



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689

Artigo

Civilidade segundo Balibar: o horizonte ético na política da violência inevitável

Marina Fossa de Camargo
Universidade Federal do ABC

DOI: 10.36942/rfim.v3i1.839

Contato do autor: marinafossa@gmail.com

Civilidade segundo Balibar: o horizonte ético na política da violência inevitável

Resumo

O artigo versa a respeito da proposta de Étienne Balibar para uma política da “civilidade” levando em conta a exposição do filósofo apresentada em *Violence and Civility: on the limits of political philosophy* e a reexposição do tema em capítulos de livros e artigos posteriormente escritos. Traçaremos com isto um caminho das reflexões de Balibar acerca do conceito de civilidade, observando outros conceitos nos quais este se apoia para abordar questões caras ao debate contemporâneo acerca da violência, em especial sua imbricação com a política. Tendo em conta o cenário oferecido por Balibar para pensar a violência como parte estruturante da política, e suas estratégias de antiviolença, refletiremos a respeito do caráter ético de sua proposta.

Palavras-chave: Antiviolença, Civilidade, Crueldade, Violência.

Civility according to Balibar: the ethical horizon in the politics of inevitable violence

Abstract

The article deals with Étienne Balibar’s proposal for a policy of “civility”, taking into account the exposition of the philosopher presented in *Violence and Civility: on the limits of political philosophy* and the re-exposure of the theme in chapters of books and articles later written. With this, we will trace a path of Balibar’s reflections on the concept of civility, observing other concepts on which it is based, to address issues that are important to the contemporary debate about violence, in particular, its intertwining with politics. Taking into account the scenario

offered by Balibar to think about violence as a structuring part of politics, and his anti-violence strategies, we will reflect on the ethical character of his proposal.

Keywords: Anti-violence, Civility, Cruelty, Violence.

Civilidad según Balibar: el horizonte ético en la política de la violencia inevitable

Resumen

The article deals with Étienne Balibar's proposal for a policy of "civility", taking into account the exposition of the philosopher presented in *Violence and Civility: on the limits of political philosophy* and the re-exposure of the theme in chapters of books and articles later written. With this, we will trace a path of Balibar's reflections on the concept of civility, observing other concepts on which it is based, to address issues that are important to the contemporary debate about violence, in particular, its intertwining with politics. Taking into account the scenario offered by Balibar to think about violence as a structuring part of politics, and his anti-violence strategies, we will reflect on the ethical character of his proposal.

Palabras clave: Anti-violencia, Civilidad, Crueldad, Violencia

Introdução

As palestras que compreendem o que mais tarde veio a ser o livro *Violence and civility: on the limits of political philosophy*, foram proferidas por Étienne Balibar em maio de 1996 e publicadas somente no ano de 2015. É no prefácio dessa publicação que Balibar anuncia que, desde 1996 até aquele momento, sua relação com as ideias apresentadas ali havia mudado: após dedicar-se a reflexões a respeito de outros temas, como emancipação e cidadania, notou que a ideia de violência extrema, chamada por ele de “*crueldade*”, e a *civilidade* — ideia esta que foi proposta por ele como uma estratégia *antiviolência* — estariam de certa forma interligadas e encadeadas às outras questões sobre as quais refletiu. Se antes Balibar encontrava-se descontente por conta da ausência de uma conclusão satisfatória a respeito de seu conceito de *civilidade*, com o passar dos anos a ânsia por tal conclusão deixou de ter para ele tanta importância, por reconhecer que os ensaios apresentados em 1996 tinham muito a oferecer ao debate contemporâneo acerca da violência e da política. Escreve a propósito Balibar:

Vejo agora (largamente auxiliado por muitas discussões, públicas e privadas, nos meios acadêmicos ou militantes) que a questão da “antiviolência” como condição de possibilidade para a “sobrevivência” ou o “renascimento” da política ativa em momentos de crise existencial; a questão das continuidades e transformações no ideal de cidadão, incorporando os princípios revolucionários da universalidade política (para os quais, inspirado por uma longa tradição, cunhei o neologismo igualiberdade¹ [*egalibertè*]); e, finalmente, a questão de como as subjetividades oscilam entre os pólos do que os filósofos contemporâneos (notadamente Foucault) chamam de *sujeição* e *subjetivação* quando o status “normal” para a participação política e social é o “cidadão livre e igual” (chamado de *burguês* por Marx), são todos componentes de uma única problemática (BALIBAR, 2015, p. viii).

Balibar trata, ao abordar as questões da violência em seus diversos aspectos, de política. Em suas análises traz elementos das grandes estruturas e da micropolítica, tratando da temática política, portanto, como algo complexo por apresentar agentes multifatoriais e heterogêneos. Porém, a violência faz parte desse “espaço de encontro”, pois, em sua visão, “a violência não pode ser simplesmente o outro da política, a menos que queiramos imaginar uma política sem poderes, relações de poder, desigualdades, conflitos ou interesses, o que equivaleria a uma política sem política” (BALIBAR, 2020, p. 385-386).

Portanto, para Balibar, pensar a violência é parte do trabalho necessário para que haja o encontro, a expressão e as resoluções políticas, para que a própria possibilidade da política esteja presente na vida de todos, de maneira consciente, emancipatória e transformadora. Desde os ensaios de *Violence and Civility* Balibar já indicava sua preocupação com as maneiras como a extrema violência poderia — e estaria — minando o campo político. Porém, seu intuito não é o de erradicar a violência das práticas humanas, porque, segundo sua leitura, as formas de violência não seriam eventos pontuais, mas parte das dinâmicas entre pessoas: “no processo histórico real da política, a violência é sempre parte das condições, assim como faz parte dos meios e, portanto, faz parte dos fins da política, porque há uma imanência dos fins aos meios, ou um devir imanente do fins aos meios, não o contrário” (BALIBAR, 2020, p. 386).

