

Dossiê Ética e Cidadania

GT da ANPOF

ANO 16 NÚMERO 1, 2023

Prof. Dr. Enoque Feitosa (PPGFIL/UFPB)
Prof. Dr. Neuro Zambam (PPGD/ATITUS -Educação)
Profa. Dra. Lorena Freitas (PPGCJ/UFPB)
Prof. Dr. Robson Antão (PPGCJ/UFPB)
Editores Convidados

DOI: [10.25244/tf.v16i1](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1)

Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora em exercício

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Chefe do Departamento do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN

Prof. Dra. Maria Reilta Dantas Cirino

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In: Trilhas Filosóficas: Dossiê epicurismo antigo e sua recepção*, v. 15, n. 2, 2022, p. XX-XX. Disponível em: url completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-Chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

Conselho Editorial

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)
Aldo Dinucci (UFS)
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)
Antonio Lisboa (UFCG)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSC)
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Flávio Carvalho (UFCG)
Fransmar Costa Lima (UMESP)
Gilvan Fogel (UFRJ)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)
Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)
Jorge Miranda de Almeida (UESB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Luciano Silva (UFMG)
Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UEPB)
Narbal de Marsillac (UEPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UEPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI 10.25244/tf
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
trilhasfilosoficas@uern.br

Trilhas Filosóficas

SUMÁRIO

Editorial	9
<i>Enoque Feitosa, Neuro Zambam, Lorena Freitas, Robson Antão</i>	
 DOSSIÊ ÉTICA E CIDADANIA – GT DA ANPOF	
O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva	13
<i>Enoque Feitosa</i>	
Democracia de instituições ou democracia do debate público: referências para a análise das deficiências históricas do Brasil	51
<i>Neuro José Zambam, Marlon A. Kamphorst</i>	
Impactos da pandemia covid-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista	65
<i>Antonio Dias</i>	
Domenico Losurdo e o pensamento crítico contemporâneo	83
<i>Francisco Pereira de Sousa</i>	
A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento do fenômeno religioso na contemporaneidade	107
<i>Renato Almeida de Oliveira</i>	
Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?	125
<i>Francisco Cláudio Oliveira Silva Filho</i>	
A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo: uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça	105
<i>Loiane Prado Verbicaro, Paulo Henrique Araújo da Silva</i>	
A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação: obras de arte e o problema do discurso de ódio	167
<i>Felipe Peixoto de Brito</i>	
A nova atitude filosófica: crítica da metafísica e ética em Gianni Vattimo	181

Antônio Glaudenir Brasil Maia, Jorge Luís de Oliveira Gomes

Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema: um ensaio metodológico 195

Lorena Freitas

Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia: ética, saúde e direitos humanos em face da eutanásia 215

Robson Antão de Medeiros

Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx 231

Paulo Eduardo de Sousa

Do esclarecimento ao cosmopolitismo: o papel da educação na edificação do projeto político kantiano 247

João Paulo Silva Martins

O topos aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência 261

Vicente Elísio de Oliveira Neto

Reconquista do espaço público pela ousadia da inteligência 273

Cecília Pires

Política e resistência em Hannah Arendt: considerações em defesa da democracia 291

Ricardo George de Araújo Silva

FLUXO CONTÍNUO

Religion and morals in Kant and Kierkegaard 303

Paulo Abe

RESENHA

Aprimoramento moral e o bem público 315

Lisandra Caroline de Araújo Lima Teixeira

EDITORIAL**I**

A ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia - realizou seu XIX Encontro em Goiânia, entre os dias 10 e 14 de outubro de 2022. O evento, adiado por conta da pandemia do COVID, foi o primeiro encontro da ANPOF a ser realizado no Centro-Oeste do país e se deu na capital goiana no ano passado.

Nesse evento, e como já ocorre há quase vinte e cinco anos, precisamente desde 1988, quando de sua criação sob a liderança do Professor José Sotero Caio, o nosso Grupo de Trabalho "Ética e Cidadania", um dos GT's permanentes da ANPOF, se reuniu e, além de um minicurso sobre filosofia da libertação, teve a apresentação de quase duas dezenas de trabalhos de professores e estudantes de pós-graduação das mais diversas Universidades do país e que agora se publica na forma de um dossiê especial da Revista **Trilhas Filosóficas**, pelo que agradecemos ao seu Editor-Chefe, o Professor Doutor Marcus Érico de Araújo Silva, do Departamento de Filosofia da UERN - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

O "Grupo de Trabalho Ética e Cidadania", desde sua fundação, prima por uma reflexão multifacetada e multidisciplinar da filosofia, reunindo pesquisadores e estudiosos, docentes e discentes interessados na reflexão filosófica acerca dos problemas e dos âmbitos cultural, político e filosófico quer em nosso país, quer em contexto latino-americano e no mundo.

Assim, a intenção motivadora da existência e permanência de nosso GT sempre se dirigiu na perspectiva de se ter um espaço plural de reflexão e de saberes no qual tanto as tradições mais assentadas da reflexão filosófica quanto as mais recentes quer sobre a reflexão pura, quer sobre o agir, bem como as diversas abordagens filosóficas, centrais ou periféricas, hegemônicas ou contra hegemônicas, clássicas ou não, estivessem presentes no diálogo permanente dentro do GT, porém com um viés comum, aglutinado em torno do núcleo temático de ética e cidadania e a partir tanto de uma releitura crítica e socialmente comprometida da tradição filosófica quanto daquelas que não veem a filosofia como algo de costas para o mundo.

Com e sob tal perspectiva, pensamos que nosso GT fixa sua contribuição para a ampliação do debate e da reflexão filosófica numa perspectiva plural para o estímulo ao diálogo em torno de visões as mais diversas sobre a emancipação humana.

O nosso Grupo de Trabalho realiza, nos intervalos entre os Encontros Nacionais da ANPOF, seus encontros bianuais. Nosso próximo Encontro ocorrerá em 2023, na UFAL - Universidade Federal de Alagoas e sob a direção da nova coordenação eleita, através dos Professores-Doutores Francisco Pereira de Sousa, da Universidade Federal de Alagoas, e Antônio Lopes Dias, da Universidade Estadual do Piauí.

