estrutura neurótica, aquilo que escapa ao código significante retorna enquanto ato vivido como

demanda de resposta no Real, com as coordenadas desta resposta definidas pelo que o sujeito idealiza do desejo do Outro. Evita-se o encontro com o Real da falta por meio da repetição de uma determinada conduta, pois para superar o encontro com o Real seria preciso uma resposta ainda faltante no simbólico.

Urge preencher esse vazio e temos aqui um terreno fértil para a inserção da violência metaforizada nos diversos sintomas compulsivos que promovem a aniquilação tácita do sujeito nas toxicomanias e na convulsividade dos sintomas ligados ao consumo desenfreado de práticas, condutas e objetos. Por sua vez, a estrutura psicótica traz a passagem ao ato como questão de referência. Quando a conduta agressiva é o traço que caracteriza o ato do sujeito em crise, este é geralmente tomado pelo censo comum como o componente essencial do sujeito, criando-se socialmente o estereótipo do psicótico enquanto sujeito potencialmente violento e perigoso. Na medida em que se espera socialmente do mesmo reportar-se a uma lei dentro da qual o sujeito não se percebe, o laço social se apresenta para o sujeito enquanto impasse, frente ao qual a passagem ao ato consiste em única possibilidade.

Para o psicótico, a crise se instaura quando se dá a ruptura das significações que vinham sustentando sua possibilidade de laço social na relação com o outro. A construção delirante do psicótico lhe permite uma suplência para a “forclusão” da neutralidade social, segundo o termo criado por Lacan em 1956, permitindo-lhe um suporte, uma ancoragem onde lhe falta o código social. A passagem ao ato se apresenta como saída naquelas circunstâncias em que as exigências sociais invadem suas construções subjetivas para dar conta da existência conjunta com o outro.

O ato do psicótico ganha outro sentido a partir desta perspectiva, já que na Psicose o lugar do Outro se encontra desvelado da neutralidade que lhe é geralmente atribuído pela lógica do senso comum. “Ser a mulher de Deus” ou “Napoleão” pode ser para o sujeito psicótico a única possibilidade de existir na relação com o outro, e qualquer ruptura neste sentido sempre será tomado como algo invasivo e desestruturador, frente ao qual a passagem ao ato é a única possibilidade vislumbrada.

3. Compreensão e juízo político

No entender de Arendt, a reflexão e a experiência acerca da política são regidas pela convivência plural entre os homens, pela diversidade de interesses históricos, econômicos e sociais que a própria relação humana de conflito apresenta. Nestes termos, a condição humana

é histórica e, por essa razão trata-se de sua cotidianidade, pois a existência do homem coincide com sua historicidade; sua ação no mundo remonta à constituição de um processo significativo de eventos e à necessidade interpretativa desse modo de existir no cotidiano em que está inserido.

Arendt (2005) esclarece, em *Entre o passado e o futuro*, que o esgotamento e crise da política em nosso tempo decorrem da quebra com a tradição que o fenômeno totalitário representou, impedindo inclusive o acesso às categorias que pudessem descrevê-lo. Sendo assim, a busca de sua compreensão é indispensável, pois se torna condição do possível retorno ao âmago da questão e a partir daí o recomeço é desencadeado por uma ação. Arendt promove uma reflexão acerca das ações políticas que configuram modos de interpretação da realidade. Desta forma, o empreendimento da autora trata daquelas ações engendradas de forma compartilhada entre os iguais, que refletem a pluralidade humana. Em *A promessa da política*, Arendt (2008b) anuncia que a política se baseia no fato da pluralidade humana.

Assim sendo, a autora reforça que: “A política diz respeito à coexistência e associação de homens diferentes. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de um absoluto caos de diferentes.” (ARENDR, 2008b, p.145). Arendt pretende esclarecer os modos pelos quais a espontaneidade humana percebe a política, bem como as condições intersubjetivas em que cada homem se depara ao elaborar seu juízo.

Assim, a esperança não é em todo destruída, visto que a própria experiência do homem sobre o mundo que nos é dado material e sensorialmente depende de contatos estabelecidos com os outros em meio à cotidianidade (ARENDR, 1989). E, neste sentido, é possível vislumbrar no pensamento político de Arendt alguma saída para o dilema totalitário e para o enfrentamento de apatia política em tempos de sociedade de massa, sem deduzir, todavia, uma fórmula mágica que pudesse produzir algum resultado esperado. E a propósito de a política restringir-se aos mortais, Arendt alude que temos uma aguda consciência de nossa limitação no que fazemos, isto é, procede daí o fato mais trivial da condição humana.

Neste sentido, se o preconceito pode estar fortemente influenciado por experiências prévias sobre uma dada realidade do cotidiano, como já foi salientando em seção anterior, o juízo, por sua vez, não decorre das mesmas condições. Para que se julgue algo é imprescindível a capacidade de discernimento daquele que julga, sem sucumbir a qualquer determinismo de condições anteriores, pois, de acordo com Arendt, a atividade de julgar “tem



muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar.” (ARENDR, 2004b, p.32).