Os conceitos de *crueldade*, *civilidade*, *emancipação* e *transformação*, os quais Balibar dedica-se a pensar, fazem parte do seu ímpeto de oferecer, ou reconhecer, novos fundamentos da política, para que esta seja viável, conforme assinala:

O que precisamos é de uma nova fundação da política, erigindo-se a partir da consideração da violência extrema. A violência extrema, portanto, não é uma questão entre outras para a política; é a questão onde está em jogo a possibilidade ou a impossibilidade da política e, portanto, uma questão de vida ou morte (BALIBAR, 2020, p. 384-385).

Desse modo, tratar da *civilidade* de Balibar é tratar de seus horizontes para a existência e resistência da política na contemporaneidade, servindo-se de alternativas à violência extrema admitida e perpetuada nas dinâmicas sociais, inclusive por parte de instituições, como o Estado, porém sem abrir mão delas, indicando métricas que separem as violências toleráveis das violências extremas, e convocando os sujeitos à ação para criar essas novas maneiras de viver coletivamente de modo “antiviolento”, pois esperar pela erradicação total da violência antes de agir politicamente seria uma armadilha para a passividade tomar conta e afastar os cidadãos de sua participação política.

Portanto, esse reconhecimento da violência como parte estruturante da política, do modo como é entendido por Balibar, não tem como objetivo a justificação de atos de extrema violência, ou a perpetuação de um ciclo de alternância entre violências e contraviolências, mas de, ao reconhecer que a violência faz parte das dinâmicas políticas, estabelecer limites pautados na identificação de padrões de situações de privação, nos quais os seres humanos não tenham meios para resistir à violência².

Se as sugestões de Balibar são ou não boas estratégias contra situações de crueldade não há como dizer de antemão, posto que sua métrica é parcialmente subjetiva e suas reflexões mantêm espaço aberto para repensar a ação frente à crueldade a cada nova oportunidade, sem oferecer

uma solução puramente objetiva e definitiva a ser tomada, portanto, não há como colocá-la à prova como num experimento laboratorial preciso. Contudo, o que Balibar já anuncia é que não devemos nos contentar com as suas sugestões, encarando-as como uma conclusão ou destino final para as reflexões a respeito da violência, mas que a tarefa mais efetiva estaria no trabalho contínuo de vigilância e criação perante a presença da violência extrema (BALIBAR, 2020).

Conforme observa Hewlett em seu capítulo a respeito de Balibar em *Badiou, Balibar, Ranciere: re-thinking emancipation*, o trabalho de Balibar possui um caráter bastante fragmentado, mas que, ao lado de “algumas fraquezas” e um caráter “desigual”, daria a ele um aspecto integral, cujas imperfeições poderiam ser explicadas por conta de sua carreira de escritor ter se desenvolvido de maneira atravessada por sua militância política, dentro e fora do Partido Comunista Francês (HEWLETT, 2002, p. 118). Tendo em conta a consideração de Hewlett, o intuito deste trabalho é visitar as reflexões em artigos e livros escritos por Balibar a partir de 1996, nos quais o filósofo dedica-se a debater a civilidade, apresentando com isso, ao final destas páginas, não a conclusão satisfatória ansiada inicialmente por Balibar e nunca encontrada por ele, mas a complexidade do cenário em que esta ideia está inserida, e com o qual dialoga. Finalizaremos nosso percurso com uma reflexão na qual buscaremos vislumbrar a ideia de civilidade de uma perspectiva ética.

Violência e Crueldade

Balibar interpreta que a violência estaria presente em discursos, imagens e cenas representando a política, sendo também objeto constante de manipulação de variados tipos. Em sua leitura, Balibar compreende que a

política, da maneira como age em relação à violência, estaria intrinsecamente conectada a esta, pois teria uma postura de convencionar, em âmbito social, os limites da violência, e que quando esses fossem ultrapassados, a política seria convocada a agir utilizando a parte de poder e violência socialmente aceitos que lhe cabe, para responder a estas violências extremas, o que ocorreria muitas vezes de maneira a prolongar e manter um ciclo violento. Em outras palavras, a ordenação política tal qual conhecemos estaria ocupada em buscar, sem ter sucesso, delimitar a prática de violências além dos limites convencionalmente aceitáveis, ou seja, as violências extremas, mais precisamente, a crueldade (BALIBAR, 2015).

Ainda em sua argumentação da relação entre política e violência, Balibar enfatiza, primeiramente, que definições de violência seriam, segundo sua percepção, sempre parciais, inclusive para definir o que é ou não violento, e adianta que seu caso não seria diferente; em seguida, que as questões suscitadas em sua reflexão tratando dos limites (da política, da violência e, inevitavelmente, do humano) seriam mais do que implicações do conceito de política ou questões metafísicas alheias à história. Partindo desse ponto, apresenta a ideia de uma “violência extrema”, à qual dá o nome de “crueldade”, e coloca em questão a existência de violências toleráveis frente à crueldade:

Mais precisamente, gostaria de colocar o seguinte problema: se devemos admitir que existe uma violência “extrema” cujas formas não são apenas uma contrapartida ao funcionamento das instituições, uma violência que a política não pode “gerenciar” mesmo quando tomem as formas do assim chamado estado de exceção, embora tais formas ultrapassem os limites da política definida como construção da comunidade, regulação do conflito social, defesa do interesse público, tomada e exercício do poder, controle da multidão, transformação das relações sociais, adaptação à mudança ou

de outras maneiras também – se tal violência “extrema”, localizada além da exceção, de fato existe, como reconhecer isso afeta nossa compreensão da política e suas antinomias constitutivas? Qual discurso ou esquema de inteligibilidade nos oferece os meios com os quais podemos tratar conjuntamente, como dois aspectos de um único problema, uma reflexão sobre as circunstâncias que motivam a transição da normalidade para a exceção e daí para a forma extrema de violência (crueldade), e uma reflexão sobre as múltiplas formas da política, sua intrínseca heterogeneidade ou deslocamento? (BALIBAR, 2015, p. 20).