EDITORIAL

II

Os textos agora trazidos nesta edição especial da Revista **Trilhas Filosóficas**, se constitui na tarefa com a qual concluímos nosso ciclo de coordenação do Grupo de Trabalho Ética e Cidadania, contendo temas fundamentais de questões da ética, cidadania, enfim, de problemas da filosofia prática e da reflexão teórica sobre esses problemas "humanos, demasiadamente humanos", envolvendo docentes e discentes da pós-graduação que participam do Grupo de Trabalho ou que para ele enviaram preciosos trabalhos e que refletem contribuições diversas e diversidade das formas de reflexão e das - eventuais - saídas e perspectivas propostas.

A coletânea foi estruturada na mesma sequência de apresentações propostas na programação do Encontro. Justificada o modo como estará organizado o presente número, passamos a esta breve apresentação, na exata ordem em que os artigos foram apresentados, todos na sequência proposta pela direção da ANPOF e pela organização do Encontro.

O primeiro foi o do, até então, Coordenador do GT 'Ética e Cidadania', Professor **Enoque Feitosa**, do PPG Filosofia da UFPB, sob o título, "O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva", no qual o autor correlaciona, sob ponto de vista descritivo, a 'Ética' e o 'Tratado teológico-político', a partir das escolhas de Marx no seu chamado "Caderno Espinosa", no qual recenseia a segunda obra mencionada, do 'filósofo da imanência'.

Neuro Zambam, professor e pesquisador na ATITUS-EDUCAÇÃO (Passo Fundo/RS), Doutor em Filosofia, vice coordenador do GT Ética e Cidadania, juntamente com **Marlon Kamphorst**, Mestre em direito e professor de filosofia, comparecem com o artigo "Democracia de instituições ou democracia do debate público: referências para a análise das deficiências históricas do Brasil", no qual, a partir do pensamento de Amartya Sen, refletem sobre o momento brasileiro de então.

Em seguida, o Professor **Antonio Francisco Lopes Dias**, da Universidade Estadual do Piauí, novo vice coordenador do GT, eleito durante o último Encontro em Goiânia, aborda os "Impactos da pandemia da Covid-19 sobre o capitalismo", a partir de uma perspectiva marxista.

Francisco Pereira de Sousa, doutor em Filosofia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas contribuiu com o artigo "Losurdo e o pensamento crítico contemporâneo", no qual tem como referência no autor italiano para tratar da vertente crítica em filosofia. No evento, o Professor Francisco Sousa foi eleito novo Coordenador do GT, após o fim do mandato do Professor Enoque Feitosa e, ao tempo em que, por unanimidade foi aprovado a UFAL como sede do próximo encontro do GT 'Ética e Cidadania', no final do presente ano de 2023.

Renato Almeida de Oliveira, docente em Filosofia na Universidade do Vale do Acaraú/Ceará, examina o fenômeno da "Religião e pós-secularização" na perspectiva da filosofia da libertação latino-americana, com o qual aporta relevante contribuição ao trato do tema.

O doutorando em teoria e filosofia do direito, na Universidade Federal da Paraíba, **Francisco Cláudio Oliveira Silva Filho** desenvolve seu artigo a partir da indagação, que dá título ao texto, qual seja, se "Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?".

Paulo Henrique Araújo da Silva, mestrando na UFPA, ao lado de sua orientadora, Professora **Loiane Prado Verbicaro**, escrevem a partir da indagação "A igualdade como uma condição necessária à democracia?". Ambos desenvolvem o texto a partir de uma análise do capitalismo neoliberal enquanto modelo de Estado.

EDITORIAL

Na sequência, o doutorando da linha de pesquisa em teoria e filosofia do direito, na UFPB, **Felipe Peixoto de Brito**, discorre sobre “Arte, direitos humanos e discurso de ódio” e o debate acerca da intervenção estatal em obras artísticas.

O professor doutor **Antonio Glaudenir Brasil Maia**, da Universidade do Vale do Acaraú/Ceará (UVA), na condição de coautor, juntamente com **Jorge Luís de Oliveira Gomes**, Mestre em Filosofia e primeiro autor, examinam as questões concernentes a emancipação no horizonte do pensamento político de Gianni Vattimo, com o que traz valiosa contribuição para a recepção desse filósofo em nosso país, em texto com título reformulado - “A nova atitude filosófica: crítica da metafísica e ética em Gianni Vattimo” - e com a incorporação do já aludido acima, primeiro autor.

Na sequência, a professora **Lorena Freitas**, da UFPB nos apresenta o filósofo alemão Theodor Viehweg, através do texto “O pensar problemático da tópica em Viehweg e a metodologia da pesquisa”, no qual a oposição entre sistema e problema é desenvolvida em seus lineamentos enquanto instrumento metódico/metodológico.

Robson Antão de Medeiros, professor titular na UFPB e pesquisador em bioética contribui, na presente coletânea dos artigos aprovados no GT, com seu escrito sobre “Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia”, a partir de um referencial que entrecruza ética, saúde e direitos humanos em face da eutanásia.

Paulo Eduardo de Sousa, mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará, contribuiu nos debates do GT com o texto sobre os “Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx”, na vertente relevante que aborda as intersecções entre cidadania material como conquista social e não enquanto dádiva caritativa e/ou teologicamente motivada.

O pesquisador **João Paulo Martins**, professor da Universidade Federal do Acre, trouxe à baila um artigo, em sua proposta inicial, propunha uma intersecção entre filosofia, educação e questões ambientais e em sua proposta inicial examinava problemas de ética e responsabilidade e que, em sua forma final, optou por um enfoque kantiano em “Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo: o papel da educação na edificação do projeto político Kantiano”

O jus-filósofo e doutor em direito, **Vicente Elísio de Oliveira Neto**, membro do Ministério Público do Rio Grande do Norte, aborda – pelo viés da ética relativa aos direitos humanos das pessoas com necessidades especiais - a temática acerca dos *topoi* aristotélicos da isonomia, direito e justiça, o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência, reflexões frutos de debates no julgamento do HC 598.051 pelo STJ.