O envolvimento do ator no campo da ação, de certo por algum interesse imediatista, como no caso de quem esteja envolvido com as determinações do cotidiano, pode dificultar ou impedir a faculdade crítica do julgar. A autora reforça que a condição de todo juízo depende da retirada do envolvimento e da abstenção face à parcialidade dos interesses imediatos, em suma, de uma retirada de qualquer tipo de ação ou agitação do cotidiano das relações humanas. A autora lembra ainda, especialmente que o juízo é uma das faculdades espirituais básicas; no pensamento político da autora, o juízo se torna um elemento fundamental tanto no sentido das conexões entre o âmbito da ação política e o âmbito reflexivo, quanto no âmbito próprio do pensamento, ou seja, em seu movimento de distanciamento e retorno à realidade para ajuizá-la.

Para a autora, essa retirada é temporária e sua volta é almejada subsequentemente. Deste modo, Arendt salienta que: “Não é a percepção sensorial, na qual experimentamos as coisas que estão diretamente à mão, mas a imaginação, que vem depois dela, que prepara os objetos de nosso pensamento.” (ARENDR, 2008a, 105). Arendt entende que o pensamento é capaz de operar sobre as opiniões e liberar a faculdade de julgar, a mais política de todas as faculdades mentais humanas. Nota-se o caráter autônomo das atividades espirituais, pois estas não são condicionadas, ou seja, cada uma delas obedece às leis inerentes a própria atividade, posto que nenhuma das condições da vida ou do mundo lhes é diretamente correspondente.

Segundo a autora, em *A dignidade da política* (1993), a compreensão é uma forma de cognição que permite aos homens de ação entenderem e lidarem com aquilo que é irrevogável em assuntos políticos e, sobretudo, se reconciliarem com o mundo do qual foram exilados. O fato de a compreensão não se impor por si nem indicar as metas apropriadas, contudo, ela é a única instância que poderá conferir significado e proporcionar a compreensão crítica das pessoas para uma nova desenvoltura.

Arendt enfatiza que: “O resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos.” (ARENDR, 2008c, p.331). Assim, ela salienta que pelo fato de toda pessoa precisar reconciliar-se com o mundo no qual nasceu, o artifício da compreensão começa com o nascimento e só termina com a morte.

Pela compreensão enfrentamos o acontecimento que extinguiu parte de nossa realidade; o ato de compreender nos permite, de certo modo, examinar e suportar de maneira consciente o fardo que o acontecimento nos legou. Deste modo, o apelo de Arendt é por um juízo de compreensão, mas que este juízo pressuponha, contudo, a ação. Ainda que a ação tenha, no pensamento político de Arendt, seu caráter miraculoso e político, ainda assim, ela pode também representar para o homem em seu cotidiano apenas um domínio precário sobre seu contexto histórico ou ainda um domínio alheio que não lhe diga respeito.

Se o preconceito pode estar fortemente influenciado por experiências prévias sobre uma dada realidade, o juízo, por sua vez, não decorre das mesmas condições. Para que se julgue algo é imprescindível a capacidade de discernimento daquele que julga, sem sucumbir a qualquer determinismo de condições anteriores, pois, de acordo com Arendt, a atividade de julgar “tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar.” (ARENDR, 2004b, p.32). Este segundo modo, que categoriza e ordena, está mais para pensar como raciocínio dedutivo do que como ato de formação de juízo para que a faculdade de julgar possa lidar com temas de natureza política.

Em *A vida do espírito*, obra em que Arendt (2008a) se detém na relação entre o pensar e o agir, a autora enfatiza também a vinculação entre o pensar e a capacidade de julgar, sendo pressuposto do julgar a ação política, uma atividade humana por excelência. Arendt dá-nos a entender que a completa incapacidade de pensar ou compreender é um problema político, pois, se é próprio da ação política oferecer condições para sua compreensão e para um recomeço, logo, a compreensão é uma faceta dessa ação. Nesta obra, Arendt esclarece sobre a importância do pensamento nesta atividade de julgar que:

A ausência do pensamento, contudo, que parece tão recomendável em assuntos políticos ou morais, também apresenta riscos. Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade. (ARENDR, 2008a, p. 199).

Diante disso, não se pode negligenciar a importância que o pensamento e a capacidade de julgamento adquirem para a ação política, uma vez que a ausência dos mesmos equivale a consequências intangíveis e irreversíveis para a vida política. Esta também é a convicção de Celso Lafer ao advertir que: “tudo o que impede o pensar é, portanto, pernicioso para a *Vita activa*, pois abafa o impacto do sopro do pensamento no mundo das aparências. ” (LAFER, 2003, p.84).