Balibar refere-se à exceção presente no “estado de exceção”, e esse é mais um ponto relevante em sua análise, como fazem outros filósofos contemporâneos que se dedicam a pensar a violência. Tal exceção é vivenciada por muitos como norma, especialmente para grupos socialmente marginalizados, como, por exemplo, mulheres, pessoas racializadas, estrangeiros que vivam na Europa e para a população de países explorados economicamente pela dinâmica da economia capitalista global. A exceção normalizada promoveria um cenário de exploração e violências contra o qual não é possível se opor com resistência. Essas dinâmicas cíclicas de crueldade revelariam a fragilidade da política, como lemos abaixo:

A violência extrema em particular (...) é aquela à qual não se pode opor nenhum contra-poder ou contraviolência simétrica que não a dissemine e a agrave (pense no caso da “Guerra ao Terror”), empurrando, portanto, a política para a sua própria autodestruição. Por isso, a “política” nunca é concedida, nunca é fundada em e por meio de ideais, princípios, instituições ou leis, mas é “frágil” ou “vulnerável” (BALIBAR, 2015, p. xii).

Para fins elucidativos, Balibar designa dois aspectos “inconvertíveis” de manifestação de violências, nos quais a violência apenas converte-se em mais violência, as quais podem incitar ações ou apoiar cenários cruéis.

São eles: o caráter ou forma “ultra-objetiva” e “ultrassubjetiva”. Tais formas não são separadas por conta de sua distinção teórica e sim, ao contrário, podem uma se tornar a outra, ou coexistirem. A distinção entre sujeito e objeto é importante para compreender esses aspectos da violência, pois é justamente na confusão entre um termo e outro, ou no deslocamento do entendimento entre tais ideias, que a violência extrema tem seu campo favorecido.

Nos termos do próprio Balibar, a “violência ultra-objetiva” diria respeito a fenômenos ditos naturais, mas com relação aos quais não se pode perder de vista o caráter social do manejo, tanto de suas ocorrências quanto de suas consequências, que colocaria pessoas em situações degradantes; já a “violência ultrassubjetiva” promoveria a perspectiva de identificar em determinados sujeitos, grupos, etnias etc., a encarnação do mal. É o que nos diz Balibar:

Eu as chamo de crueldade ultra-objetiva e ultrassubjetiva, pois a primeira espécie de crueldade exige tratar massas de seres humanos como coisas ou restos inúteis, enquanto a segunda exige que indivíduos e grupos sejam representados como encarnações do mal, poderes diabólicos que ameaçam o sujeito por dentro e devem ser eliminados a todo custo, até e incluindo a autodestruição (BALIBAR, 2015, p. 52).

Antes de seguirmos o debate acerca desses dois tipos de violência, passemos para a imagem da faixa de Möbius. Imaginemos uma fita maleável cujo início e o fim estão visíveis. Ao torcer esta fita fazendo com que a face de uns dos lados que estava para frente fique voltado para trás, e conectar suas extremidades, seu entrelaçamento de planos faz com que haja ali uma superfície única, que interliga o dentro e o fora, a parte de cima e a parte de baixo, de maneira indesejável, de modo que o dentro e o fora compartilham a mesma extensão.

Na busca por esquematizar as estruturas políticas, Balibar faz uso dessa imagem da *faixa de Möbius* para indicar o que chamará de “topografia da crueldade”. Com ela, o filósofo busca elucidar que, para que seja possível lidar com a crueldade, não se trata de buscar um grande inimigo comum a ser vencido, tenha ele ares místicos ou institucionais, mas usar uma lógica de “efeitos combinados” para ter-se uma visão mais real da política. Nesse sentido pondera Balibar:

Essa topografia, porém, tem outra função, mais analítica. Deve “esquematizar” a ideia de que as modalidades de extrema violência ou crueldade são intrinsecamente heterogêneas ou nunca podem ser reduzidas a uma causalidade única e simples, e a ideia de que elas continuamente se sobrepõem e se reforçam mutuamente, de modo que, ao final, “economias de destruição” generalizadas podem surgir e ganhar impulso (BALIBAR, 2015, p. xiii).

Em *Violence and Civility*, mais precisamente no capítulo “*Inconvertible Violence*”, Balibar evoca a faixa de Möbius, utilizada previamente por Lacan, para elucidar o modo como a “violência ultrassubjetiva” viria a converter-se em “violência ultra-objetiva” e vice-versa, sendo ainda assim “fundamentalmente heterogêneas”, pois a primeira seria “comandada por uma obsessão com a identidade ou pela introdução dessa obsessão ‘no real’”, ao passo que a seguinte seria resultante da redução do ser humano à condição de objetos inúteis e, portanto, supérfluos ou redundantes” (BALIBAR, 2015, p. 74).

A faixa de Möbius ilustra ainda a complexidade da violência e da política, descreve visual e topograficamente o modo como Balibar relata o perigo do combate a um único inimigo, como se esse fosse o lado de fora, ou o lado de dentro da faixa. Em sua perspectiva a respeito da história e da política, o movimento e a mudança são constantes, bem como a presença

da violência e a iminência da crueldade, portanto, não há como chegar a um destino de paz definitiva. Para interromper o ciclo de violências extremas Balibar sugere que seja feito um corte na superfície da faixa de modo que ela assuma o formato de uma “ferradura”, criando com isso uma interrupção das repetições, e então seja possível organizar múltiplas estratégias para alcançar um outro grau da política, em que as tentativas de responder à crueldade não reproduzam aquilo de que se busca fugir (BALIBAR, 2015, p. 93-96).

Balibar dá inicialmente o nome hipotético de civilidade “a todo o conjunto de estratégias políticas (e condições de possibilidade da política) que respondem ao fato de que a violência, em várias formas, sempre excede a normalidade” (BALIBAR, 2015, p. 65). O cenário da civilidade teria como normalidade, e não como exceção, a separação entre os conceitos de sujeito e objeto, dinâmica por meio da qual cada sujeito reconhece o outro sujeito como seu semelhante, completo e pleno em sua cidadania, o que evitaria os ciclos de violências ultra-objetivas e ultrassubjetivas. Isso deveria afetar, inevitavelmente, as instituições e relações micropolíticas, para um enfrentamento mais efetivo contra a crueldade.