Ao chegar ao final, é acrescido um artigo de autoria da Professora Doutora **Cecilia Pires**, então orientada pelo idealizador e animador do GT, o professor José Sotero Caio, a quem homenageamos no Encontro do nosso Grupo de Trabalho. A sua decisiva contribuição tem o significativo título de “Reconquista do espaço público pela ousadia da inteligência” e se fundamenta “no argumento sobre a importância de reconquista do espaço público, por organizações da sociedade civil, inspiradas no ideário dos Direitos Humanos”, tema da mais elevada atualidade.

A coletânea é encerrada com o interessante texto de **Ricardo George de Araújo Silva**, que busca, ao tratar de política e democracia no pensamento de Hannah Arendt, trazer à tona um olhar sobre o mundo contemporâneo que manifesta uma postura de repulsa a estas categorias sociais.

Na secção de fluxo contínuo, o leitor terá acesso a uma análise feita por **Paulo Abe** sobre a dimensão ética em relação com a religião em Kant e Kierkegaard.

EDITORIAL

Por fim, **Adan John Gomes da Silva** oferece-nos uma resenha sobre a obra “Moral enhancement and the public good” de Parker Crutchfield, publicada em 2021.

III

Com a organização desta edição, o nosso Grupo de Trabalho “Ética e Cidadania” da ANPOF visa contribuir com a comunidade acadêmica e a sociedade, através da publicação de reflexões e dos debates que ocorreram em nosso Encontro deste ano de 2022.

Ao fim, e em nome de todas pessoas que estiveram no Encontro e que aqui publicam, reiteremos a homenagem unânime aprovada pelo GT Ética e Cidadania a nossa querida colega Professora Doutora Cecília Pires, atuante e destacada pesquisadora das terras do Rio Grande do Sul, que nos brindou com um artigo de enorme atualidade e que é ativa participante e fundadora de nosso GT, e que teve o privilégio de ser orientada, em seu Doutorado em Filosofia, pelo fundador de nosso GT, o já mencionado, Professor José Sotero Caio.

Agradecemos, por fim, a Revista “Trilhas Filosóficas”, na pessoa de seu Editor-chefe, o Professor Dr. Marcos Érico, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, a quem reiteramos nossos agradecimentos pela acolhida ao nosso pedido de publicação dos resultados do nosso Encontro do GT Ética e Cidadania.

Agradecemos também aos autores e autoras cujos artigos são agora publicados e ao público leitor, aguardando a presença no nosso próximo encontro na UFAL, no segundo semestre de 2023.

A Equipe Organizadora do presente Dossiê foi composta pelos Professores Doutores: Enoque Feitosa (PPGFIL/UFPB), Neuro Zambam (PPGD/ATITUS - Educação), Lorena Freitas (PPGCJ/UFPB) e Robson Antão (PPGCJ/UFPB), e contribuindo na edição dos textos, de forma fundamental, o já mencionado Professor Doutor Marcos Érico, mas também o Editor-Assistente, Prof. Klédson Tiago Alves de Souza (FLUC-UC/FCT), da revista “Trilhas Filosóficas”. Também participou da organização do Dossiê o doutorando Felipe Peixoto de Brito (PPGCJ/UFPB).

**O ESPINOSA DE MARX E AS DIMENSÕES DA POLÍTICA E DA ÉTICA:
UMA ABORDAGEM DESCRITIVA**

[MARX'S SPINOZA AND THE DIMENSIONS OF POLITICS AND ETHICS: A
DESCRIPTIVE APPROACH]

Enoque Feitosa

enoque.feitosa@academico.ufpb.br

<https://orcid.org/0000-0002-5389-0604>

Graduado em Direito pela UFPE, onde fez Mestrado e Doutorado em Teoria do Direito. Tem doutorado em Filosofia pela UFPB, onde é Professor Associado IV, lecionando na Graduação em Direito e nos Doutorados em Direito e em Filosofia. Foi Coordenador do GT "Ética e Cidadania" da ANPOF entre 2018-2022.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5390](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5390)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 13-50
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.5390](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5390)
Dossiê Ética e Cidadania



O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Resumo: O presente artigo tem como **objeto** refletir acerca da abordagem que Marx fez de parte da obra de Espinosa, indagando enquanto **problema** de pesquisa com qual aspecto da elaboração e da trajetória desse filósofo Marx se identificava: com o judeu excomungado ou com o filósofo político tentando sobreviver a um Estado não-esclarecido? Trata-se, como temos investigado em outros escritos, de indagar se o recurso a Espinosa era tão somente um modo de Marx refletir sobre a miséria política e social da realidade de sua época. Nossa **hipótese** inclina-se pelo reconhecimento da relevância dessa questão, que é reformulação de uma única e mesma indagação, posta de diversas formas. O fato é uma referência que é reiterada quer em Marx, quer em seu parceiro de diálogo e formulação permanente, Engels. Assim, e por isso, a presente investigação reflete como questão de fundo, o que, por um lado, a filosofia de Espinosa teve a dizer aos fundadores desse campo de pensamento e, por outro lado, em contrafação, o que a tradição fundada pelos dois parceiros intelectuais absorveu das reflexões postas pelo polidor de lentes. Trata-se, quanto ao **método** como se pode defluir do exposto, de uma pesquisa puramente bibliográfica.

Palavras-chave: Marx. Espinosa. Ética. Política. Descrição. Prescrição.

Abstract: The purpose of this article is to reflect on the approach that Marx took as part of of Spinoza's work, asking as a research problem: which aspect of the elaboration and the trajectory of this philosopher, Marx identified himself: with the excommunicated Jew or with the philosopher politician trying to survive an unenlightened State. This is, as we have investigated in other writings, to ask whether the appeal to Spinoza was just a way for Marx to reflect about the political and social misery of the reality of his time. Our hypothesis leans towards recognition of the relevance of this issue, which is a reformulation of one and the same question, posed in different ways. The fact is a reference that is reiterated both in Marx and in its permanent dialogue and formulation partner, Engels. Thus, and for this reason, the present investigation reflects, as a fundamental question, what, on the one hand, Spinoza's philosophy had the tell the founders of this field of thought and, on the other hand, in counterpart, what tradition founded by the two intellectual partners absorbed from the reflections put forward by the polisher of lenses. In terms of method, as can be deduced from the above, this is a research purely bibliographical.