Em suma, Arendt salienta que este distanciamento provisório que o espírito experimenta quando o pensamento está em exercício, faz com que seu retorno produza uma melhor implicação neste mundo. Esta experiência do eu é reconhecida por meio da atitude crítica, capaz de dar sentido à sua própria pergunta e significados à vida ativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluirmos o artigo sem, contudo, concluirmos a discussão, ressaltamos que a razão do desencadeamento dessa indiferença social com a política ou dessa apatia política é simples: se a palavra de ordem é obter sucesso face à competitividade no mundo do mercado e consumismo, o fato de se comprometer com o espaço e diálogos sobre assuntos políticos ou mesmo de exercer direitos e responsabilidades cidadãs tornar-se-iam uma perda de tempo e energia.

Decorre daí a pressuposição e o surgimento de “salvadores da pátria” ou de representações políticas capazes e dispostas a assumirem os negócios públicos em nome dos apáticos que estão envolvidos na luta competitiva pela vida no interior do cotidiano e do consumo. E quando acometidos pelas preocupações imediatistas do cotidiano é inevitável a deserção das consciências privadas o que dificulta, sobremaneira a troca de juízos que permitam restabelecer o mundo humano plural e o horizonte de significados que o perpassa.

Em termos psicanalíticos, entendemos que a novidade trazida pelo Cristianismo muda as atribuições dos atores envolvidos no ato e, conseqüentemente, na configuração da vida e intersubjetividade cotidiana na medida em que enfatiza como lugar de poder não mais o do agente que violenta, mas o do sujeito que padece no corpo a mortificação da carne, valendo-se do mesmo como recurso para que se faça a transcendência para o espírito. Nesse sentido, o corpo violentado no Cristianismo não mais se apresenta como corpo ultrajado e impotente, mas como significante de superação sobre a materialidade da vida terrena que o mesmo representa, circunstância que precisa ser vencida para que se tenha acesso aos domínios da alma.

De tal modo, analisamos que o corpo está colocado aqui como veículo de passagem para a transcendência, meio através do qual se pode acessar a imaterialidade do ser. Doravante o corpo será o meio de acesso entre o sujeito e a plenitude espiritual, ganhando

novo *status* e não, necessariamente a condição humana da pluralidade aqui na terra para que a ação política, propriamente mundana possa se desenvolver e cuidar do mundo público.

Em consideração a tal pluralidade humana, como exigência da vida política, notamos que sua implicação é decisiva na redefinição de critérios para julgar o mundo cotidiano e para elucidar as ambiguidades que assolam as experiências democráticas da modernidade, sobretudo, uma suposta crise política, ao passo que impede ou dificulta esclarecimentos necessários para sua compreensão e enfrentamento.

Em termos políticos, a falta desses esclarecimentos ou de compreensão, como tratado no texto, pode retirar do homem até mesmo sua capacidade de imaginação e ousadia diante dos embates da vida cotidiana, pois, como discorrido, seja o terror totalitário e a doutrinação ideológica levam as pessoas à terrível perda da própria busca de significado sem que percebam isso, mesmo em convivência. E a excelência da capacidade de compreensão não denota um retorno ao mundo do qual fomos exilados sem submeter nosso juízo à capacidade de crítica, pelo contrário, é sinônimo de saber o que uma situação do cotidiano ou acontecimento político, de fato, é.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad. de Iraci de Poletti. São Paulo: ed. Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O que é política?** Fragmentos das obras póstumas. Trad. Reinaldo Guarany. 5ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar (1971). Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

_____. **A promessa da política** – ensaios e textos reunidos (2008). Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Difel, 2008b.

_____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo – ensaios. (1994). Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008c.

BINOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: BINOTTO, Newton, MORAES, Eduardo Jardim. (Orgs.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. pp.111-123.

CORREIA, Adriano. Juízo, imaginação e mentalidade alargada. In.: **Rev. Filos. Aurora**, v.24, n°.34. pp.157-175. Curitiba: 2010.

ELIA, Luciano. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. **Sobre a psicopatologia da vida cotidiana**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1996.

GADAMER, H.G. **Verdade e método**. Trad. Flávio P. Meurer. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Trad. Carlos N. Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HELFENSTEIN, Mara Juliane Woiciechoski. O Juízo político em Hannah Arendt. **Dissertação de Mestrado**. Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LACAN, Jacques. **O Seminário** - Livro 5 – As formações do Inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **O Seminário** - Livro 7 – A Ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **O Seminário** - Livro 17– O Averso da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

_____. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: J. Lacan. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

VALE, J. C.; SILVA, L. S.
Espectros do cotidiano e do juízo político

MACHADO, Leila Domingues. Ética: exercício de resistência em meio à indiferença. In: NOVO, Helrina A.; SOUZA, Lídio de Souza; ANDRADE, Angela Nobre de. **Ética, Cidadania e participação**: debates no campo da psicologia. Vitória: EDUFES, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político**. A tribalização do mundo. Porto Alegre: Sulina, 2011.

ROVIELLO, Anie-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart / João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

Artigo recebido em: 16 de julho de 2017.

Artigo aceito em: 10 de agosto de 2017.