Após avançar em suas reflexões a propósito da hipótese da civilidade, para elucidar mais pragmaticamente e dar contorno a essa extremidade da violência, Balibar propõe alguns dos critérios possíveis a serem considerados para realizar uma diferença entre violências inerentes à estrutura política, aceitáveis, e violências extremas. Colocadas de maneira sucinta em seu artigo “*From Violence as Anti-Politics to Politics as Anti-Violence*”, as sugestões que estiveram presentes em *Violence and Civility* são apresentadas da seguinte forma:

Em *Violence and Civility*, tentei oferecer critérios para esse limite, que obviamente não são quantitativos; não se referem a uma medida de sofrimento ou magnitude de destruição, mas sim a padrões de situações em que os seres humanos são privados das condições sob as quais podem individual e coletivamente resistir, agir e lidar com sua própria vida. Sugeri três desses critérios: (1) situações em que a possibilidade de resistir ao poder excessivo ou à própria violência é aniquilada; (2) situações em que os instintos de autopreservação – aqueles que tornam possível encontrar a vida, mesmo que seja muito difícil ou dolorosa, preferível à morte – são invertidos; e (3) situações de desutilidade radical, não no sentido limitado usado por economistas que calculam o valor negativo representado por alguns fatores de produção ou consumo, mas no sentido “absoluto” que se refere a uma violência sem outro “objetivo” que não seja sua própria perpetuação, que assim aniquila o uso adaptado das coisas e das pessoas (BALIBAR, 2020, p. 386-397).

Ou seja, aquelas atitudes em que sujeitos são objetificados, como em seus exemplos, seriam situações de extrema violência, portanto, situações de crueldade. Porém, não seriam as únicas. Conforme alertado pelo filósofo, os critérios oferecidos por ele são algumas das sugestões possíveis para a análise e o cuidado das condições às quais os humanos estariam sendo submetidos em suas vidas.

A mudança de topografia para uma ferradura, alcançada por meio da cisão na faixa de Möbius proposta por Balibar, traz a dimensão da subjetividade, do reconhecimento de subjetividades, e, para que ocorra tal cisão, oferece a ideia de “civilidade”. Mais precisamente, Balibar diz que a identificação de uma “outra cena” da política, a qual seria a “politicidade” da política, deva ser considerada para que seja viável uma outra abordagem e experiência da atividade política em face da presença constante e inventiva das formas de violência extrema.

Civilidade e antiviôlência

“Civilidade”, no contexto das reflexões de Balibar, não corresponde às noções de civilização ou polidez, comumente chamadas de “boas maneiras”, e sim estaria próxima do conceito hegeliano de *“Sittlichkeit”*, o qual abarca esferas estatais e não estatais da ação coletiva, podendo ser traduzido neste contexto como “Éticidade” (BALIBAR, 2015, p. 23). Além da herança de Hegel, há uma conexão com a análise de Foucault a respeito da “governamentalidade”³, a maneira como os indivíduos viveriam os processos de sujeição e subjetivação, governando-se de maneira obediente a estratégias de controle vigentes no contexto político social. Em outras palavras, estando a ideia de civilidade vinculada com as estruturas sociais de poder e ação política, em níveis estatais e não-estatais, para pensar em um discurso possível contra o avanço e a perpetuação da crueldade, seria ingênuo tratar a violência unicamente em âmbito individual, em que a escolha por “bons modos” seria lida como uma resposta eficiente frente ao avanço da violência. Contudo, essa relevância das esferas coletivas não descarta tampouco o âmbito individual de sua ação.

Um elemento que entra em cena para interpretar e ao mesmo tempo organizar a presença da violência na política é a “instituição”, entendida tanto como o ato de instituir, quanto como órgão público ou privado, de modo que não representa somente algo referente à esfera pública. Balibar apresenta a ideia do seguinte modo:

Seguindo uma tradição que corre de Aristóteles a Montaigne e de Hegel a Gramsci e Althusser, parto aqui da ideia de que o momento decisivo de (a) instituição (no duplo sentido do ato de instituir e o resultado desse ato) não é a emergência da esfera pública como instância separada da sociedade, mas a articulação do público e do privado, sua disjunção sempre relativa e cambiante nada mais é, nesse

sentido, do que a condição de transição individual e coletiva de uma esfera para a outra (BALIBAR, 2015, p. 98).

Balibar reconhece que a presença da instituição na estrutura política pode dar a entender que a dinâmica de conquistas de direitos ocorram por meio da movimentação daqueles que estariam ditando as regras “de cima” (as formas institucionais), porém frisa que o processo de “democratização” ocorre somente como consequência de movimentações realizadas pela insurgência de forças que partem “de baixo” (os sujeitos, o povo).

Claudia Aradau escreveu um artigo no qual trata das ideias de civilidade e “igualiberdade” apresentadas por Balibar. Publicado em 2006 com o título “*Only aporias to offer? Étienne Balibar’s Politics and the Ambiguity of war*”, o texto de Aradau tem como referência inicial a entrevista “*Borders, Citizenship, War, Class: a discussion with Étienne Balibar and Sandro Mezzadra*” publicada por *New Formations*, também em 2006. Nele, após traçar um percurso de apresentação e interpretação de algumas ideias de Balibar, Aradau traz em seu último parágrafo os seguintes questionamentos e sugestões a respeito do papel das instituições na dinâmica de uma política da civilidade:

A constituição de espaços de civilidade e a relação com as instituições permanecem, porém, desafios para a “arte da política”. Na entrevista, Balibar relaciona a ação política com formas institucionais, regras e códigos. Como as novas instituições da ordem global têm como premissa a segurança e o mercado e reproduzem as formas da guerra global, pergunto-me se Balibar não coloca seu conceito de política em um impasse. Se uma política de igualiberdade pode reivindicar princípios universais inscritos nas instituições, uma política de civilidade precisa abrir espaço para a política à distância das instituições, criando solidariedades e formas de organização que possam mover os limites do poder coletivo (ARADAU, 2006, p. 10).