Keywords: Marx. Spinoza. Ethic. Politics. Description. Prescription.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

SUMÁRIO: Introdução; 1. Marx em face do pensamento de Espinosa e o viés comum entre a ética e a política; 2. Marx e sua leitura do ‘Tratado teológico-político’; 3. A recepção de Espinosa por Marx e Engels. Considerações finais: o Espinosa de Marx, a ética e a política. Referências bibliográficas.

INTRODUÇÃO

Ser spinozista.

Eis o ponto de partida essencial de toda filosofia¹.

Ao examinarmos um dos mais relevantes filósofos inaugurais e precursor da modernidade – Baruch de Espinosa – para ele e sua filosofia vale o que outro moderno demarcou e o fez com todo rigor que caracterizou a sua construção teórica:

Não há que enquadrar enquanto falso um determinado sistema filosófico porque necessite de refutação e mesmo que faça jus em recebê-la, mas sim, deve-se considerá-lo como falso naqueles aspectos em que tal sistema seja representado como o ponto de vista filosófico mais elevado. E menos ainda o sistema que se pretenda verdadeiro pode ter com aquele a relação de ser apenas o seu oposto na medida em que, assim, tal oposto seria – ele mesmo – apenas um sistema unilateral.²

Por isso, o presente artigo se estrutura em torno de uma reflexão acerca das implicações teóricas, filosóficas e políticas do pensamento de Espinosa, expressas ao longo de sua obra e epistolário, mas notadamente – para os fins aqui pretendidos – na sua ‘Ética’, na sua correspondência e no ‘Tratado teológico-político’, que Marx resenha parcialmente, nos meados do primeiro semestre de 1841 em três cadernos de anotações de leituras os quais foram publicados pela primeira vez na segunda edição das obras completas de Marx e Engels, em 1976.

A pretensão visa rastrear as motivações de Marx, explícitas ou não, na leitura, ainda que assistemática, ao longo de sua obra, que fez em torno de Espinosa, buscando com isso investigar (o que pode aparentar uma pluralidade de questões, mas que, fundamentalmente, remetem a um núcleo primordial de problemas) o porquê desse interesse por Espinosa, um personagem duplamente perseguido, quer pelo rabinato, quer corrente calvinista que ocupou o Estado holandês, pondo fim a um período iluminista de tolerância ao pensamento.

Assim, é um fio condutor investigar com qual desses Espinosa, que a tradição nos legou, que Marx se identificava: se com o judeu excomungado ou se com o filósofo político tentando sobreviver num Estado não-esclarecido? Trata-se de perquirir-nos se o recurso a Espinosa era tão

¹ HEGEL, G. W. F. *Leciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura, 1955, t. III, p. 284.

² HEGEL, G. W. F. *Ciencia de La lógica* (tradução: Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar-Hachette, 1976, p. 514, Libro III: La doctrina del concepto – del concepto en general.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

somente uma opção de abordagem que permitisse a Marx refletir acerca da miséria política e social da realidade em que vivia na Prússia de então.

A hipótese com a qual aqui se trabalha para nos debruçarmos não apenas no legado de Espinosa e no que ele influenciou Marx, mas também se somar ao nosso campo de pesquisa sobre a tensão, na teoria da ciência e na filosofia, entre descrever e prescrever, inclina-se pelo reconhecimento da relevância dessa última questão, ou seja, a ontologia, a ética, a filosofia de Espinosa tinham muito a dizer tanto a concepção materialista da história e a teoria social de Marx e de Engels quanto ao próprio tempo em que aquele filósofo vivia.

Isto significa lançar as lentes da análise em torno da reformulação de um único e mesmo problema, posto de diversas formas: com qual Espinosa Marx se identificava, visto que esse autor é uma remissão recorrente quer em Marx, quer em seu parceiro de diálogo e formulação permanente, Engels, ainda que não se descure como hipótese secundária que o recurso ao filósofo era também uma forma de Marx falar sobre seu próprio tempo, isto é, criticar o instituído.

Seguindo tal caminho, a presente investigação reflete como questão de fundo, o que, por um lado, a filosofia de Espinosa teve a dizer aos fundadores desse campo de pensamento e, por outro lado, por contrafação, o que a tradição fundada pelos dois parceiros intelectuais teve a dizer aos problemas postos pelo polidor de lentes.

Para tratar desse problema e os diversos enfoques que ele comporta é que se trata, de logo, de pesquisa claramente teórico-filosófica e centrada num método aparentemente fora de moda, o método dialético marxista, herdado, pelos fundadores desse campo de pensamento, da filosofia hegeliana. O recurso a dois campos filosóficos e a esses autores dados como fora de moda pode ser de certa maneira visto como valioso na medida em que nos livra do constrangimento das más-companhias.

Quanto à estrutura, na **primeira parte** do texto buscamos começar pela abordagem do pensamento de Espinosa naquilo que pode oferecer indicações de um viés comum entre as preocupações abordadas na ‘Ética’ bem como no ‘Tratado teológico-político’.

Em seguida, na **segunda parte**, o artigo foca a leitura que Marx fez da segunda obra, o ‘Tratado teológico-político, durante muito tempo não incluído nas edições da MEGA e busca saber até que ponto a ordem de leitura estabelecida por Marx, nos chamados ‘Caderno Espinosa’ é casual ou implicaria numa tentativa de ‘reconstruir’ (ou construir) uma ordem mais coerente – para o próprio Marx – do aludido texto, que se desdobra – na **terceira secção** do artigo – na tentativa de mapear, ainda que num primeiro momento em caráter não completo e extenso, a recepção de Espinosa quer na obra de Marx, quer na de Engels.

A secção seguinte, a **terceira** e última, antes das considerações finais, discute como e em que nível tanto Marx quanto Engels lidaram com a recepção de uma ontologia de caráter materialista-realista, ainda que *in statu nascendi*, vinda de Espinosa e como ela se refletia em problemas como unidade do mundo, paralelismo entre mente e *res extensa*, substância e esforço ou perseverar (*conatus*) entre outros que podem ter influenciado, ainda que de forma indireta e não assumida, esse campo de pensamento, com o que, em seguida, parte-se para a conclusão.