Se não interpretamos mal o texto de Aradau, sua sugestão de criação e abertura para outras organizações parece ainda dizer respeito a instituições, no sentido amplo empregado por Balibar, não somente as estatais ou globais. Ou, talvez, sua indagação acerca da permanência das instituições de outras espécies diga respeito à presença de regras e códigos, institucionalizados, nas organizações coletivas. Possivelmente a importância das insurgências da força do povo escapou à percepção de Aradau, ou ainda não ficou suficientemente perceptível no discurso de Balibar, na entrevista tomada por base para a reflexão da filósofa, a respeito das instituições e sua função na abordagem da política como civilidade.

O dado trazido a respeito das preocupações das instituições da ordem global estarem sujeitas ao mercado e ao paradigma bélico de segurança é de grande relevância e aproxima o conceito de civilidade de Balibar ainda mais da realidade contemporânea — como parece ser também o movimento seguido por Balibar ao buscar debater situações de violência contemporâneas para serem analisadas juntamente de seus conceitos no âmbito da filosofia política. A opinião de Hewlett endossa tal problemática a respeito do papel das instituições no pensamento de Balibar, pois vê no filósofo uma “fé” na capacidade de ação das instituições:

A minha maior reserva em relação à posição de Balibar é, no entanto, que ele tem demasiada fé na capacidade do Estado moderno e das suas estruturas para provocar uma transformação radical, ao passo que as evidências - muitas vezes referidas pelo próprio Balibar - mostram tantas vezes o contrário (HEWLETT, 2002, p. 140).

Embora a escolha de Balibar seja a de manutenção das instituições e não a de um total rompimento com esse modelo de organização no combate às formas de violência, as instituições não seriam capazes de agir de ma-

neira definitiva, sejam elas instituições estatais ou de outro caráter, como movimentos revolucionários. As instituições quando pensadas como estratégias de civilidade fazem parte da política, sem ter o monopólio sobre o jogo político, conforme Balibar explica:

É por isso que podemos admitir tanto que a instituição do Estado é política no sentido ativo, quanto que, especialmente em suas formas democráticas (ou melhor, democratizadas), ajuda a abrir um espaço para a política, ao mesmo tempo em que garante que ela não o faz sem se ver enredado em um conflito entre a tendência (de uma classe, de uma casta, de uma burocracia ou de um aparato) a monopolizar o poder e a tendência à cidadania como conquista concreta da liberdade e igualdade (BALIBAR, 2015, p. 99).

Ao tratar do seu conceito de autonomia em *Politics and the other scene*, Balibar apresenta um dado de sua argumentação, o qual nos ajuda a discorrer sobre o que seria o “segundo grau da política” expresso pela civilidade. Narrando a respeito das chamadas minorias (mulheres e estrangeiros, por exemplo), Balibar aborda a dinâmica de negação de direitos vivenciada como parte da vida cotidiana dessas pessoas, as quais, embora muitas vezes tenham seus direitos enunciados institucionalmente, na prática, estes não cheguem até elas. Com essa informação, o que vem à tona na argumentação do nosso filósofo é a explicação de que, além da política institucional, há um outro grau da política que segue existindo e se manifestando, e que, ainda que as instituições anunciem os direitos dos cidadãos, assegurar que direitos humanos básicos sejam respeitados não estaria somente nas mãos das instituições, com suas normas e leis, mas nas interações entre os sujeitos da política, o povo. Cada pessoa que forma o povo tem o poder de *negar ao outro* esses direitos, ainda que protegidos pelas instituições, estatais ou não (BALIBAR, 2002, p. 02-08). Com isso, vale destacar o caráter condicional da seguridade dos direitos

e da legitimidade das ações violentas, seja por parte de indivíduos, seja por parte de instituições, como lemos a seguir:

Mas esse conflito pode (e até deve em situações de ditadura, exclusão, colonização etc.) assumir formas violentas ou “ir aos extremos”. A contribuição da instituição para o estabelecimento de um espaço para a política em que as formas de violência extrema (auto)destrutiva são – ainda que temporariamente – excluídas é, portanto, ela própria condicional. Depende de condições históricas (“objetivas”, “subjetivas”) que submetem sua eficácia a um segundo grau de “politicidade” ao mesmo tempo imanente e heterogêneo: grau, precisamente, que estou chamando hipoteticamente de “civildade” (BALIBAR, 2015, p. 99).

Podemos concluir que a violência à qual Balibar se refere como parte contínua da política, e portanto também do segundo grau da política que viria a ser a civildade, poderia ser chamada de *conflito*, indicando a discordância inevitável entre sujeitos diferentes, trazida à tona para que seja, de algum modo, resolvida. O consenso, a falta de discordâncias e ausência de conflitos, não deveriam ser o horizonte ou o objetivo da política. Esta deveria manter a possibilidade de lidar com os conflitos sem a necessidade de apelar à crueldade. Tal perspectiva está mais explícita e sucintamente apresentada em seu artigo “*Outlines of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence*” publicado na língua inglesa na revista *Constellations* em 2001, mesmo ano em que publicou-o em francês, em seu livro intitulado *Nous, citoyens d’Europe? : Les frontières, l’État, le peuple*:

Para que a ideia especulativa de uma política da política, ou uma política de segundo grau, que visa criar, recriar e conservar o conjunto de condições em que a política como participação coletiva nos assuntos públicos seja possível ou não absolutamente impossível, eu tomo emprestado o termo “civildade” – que de fato tem muitos outros usos. É certamente um termo ambíguo, mas acho que suas conotações

são preferíveis às de, digamos, civilização, socialização, polícia e policiamento, polidez etc. Em particular, “civilidade” não envolve necessariamente a ideia de supressão de “conflitos” e “antagonismos” na sociedade, como se eles fossem sempre os precursores da violência e não o contrário. Muito, se não a maioria, da violência extrema que somos levados a discutir é o resultado de uma preferência política cega por “consenso” e “paz”, para não falar da implementação de políticas de lei e ordem em escala global (BALIBAR, 2001, p. 15).

A civilidade, portanto, no entender de Balibar, embora não venha a ser uma dimensão política de paz completa, teria uma função antiviolenta. A “antiviolência” da qual Balibar fala é diferenciada por ele mesmo do que seriam a “não-violência” e a “contraviolência”, e esta distinção revela algo estruturante a respeito do que ele busca ao propor o conceito de civilidade que tome a forma de um discurso ou esquema descrito como “antiviolência”. A escolha pelo prefixo “anti” está baseada em seu significado de enfrentamento, neste caso, à violência. De maneira a não tornar-se uma abstração e negar a violência (o que Balibar nomeia de *não-violência*), e tampouco reproduzi-la em forma de uma inversão da violência (chamado por ele de *contraviolência*), o ímpeto de Balibar seria encarar a política de modo a não reduzi-la a uma resposta interna ou a um deslocamento da violência extrema (BALIBAR, 2015, p. 01-19). Posto que, segundo sua interpretação, a violência seria parte da dinâmica política, Balibar reconhece que sua presença seria constante. Sendo assim, a tática da não-violência estaria fadada ao fracasso, já que estaria baseada numa abstração. Contudo, Balibar argumenta que a violência utilizada como estratégia de vingança, ou que tenha como mote a máxima de que os fins justificam os meios, ao invés de romper com o ciclo da crueldade, seria cooptada a manter o ciclo de agressões e injustiças. Aqui, inclusive a ideia de uma violência com o objetivo revolucionário, aquela cuja exis-

tência seria pontual para que o poder fosse levado às mãos do proletariado, por exemplo, é rechaçada. Isto porque, apesar de a violência ser parte da política, haveria limites que não deveriam ser ultrapassados para que a cidadania, a dignidade e o respeito entre as pessoas seguissem existindo e possibilitando justamente a continuidade da política como uma prática coletiva, e a criação de uma nova forma política (BALIBAR, 2015, p. xiv).

A perspectiva oferecida por Balibar pode, em certa medida, parecer desencorajadora ao orientar-se pela impossibilidade de se chegar à paz definitiva, e pelas renúncias que propõe. Porém, sua proposta não é de resignação, pois reconhece avanços que foram possíveis de se realizar até o momento nas relações de poder, conforme podemos ver na citação a seguir:

Renunciar à ideia de que a violência extrema (e a própria violência) poderia ser eliminada da política e da história, mantendo que a antiviolência é exigida com mais urgência onde é mais difícil de inventar, reconhecendo assim a “fragilidade” intrínseca da política, não equivale a supor que nada muda ou pode mudar na história, exceto para pior. Ao contrário, vai junto com a ideia de que as mudanças estão realmente acontecendo, como aconteceram no passado, incluindo emancipações de várias formas de dominação e transformações das estruturas de poder e exploração. Mas à medida que observamos essas mudanças e tentamos “acelerar” seus ritmos, devemos nomear o risco que é imanente à ação política e devemos explicar intelectualmente sua necessidade. Fora desse risco [de renunciar ao discurso revolucionário] e dessa necessidade, há apenas conformismo ou barbárie — ou ambos (BALIBAR, 2015, p. xiv-xv).

Existe mais que um convite na reflexão de Balibar acerca da civilidade. É possível ouvir uma convocação, um apelo, posto que a aposta na civilidade é algo complexo: a um só tempo coletivo, objetivo, subjetivo e

do campo da invenção. Para enfrentar a crueldade seria necessário esse pacto com a invenção, porque a crueldade seria ela mesma dessa modalidade, sempre nova e imprevisível (BALIBAR, 2015). A convocação à criação, sem que se espere o fim da violência, nem tampouco se justifique atos de violência extrema a fim de criar novas possibilidades de vida conjunta, carrega consigo a indignação perante as ordens que mantêm o ciclo de crueldade sem que a política, em sua forma frágil venha a ruir. Eis a convocação de Balibar:

Devemos ficar “indignados” (...) e enfrentar os poderes, estruturas e ideologias violentos. Devemos lançar um chamado às armas (das quais existem muitos tipos) quando necessário em nome da igualdade e da liberdade. Mas devemos nos levantar contra a possibilidade de que as políticas de emancipação e transformação que combatem a barbárie produzam outras formas de barbárie. Em outras palavras, devemos correr riscos e saber quais riscos correremos (BALIBAR, 2015, p. xv).

Além do que vimos até aqui, Balibar explica que a *civilidade* está em constante relação com outros dois conceitos já mencionados: *transformação* e *emancipação*. Com esses três conceitos em conjunto, analisando a maneira como se articulam entre si, Balibar oferece uma ideia crítica a respeito da política hoje (BALIBAR, 2015, p. xi-xii). Não nos dedicaremos agora a analisar as relações propostas por Balibar em relação à articulação desses três conceitos, contudo, gostaríamos de destacar alguns pontos que nos auxiliam a reconhecer o conceito de civilidade em sua complexidade.

Balibar relaciona a violência com o problema da identidade, que se situaria além da violência estrutural, pois, ultrapassando o desejo de poder, manifestaria o desejo de “descorporação”, ou seja, uma espécie de

violência que não pode ser explicada como consequência das opressões inerentes às relações sociais institucionais: “Em outras palavras, entramos em um mundo da banalidade da crueldade objetiva que vai além de qualquer mera reprodução de estruturas.” (BALIBAR, 2002, p. 25).

Para dar conta de combater com antiviolença esse tipo de problema que ocorre, Balibar pensa numa emancipação que se dá somente se encarada como um absoluto, o qual efetuaria a “negação da negação” de direitos aos cidadãos, e numa transformação, a qual ocorreria por meio da ruptura com as dinâmicas da “naturalização das relações assimétricas de poder”, especialmente quando o movimento imanente de mudanças proporcione os momentos nos quais “a mudança muda” (BALIBAR, 2002, p. 06-18). Ou seja, no segundo degrau da política, a identidade cumpre papel fundamental por meio do reconhecimento dos sujeitos como cidadãos com direitos e deveres em todas as dimensões de suas relações, inclusive nos momentos de mudanças radicais no decorrer da história. Por isso recorre a “uma política irreduzível à emancipação ou à transformação, cujo horizonte ético caracterizarei como civilidade” (BALIBAR, 2002, p. 02). Em suma, Balibar sustenta que 1) toda identidade seria “transindividual”, ou seja, individual e coletiva a um só tempo; 2) nenhuma identidade é dada ou adquirida definitivamente e uma única vez, pois a identificação dependeria de ser recebida pelos outros; 3) toda identidade é ambígua, pois é também sobredeterminada, desempenhando mais de uma função ao mesmo tempo, num trânsito de referenciais simbólicos.