1 MARX EM FACE DO PENSAMENTO DE ESPINOSA E O VIÉS COMUM ENTRE A 'ÉTICA' E A POLÍTICA

Soem cá fora agitações e lutas,
Sibile o bafo aspérrimo do inverno,
Tu trabalhas, tu pensas, e executa³

Iniciarmos essa secção apontando o ponto de partida para enfrentar uma questão prévia que permeia a ontologia de Espinosa e que comparece explicitamente ao longo de sua obra (e, em nosso ver com mais intensidade na 'Ética', mas também no 'Tratado teológico-político'), bem como em sua correspondência, demarcando um fio condutor comum: trata-se de pensar a fundamentação da vida ética (portanto, também da política) demonstrada não como o que deve ser, mas sim pelo que é, necessariamente. O foco de Espinosa é a razão no agir. Não à toa que em nosso pensador o princípio fundamental da ação humana centra-se em "agir, viver, conservar o seu ser sob a condução da razão – estas três coisas têm o mesmo significado"⁴.

Para ele, é nisso que consiste o agir absolutamente por virtude. Não se trata de uma prescrição e sim de uma descrição. Essa questão, Espinosa enfrenta de forma clara no 'Tratado político' ao destacar: "os filósofos concebem os homens não como eles efetivamente são, mas como gostariam que eles fossem"⁵, isto é, prescrevendo ao invés de descrever, ou como o próprio Espinosa ironiza em seguida: "não concebendo política como algo a ser aplicado e sim política enquanto quimera ou algo para a utopia ou era do ouro dos poetas onde, sem a menor dúvida, já não seria mais necessária"⁶.

Trata-se, então, de verificar como e que problemas ele pretendia enfrentar na sua 'Ética', enquanto obra descritiva, dado não apenas sua pretensão de exposição ao modo dos geômetras, bem como de uma distinção, não explicitada, mas dela decorrente, de que se a moral pode prescrever - como campo normativo - a ética não o faz em razão de que seria um exame de segunda ordem da própria moralidade.

Na 'Ética', obra escrita entre 1661-1675, portanto entre os 29 e 33 anos de idade de nosso autor, que acabou por não a publicar, dado os seus temores (justificados) de possíveis perseguições que poderia sofrer, visto que já havia sido excomungado em 1656, ele se propõe a enfrentar uma enorme gama de questões: deus, a relação *entre res extensa* (enquanto corpo e natureza) e *res cogitans* (enquanto espírito ou mente), a natureza das emoções, o *conatus* e a razão.

O trato que ele dá é se valendo do *mores geométrico* euclidiano, estruturando a obra da mesma forma que os 'Elementos da geometria', isto é, iniciando com um conjunto de **definições**,

³ MACHADO DE ASSIS, J. M. Poesias completas - Ocidentais. In: *Obra Completa*, vol. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

⁴ E4p24

⁵ SPINOZA, B. *Tratado político* (1677). Madrid: Alianza Editorial, 1986; São Paulo: Martins Fontes, 2009, na edição brasileira, p. 5, na espanhola, 78. Doravante a obra será mencionada como 'TP', o capítulo em algarismo romano e o parágrafo em arábico (no caso da citação supra: TP, I, §1).

⁶ TP, I, §1.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

entendidas enquanto “enunciado da marca distintiva de uma coisa considerada em si mesma”⁷ e cuja finalidade é especificar e delimitar a natureza de algo, controlando seu sentido e alcance.

Para Espinosa, uma definição, para que seja dita perfeita “deverá explicar a essência íntima da coisa, cuidando-se que não usemos em seu lugar algumas propriedades [...]. Requer-se do conceito ou definição da coisa que todas as suas propriedades possam concluir-se dela”⁸

Em seguida as definições temos, ‘**Ética**’ as **demonstrações**, conceito o qual, em sentido formal, está intrinsecamente vinculado a outros conceitos lógicos os quais: 1) **ou** são definidos por meio deles **ou**, 2) intervêm em sua definição **ou**: 3) o incluem enquanto caso particular, podendo contribuir para sua definição. O primeiro caso acima exposto nos dá o conceito de teorema; o segundo, de axioma e o terceiro, o de dedução⁹.

Em Deleuze, “a demonstração é continuação necessária da definição” na medida em que consiste, pelo menos, em concluir uma propriedade da coisa definida.¹⁰ E, desse ponto, a ‘**Ética**’ prossegue, expondo **axiomas**, ou seja, noções comuns dadas como evidentes por si e em si mesmas e - conforme seu sentido tradicional em Euclides¹¹, sentido este resgatado por Espinosa - dos quais outras proposições podem se derivar.

A estrutura de demonstração posta pelo nosso autor conclui-se com os **postulados** da sua ‘**Ética**’, estes tomados enquanto premissas básicas e o núcleo duro da obra e as **proposições**, aliadas enquanto teoremas, isto é, presumido enquanto deduções válidas e demonstráveis.

Já no ‘**Tratado teológico-político**’ - e é essa a hipótese que se desenvolve nessa secção em que se busca confrontar se há um viés comum dele com a ‘**Ética**’ - o que se tem é um trato diverso, ou seja, prescritivo e com uma construção intelectual de uma fundamentação da mesma demonstrada não como o que é, através do *mores geométrico*, mas sim pelo que deve ser.

Em que consiste essa tentativa e o que lhe caracteriza essencialmente, é o que se aborda na medida em que se a ética for, como se lhe atribui, uma “tipologia dos modos de existência imanentes” em oposição (e substituindo) a moral, que “relacionaria a existência a valores

⁷ DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 67. A menção a Deleuze restringe-se a essa obra e não implica na adesão as suas demais construções, a exemplo do abuso de categorias das ciências da natureza em filosofia, examinadas, entre outros autores por: SOKAL, BRICMONT. *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro: Record, 2001, especialmente pp. 155-168, 223-224 e em: BOUVERESSE, J. *Prodígios e vertigens da analogia*. Oeiras (Portugal): Celta, 1999. O hábito deleusiano de fazer incursões pelo terreno das ciências duras e usar arbitrariamente conceitos emprestados da física, comparece já na obra sobre Espinosa quando, discorrendo acerca da importância de conceber a vida, a destaca “não como uma forma ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas” (op. cit., p. 128) - o que quer que seja que essa afirmação signifique.