Balibar situa o coração da civilidade no movimento de identificação-desidentificação proposto por Hegel, chamando-o também de “movimento de apropriação-desapropriação”, encarando a civilidade como a política reguladora dos conflitos entre os limites (simultaneamente impossíveis e

reais) desta característica da identificação que ocorre, abrangendo a existência da violência em si (inevitável nos processos de desidentificação), porém, excluindo seus extremos (como o desejo de “descorporação”) e criando um espaço político no qual as violências abarcadas nela possam ser convertidas em algo além de violência (BALIBAR, 2002, p. 29-31).

Uma ética da civilidade?

O questionamento de Claudia Aradau e a descrença de Hewlett a respeito da maneira como Balibar entende as instituições, observando o insucesso da organização institucional para o enfrentamento da crueldade dentro das dinâmicas atuais de funcionamento político, fazem-nos pensar a respeito do caráter ético do conceito de civilidade de Balibar. É ético aqui não como uma trilha moral para o bem que se oporia ao mal, mas como um caminho normativo para a práxis política, tendo em conta a natureza subjetiva que faz parte do jogo político.

A questão substancial da ética, que para alguns estaria sintetizada na pergunta “como viver?”, tem seus inúmeros desdobramentos, pois é posta — assim como ocorre com os elementos que formam a política para Balibar — em relação, e é atualizada a cada momento, podendo oferecer, com isso, respostas variáveis ou antagônicas entre si. Quando situada no contexto político contemporâneo, de maneira ampla e comunitária, pensar em *como viver* é também pensar em *como viver junto com os outros* — isto é, neste planeta, nesta conjuntura, sob a crise climática proveniente da devastação que o sistema capitalista promove entre todos os seres vivos —, o que traz as complexidades particulares desta configuração em específico, que é estar em relação com outras pessoas, conhecidas e desconhecidas, próximas e distantes, as quais podem ser admiradas, temidas

ou desprezadas pelo indivíduo que se indagar, com todas as letras, “como podemos viver uns com os outros agora?”. Como viver em meio à diferença e à violência de modo a escolhermos interagir e resolver conflitos escolhendo “qualquer coisa senão a aniquilação” (BALIBAR, 2015, p. 94), como intenciona Balibar?

A reflexão de Balibar indica respostas a esta pergunta, mesmo que não tenham sido explicitamente formuladas: tomar consciência da politicidade da política, sua “outra cena” formada pela presença do conflito constante, do pertencimento e reconhecimento mútuo da dignidade humana entre os sujeitos, e da postura antiviolença perante a crueldade seria parte desta resposta, que se estende para a proposta de um outro ponto de vista a ser considerado. Para vivermos juntos agora, ao invés de insistirmos no deslocamento da violência extrema de um polo a outro, de uma natureza (ultrassubjetiva, ultra-objetiva) à outra, o deslocamento necessário seria o da ideia de política, que deveria estar entrelaçada tanto com suas macroestruturas quanto com a dimensão subjetiva dos indivíduos, e com esta referência, de um campo de autonomia possível, de emancipação, promovendo com isso condições imanentes e estratégias para a civilidade.

Balibar alerta, no entanto, que sua ideia de civilidade não foi pensada para representar a imagem do bem (civilidade), de um lado, contra o mal (crueldade), de outro:

E embora devamos insistir na noção teórica de que a violência extrema (como disse no meu ensaio de conclusão) figura um limite antropológico da política, pelo qual se coloca a questão da penetração do inumano no humano, devemos permanecer ainda mais consistentemente no terreno da história, estruturas materiais e experiências vividas e, portanto, evitar toda ideia especulativa de um “fundamento” antro-

lógico, mesmo negativo, que por definição seria único. Limite [*limit*] e fundamento [*foundation*] aqui são categorias antitéticas. Em termos éticos, isso impossibilita discutir o limite antropológico constituído por fenômenos de extrema violência dentro de uma problemática do mal. Como sabemos, há figuras religiosas, míticas ou transcendentais do mal, mas também há figuras mundanas, que o identificam com um “sistema” social (o capitalismo, ou totalitarismo, ou utilitarismo, como raiz única do mal), ou com os “sujeitos” todo-poderosos que deveriam comandar o sistema. Mas se a violência extrema na história fosse uma figura do mal, sua antítese (chamada civilidade ou não) seria uma figura do bem. É isso que, em meu teimoso “estruturalismo”, tento sistematicamente evitar (BALIBAR, 2015, p. xiii).

Esta declaração de Balibar seria suficiente para afastar a civilidade da filosofia ética? Se acreditarmos que pensar a ética se resume a pensar a dualidade bem e mal, talvez. Contudo, mais do que isso, a filosofia dedicada aos temas da ética e da moral tratam de seus assuntos também sob a perspectiva normativa.

Quem promove uma interconexão entre ética, moral e as organizações institucionais, é o filósofo materialista contemporâneo francês, porém não marxista, André Comte-Sponville. Ele propõe uma leitura das dinâmicas sociais por meio de quatro ordens distintas, cada qual com suas leis e limites. As instituições (jurídico-políticas), a moral e a ética estariam em ordens diferentes, às quais soma-se a ordem tecnocientífica. Na ordem tecnocientífica a lei que vigora é a da possibilidade, o que é ou não *possível* de ser realizado. Para evitar que tudo o que seja possível seja também realizado, há a ordem jurídico-política, impondo limites legais para evitar a realização de atos indesejados pela sociedade. Havendo a possibilidade destas leis não serem seguidas — por não serem naturais, mas facultativas —, há a ordem moral, a qual indicaria o que deve ou não deve ser feito; as obrigações e proibições de atos, mesmo que esses sejam

legalmente aceitos, como foi o caso da escravização de povos não europeus ou o holocausto. A ética, por sua vez, mais que oferecer um contorno para a moral, abriria-lhe o horizonte para além dos deveres, iluminando com a questão “como viver?” as trilhas que ultrapassem as obrigações e que indiquem o que possa ser bom ou mau, de acordo com preferências particulares de um indivíduo ou grupo (COMTE-SPONVILLE, 2011).