⁸ SPINOZA, B. *Tratado da correção do intelecto* [Tractatus de Intellectus Emendatione, 1661]. In: Espinosa (Série “Os pensadores”). São Paulo: Abril cultural, 1983, [item] 97. Ai, há clara distinção entre definições reais e nominais. Estas são as que procedem pelo gênero próximo e diferença específica. Já as primeiras são genéticas e enunciam as causas das coisas. Para exemplificar, Deleuze, na obra supramencionada, recorre a terceira parte da ‘**Ética**’, sem definir qual proposição, o que aqui especificamos. Trata-se de E3da1, combinada com E3p9s. Exame rigoroso e detalhado dessa distinção, propondo uma interpretação da mesma é feita em: CHAUÍ, M. A definição real na abertura da *Ética I* de Espinosa. In: *Caderno de História da Filosofia das ciências*. Campinas (SP), série 3, vol. 11, nº 1, p. 07-28, jan.-jun. 2001. <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/issue/view/89> - acesso: março 2018.

Para essa diferenciação cabe um exemplo: pode-se definir o ouro como elemento cujo peso atômico é 79. E pode-se definir um solteiro como alguém não-casado. A primeira definição é real, a segunda, nominal. In: *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. [Editores: João Branquinho, Desidério Murcho, Nelson Gomes]. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 239-246.

¹⁰ DELEUZE, G. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 68.

¹¹ EUCLIDES. *Elementos de geometria*. São Paulo - Salvador: Cultura - CEBA, 1964, proposição 29, Lv I. O termo axioma designa, no grego, tanto ‘digno’ quanto ‘válido’. Na matemática, princípios indemonstráveis, porém evidentes de *per si*. Na lógica aristotélica, proposições primeiras e verdadeiras.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

transcendentes”¹², a primeira poderia ter, legitimamente, um trato ao modo dos geômetras, ficando o caráter prescritivo, do que deve ser, para a segunda.

Note-se que em Espinosa – o corolário da proposição 49 da parte da ‘Ética’ em que se trata da natureza e origem da mente - “vontade e razão são uma única e mesma coisa”¹³ pelo que só ideias corretas podem livrar o ser humano da sujeição. Ao final da mencionada proposição, numa observação do último parágrafo, nosso filósofo lembra com agudeza que os cidadãos devem ser governados e dirigidos não evidentemente para que se tornem escravos, mas sim para que, livremente, façam o que é melhor.

Percebe-se de forma aguda o eixo central da reflexão espinosana, em nosso ver, quando a principal intérprete brasileira de nosso autor alerta o leitor para o fato de que “não são os panteísmos (...) da cabala e nem da renascença referenciais mais seguros para nos aproximarmos do pensamento de Espinosa, mas a óptica de Kepler e Huygens, balizas que a matemática e a filosofia natural fincam (...) no solo do racionalismo”¹⁴.

Isso evidencia como eixo permanente do labor intelectual de Espinosa, não apenas uma exposição racional (e não teológica como a sua escrita pode induzir) da ética, mas uma teoria sobre a política – ainda que em *in statu nascendi* – e com momentos descritivos e normativos claramente distintos e que se consolida quer no ‘Tratado Teológico Político’ ou em seus desdobramentos no ‘Tratado Político’.

Numa carta - a de número trinta - Spinoza expõe para Oldenburg¹⁵ três razões que o levaram a compor ‘TTP’¹⁶:

- a) Enfrentar os preconceitos dos teólogos por que eu sei que eles são os grandes obstáculos para os homens estarem aptos a aplicarem seus pensamentos à filosofia, assim eu estou ocupado em remover [tais ideias] daquelas mentes mais prudentes;
- b) [enfrentar] a opinião que o senso comum tem de mim, visto que eles não param de acusar-me de ateísmo e eu tenho de refutá-las como puder e,
- c) meu objetivo de defender de todo modo a liberdade de filosofar e afirmar o que penso dado que os pregadores daqui buscam eliminá-la tanto quanto eles puderem e [fazem isso] com autoridade excessiva e agressividade.

¹² DELEUZE, Op. cit., p. 29.

¹³ E2p49c

¹⁴ CHAUI. *A nervura do real*, p. 61.

¹⁵ Spinoza to Heinrich Oldenburg, November, 1, 1665 (letter nº 30), p. 48. In: *The Collected Works of Spinoza* (Ed.: Edwin Curley), vol. 2 (letters 29–84), 2014. Saliente-se que a correspondência mais extensa de Espinoza foi com o destinatário da presente carta. Foram vinte e oito no total – dezessete de Oldenburg e onze de Spinoza, entre agosto de 1661 e fevereiro de 1676, um ano antes da morte do filósofo. Ver: ESPINOSA, B. *Epistolário*. Buenos Aires: Colihue, 2007, (estudo introdutorio; Diego Tatian), p. XVIII. Já nos extratos de Marx acerca do ‘Epistolário’ ele se vale de vinte e seis cartas. Dessas, dezenove são entre Spinoza e Oldenburg – oito de Spinoza para Oldenburg e onze de Oldenburg para Spinoza. As sete cartas restantes que Marx se utiliza são: seis de Spinoza (uma para Blyenberg, duas para Simon de Vriés, uma para L. Meyer, uma para P. Balling e outra para Burgh) e uma de Simon de Vriés destinada para Spinoza. Curiosamente, Marx quer faz um longo extrato de todo o TTP não incluiu a carta 30 entre as resumidas. Voltaremos adiante a tratar dessas cartas selecionadas por Marx.

¹⁶Em ‘*A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*’. São Paulo: Companhia de letras, 2016, v. II, p. 29, CHAUI lembra que “outra distinção percorre todo o Tratado teológico- político, a qual, desde o Prefácio, Espinosa afirma ser o motivo da obra: a distinção entre fé e razão, de onde se deduz a diferença entre teologia e filosofia”. Nesse capítulo mencionado a autora faz um exame ao detalhe do TTP, pp. 25-32.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Resta saber se desse modo de pensar (e enfrentar) a tensão entre moral e política relacionadas ao combate aos preconceitos dos teólogos, as acusações de ateísmo bem como a defesa da liberdade de filosofar teria eficácia nos moldes em que tratada no **‘Tratado teológico-político’**. Nossa hipótese é que sim. A obra foi publicada nos primeiros meses de 1670, de forma anônima e com falso selo de impressão, exatamente no período no qual nosso filósofo se muda para Haia, onde se mantém graças a uma pensão concedida por seu amigo Jan de Witt.

Em 1674, o príncipe de Orange, que assumira o poder proibiu a circulação do Tratado Teológico-Político, o qual, além de uma análise da religião popular, promove uma ácida crítica ao calvinismo, então dominante na Holanda, ao tempo em que propugna e defende a liberdade da filosofia perante as religiosas e políticas, a separação entre Estado e Igreja, entre política e religião, e entre filosofia e teologia, tudo bastante para que sofresse ataques virulentos, pelos quais, através de um édito do Estado holandês foi proibido por ser considerado contrário à fé e a religião do Estado.

Espinosa, já com um acúmulo de problemas com as perseguições que sofria percebe – mais uma vez – que a filosofia, quando desce do céu para a terra, se defronta com não apenas com problemas práticos, mas com os poderes efetivos e o ‘TTP’, como ele mesmo mencionava não podia ser alheio a essas questões. Ao fazer, ao início do segundo capítulo do ‘Tratado político’ o contraponto entre as duas obras o ‘TTP’ e a ‘Ética’, ele observa:

Em nosso ‘Tratado Teológico-Político’¹⁷ abordamos o direito natural e civil e em nossa ‘Ética’ explicamos a **natureza**¹⁸ do erro, mérito, justiça, injustiça e por último, da liberdade humana¹⁹.

O que destacamos nessa citação acentua, como já ressaltado, a nossa defesa acerca do caráter descritivo da ‘Ética’ e pensamos que é correto afirmar que a ‘Ética’ sem o ‘TTP’ torna-se um livro incompleto e ininteligível, no que estamos de acordo com Varela²⁰. Note-se que a menção supra no que se refere a ‘Ética’, é abordada, na parte IV, ao segundo escólio da 37ª proposição ao remitar ao apêndice da primeira parte (E1ap), onde prometera explicar o que seriam a exultação, a afronta, o mérito, o pecado, o justo e o injusto. Spinoza lembra que “no estado civil o que é bom e o que é mau é decidido por consenso e cada um está obrigado a obedecer à sociedade civil”. Ele prossegue com uma concepção extremamente avançada do que seria o estado de natureza, em que não seria necessária a construção de consenso (medida política por excelência, portanto no âmbito do Estado da sociedade civil):

¹⁷ Capítulo XVI, sobre ‘Direito natural e direito civil’, TTP (Of the foundations of a State; of the natural and civil rights of individuals; and of the rights of the sovereign), p. 200ss.

¹⁸ O destaque é nosso, para acentuar – a nosso ver – o caráter descritivo da ‘Ética’ em oposição ao caráter prescritivo do ‘TTP’.

¹⁹ Na edição inglesa do ‘TP’ que usamos: “In our ‘*Theologico-Political Treatise*’ we have treated of natural and civil right and in our *Ethics* have explained the nature of wrong-doing, merit, justice, injustice and lastly, of human liberty”. SPINOZA, B. *A political treatise*. Chapter II (‘Of natural right’), p. 291. In: Spinoza’s works, vol. 1 (Ou, como mencionaremos doravante: SPINOZA, TP, II, §1.).

²⁰ GONZÁLEZ VARELA, Nicolás. Karl Marx, lector anómalo de Spinoza. In: MARX, K. H. *Cuaderno Spinoza* (Traducción, estudio preliminar y notas: N. G. Varela). Barcelona: Montesinos, 2012, p. 114

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Ninguém, no estado natural, é dono de algo por consenso e não há, na natureza, nada que se possa dizer que é deste homem e não daquele. Tudo é de todos, não se podendo conceber, no estado natural, nenhuma disposição para conceder a cada o que é seu ou para despojá-lo do que lhe pertenceria²¹.

É de ser ressaltado que, com isso, resta solapada a justificação política e ideológica do fundamento da propriedade privada, tão bem criticada por Rousseau no ‘Discurso sobre a origem da desigualdade, de 1754, logo na abertura da segunda parte’. Não é à toa que o mesmo Rousseau quando examina as desigualdades naturais e sociais destaca que não há que se indagar sobre a origem da desigualdade natural²² porque a resposta se evidencia na própria definição. Menos ainda, ele frisa, há que se indagar se há ligação entre essas duas desigualdades, pois isso “equivalaria perguntar se os que mandam mais valem mais do que os obrigados a obedecer” e se força e sabedoria ou virtude sempre se encontram nos mesmos indivíduos e em igual proporção de poder e riqueza, concluindo com acidez: “essa questão talvez seja boa para ser agitada entre escravos ouvidos pelos seus senhores, mas não convém a pessoas livres e que buscam a verdade”²³.

É por isso mesmo que na ‘Ideologia Alemã’ (*In*: 2010, v. 5, p. 321-322), ao tratar da forma jurídica, Marx e Engels chamam atenção ao fato de que desde filósofos modernos tais como Espinosa, incluído ao lado de Bodin, Maquiavel e Hobbes, para não falar dos anteriores “o poder foi apresentado enquanto o fundamento do direito, com o que a visão teórica da política se emancipa da moral, ficando dado, com isso, o postulado para um tratamento independente da política”²⁴.

E, no que concerne a questão da liberdade humana, Espinosa remete o leitor para os respectivos escólios das proposições 48 e 49 da ‘Ética’, nos quais ele afirma que “não existe na mente nenhuma faculdade **absoluta** de compreender, de desejar”²⁵ e, em seguida, que “os cidadãos devem ser governados e dirigidos não exatamente para que se tornem escravos, mas para que, livremente, façam o que for melhor”²⁶.

Por isso mesmo, e ainda que disso pudesse não ter plena consciência, Espinosa adentra em problemas da práxis, isto é de prática refletida e não meramente reiterativa, como na *poiesis*, de modo extremamente prático (mostrando, inclusive, que não há uma cisão entre pragmática e razão) ao salientar que **sob a direção de escolhas racionais** – e grifamos por que esta é uma condição prévia - sempre que nos defrontarmos entre dois bens buscaremos, dentre ambos, o maior como, opostamente, entre dois males se escolheria o menor o que coloca, em outros termos, mas refletindo o mesmo problema, na proposição seguinte: conduzidos pela razão, optaremos por um bem maior futuro do que um bem menor presente e, inversamente, se opta por um mal menor presente que um mal maior futuro²⁷.