Entendemos que, ao tratar da complexidade da política, Balibar abarca todas as ordens elencadas por Comte-Sponville e explicita como elas estão conectadas de maneiras complexas e não estáticas, por tratarem de sujeitos, conforme indica o próprio Balibar: “Argumentarei, antes, que todo conceito de política implica um conceito de sujeito, que é específico em cada caso” (BALIBAR, 2002, p. 12); e também destaca Hewlett: “em sua teoria geral de política e emancipação, é a emergência e o papel do sujeito em relação à política e à sociedade que se deve entender antes de tudo” (HEWLETT, 2007, p. 116). Nesse sentido, pensar o sujeito é essencial e determinante para a compreensão do trabalho intelectual de Balibar, e a noção de sujeito “transindividual” desenvolvida por ele habita e é habitada, igualmente, por todas essas “ordens” comte-sponvilleanas que abarcam as esferas públicas e privadas. Concluimos assim que, para Balibar, pensar nas estratégias para que tais sujeitos possam gozar de cidadania admite normas, não somente as leis, nem mesmo as “boas maneiras”, mas elementos balizadores da reflexão constante “como viver tendo nossas cidadanias mutuamente reconhecidas?”, ainda que esses elementos (inevitavelmente) se transformem, e que a crueldade se apresente, macro ou micropoliticamente.

Quando Claudia Aradau expressa no título de seu artigo o questionamento “apenas aporias para oferecer?” podemos interpretar que, para a auto-

ra, aporias não seriam uma oferta suficiente, o que nos leva a refletir a respeito das expectativas depositadas sobre reflexões filosóficas, como se estas pudessem oferecer uma solução definitiva para a questão da violência. Solucionar a violência parece-nos, contudo, tratar-se de algo além dos limites da própria filosofia. Não acreditamos que isso seja necessariamente o que Aradau espera de Balibar, mas não gostaríamos de não comentar como tal expectativa parece ingênua, especialmente ao lermos (e observarmos diante dos nossos olhos) a complexa “topologia” que a crueldade ocupa. Mais irresponsável ou idealista será colocar esperanças numa filosofia ou indivíduo que apresente uma solução definitiva, ou mesmo sem paradoxos, e que faça sentido completo dentro de seu sistema, para a realidade da violência experienciada na contemporaneidade, com todas as variáveis e a heterogeneidade nela presentes. Rememorando a organização por meio de diferentes ordens interconectadas entre si, sugerida por Comte-Sponville, seria como esperar que as leis de uma ordem dessem conta de organizar todas as demais.

As aporias oferecidas por Balibar vão além de “apenas aporias”. Para chegar em suas encruzilhadas há uma série de raciocínios, imagens, indicações e sugestões de sua parte que auxiliam-nos a pensar as estruturas das violências hoje e um horizonte para enfrentarmos a fragilidade da cena política, convocando sempre o sujeito como ator desta cena, habitando e moldando os cenários institucionais e contra-institucionais. Lidar com aporias não seria justamente encarar os limites da filosofia, das teorias e das ações individuais frente ao problema da violência? Quem pode dizer precisamente o que deve ser feito numa situação desconhecida de antemão? Aqueles que passaram por alguma experiência traumática saberão que, estando dentro do acontecimento, fórmulas e conhecimento prévio pouco valem contra o bote da violência imprevisível. Não teremos nestas

encruzilhadas filosóficas, então, a oportunidade de reconhecer, de novo, e sempre que se faça necessário, que contra a violência o pensamento e as teorias valem quando estão ao lado da práxis, e, seguindo a sugestão de Balibar, de uma práxis política coletiva e individual, multifacetada, emancipatória, transformadora, ocupada em fazer valer a antiviolença?

Notas

1. Neologismo criado por Balibar para tratar da sua ideia de que igualdade e liberdade, ao contrário da dinâmica vivenciada na lógica neoliberal, não são opostas, mas andam juntas e dependem uma da outra, sendo essa forma de encarar sua codependência a maneira de tornar efetiva a emancipação. A respeito deste conceito, ver: BALIBAR, Étienne. **La Proposition de l'Égaliberté by Étienne Balibar**. Presses Universitaires de France, 2010.

2. À propósito da resistência, Balibar refere-se aos pensamentos de Foucault e à diferença que este vê entre relações de poder e relações de dominação, em que a possibilidade de resistir à violência seria o marcador para determinar que a relação seja de poder, e não de dominação. Para acompanhar esta reflexão de Balibar a respeito de Foucault ver *Politics and the other scene* p. 14-19.

3. A ideia aparece em diversos trabalhos de Foucault, indicados por Balibar. Ver nota em *Violence and civility*, p.23.

Bibliografia

ARADAU, Claudia. “Only Aporias to Offer? Étienne Balibar’s Politics and the Ambiguity of War”. **New Formations**, 58, p. 39–46, 2006.

BALIBAR, Étienne. “From Violence as Anti-Politics to Politics as Anti-Violence”. **Critical Times**. 3:3, p. 384-399, Dezembro 2020.

_____. “Three Concepts of Politics: Emancipation, Transformation and Civility”; “Violence, Ideality and Cruelty”. In: BALIBAR, Étienne. **Politics and the other scene**. New York, NY: Verso, 2002.

_____. “Outlines of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence”. **Constellations**. Blackwell Publishers Ltd., 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA, Volume 8, No 1, 2001.

_____. **Violence and civility**. Columbia University Press, 2015.

BUTLER, Judith. **A força da não violência : um vínculo ético-político**. São Paulo: Boitempo, 2021.

COMTE-SPONVILLE, André. **O capitalismo é moral? : sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

HEWLETT, Nick. **Badiou, Balibar, Ranciere : re-thinking emancipation**. London: Continuum International Publishing Group, 2007.