²¹ E4p37s2 (na edição brasileira pág. 181-183)

²² Marx percebeu essa questão com clareza nas ‘Glosas’ que fez a margem do Programa de Götha’, proposta pelos lassalistas. Ver: MARX, K. Crítica ao programa de Götha. *Obras escolhidas*, v. 3. Lisboa: Avante, 1976.

²³ ROUSSEAU, *Idem*.

²⁴ Na sequência da citação Marx e Engels completam com precisão: “Mais tarde, na França e na Inglaterra, todo direito foi reduzido ao direito privado e o direito privado reduzido a um poder bem determinado: o poder dos proprietários privados”

²⁵ E2p48s. Destaquei a negativa da existência absoluta.

²⁶ E2p49s, observação 4.

²⁷ Respectivamente E4p65 e E4p66.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Assim, como um moderno lê Spinoza e, dentre eles, Marx em particular, como leu Spinoza, sua política, sua ética e seu epistolário, o que ele extraiu de tal leitura (interessada, visto que, a nosso ver não existem leituras desinteressadas) é o que se passa a tratar na próxima secção.

2 O MARX E SUA LEITURA DO ‘TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO’

De início cabe mencionar que, em Espinosa – já na ‘Ética’ - não fazia sentido a separação **absoluta**²⁸ do chamado ‘estado da natureza’, mesmo que meramente suposto, e a ‘sociedade civil’. Isso porque ainda que o estado de natureza seja tido numa teoria descritiva da vida social primitiva enquanto um pressuposto, nada custa lembrar que eles, os pressupostos, também precisam ser provados, sob pena de se cair no dogmatismo²⁹.

É problemático falar num estado natural visto que, mesmo nas sociedades primitivas, havia outras formas de regulação (não necessariamente jurídicas), mas ainda assim, formas de mediação. Em algum momento fez-se necessário um aparato distinto do resto da população suportado por regras de caráter coercitivo (o direito), implicando, progressivamente, na obtenção de adesão, espontânea ou não, do grupo social.

Na obra supramencionada – a ‘Ética’ - ao tecer “algumas poucas palavras sobre o estado natural e o estado civil do homem”, Espinosa lembrava que é da natureza de cada um julgar o que é bom e o que é mau, o que é útil, vingar-se, conservar o que ama e destruir o que odeia. E prossegue: “para que os homens vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente é preciso que façam concessões e dêem-se garantias recíprocas que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio. E completa que é com base nisso que se poderá estabelecer uma sociedade, sob a condição de esta avocar para si o direito que cada um tem de se vingar e julgar sobre o bem e o mal³⁰”.

Disso deriva, para ele a relevância da comunidade de ‘homens associados’ pois “se dois indivíduos de natureza igual se juntam eles comporão um indivíduo duas vezes mais potente do que cada tomado isoladamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem, com o que não podem aspirar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem em concordância de modo que mente e corpo de todos sejam como que uma só mente e um só corpo e que busquem juntos o que é de **utilidade comum** para todos³¹”.

Como e em que nível isso pode ter reverberado nas reflexões do Marx ainda em formação e como isso atuou no pensador já amadurecido, que, depois do ‘TTP’ só citou Spinoza ocasionalmente e para fortalecer determinados argumentos é algo a dedicar atenção.

²⁸ O destaque é nosso.

²⁹ O termo ‘dogmatismo’ nada tem a ver com o que Kant chamou de ‘procedimento dogmático da razão’. Ele assinala que a crítica “não se contrapõe ao procedimento dogmático da razão em seu conhecimento puro como ciência na medida em que esta tem que ser sempre dogmática, isto é, rigorosa demonstrativamente, a partir de princípios seguros *a priori*”. Já o dogmatismo se caracteriza pela “pretensão, não justificada, de ir adiante munido apenas do uso que a razão faz de conceitos, sem se interrogar, de procedimento realizado e sem a crítica prévia cerca do modo de que como a eles se chegou”. Para essa relevante distinção, ver: KANT, I. *Crítica da razão pura* (prefácio da segunda edição, 1787, B, XXXV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 56.

³⁰ E4p37s2

³¹ E4p18s. O destaque na expressão ‘para todos’ é do autor do presente ensaio.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Num dos cadernos sobre Espinosa (mais especificamente sobre o ‘TTP’) no qual recenseia o sexto capítulo - ‘dos milagres’ - Marx destaca e reelabora, no décimo trecho³², um argumento de Spinoza, o qual é reiterado na ‘*Ética*’: aquele que, por ignorar a causa de algo recorre ao argumento da ‘vontade de deus’ enquanto causa fundamental de todos os acontecimentos e na medida em que não poderíamos conhecer as ‘causas últimas’, o que é um modo verdadeiramente ridículo de confessar a própria ignorância³³.

Ocorre que ela [a ignorância] não é uma razão suficiente³⁴. Com o que fica sem sustentação a concepção teleológica e clerical da própria natureza, abrindo espaço enorme, não apenas no pensamento do próprio Espinosa, mas na filosofia e ciência que tinham que enfrentar a intolerância religiosa, para uma concepção imanente do mundo, fazendo - como foi tese central de YOVEL - de Espinosa o primeiro ‘judeu laico’³⁵.

E é do mesmo Espinosa a afirmação que “todos os preconceitos que me proponho a expor dependem de um único: os homens pressupõem que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim. É esse preconceito que considerarei, procurando saber por que a maioria das pessoas está propensa a aceitá-lo como verdade e, em seguida, mostrarei sua falsidade e como dele se originam os preconceitos sobre o bem e o mal, mérito e pecado, louvor e desaprovação, ordem e confusão, beleza e feiura e outros do tipo”.

E, em seguida, elenca as consequências desse equívoco de base: “foi mais fácil às pessoas colocar essas ocorrências na conta das coisas que desconheciam (...) continuando assim em seu estado presente e inato de ignorância” e, mais adiante conclui: “os partidários dessa doutrina ao atribuir um fim às coisas, pretendendo dar mostras de inteligência, introduziram um modo de argumentação para prová-la: a redução não ao impossível, mas a ignorância, o que mostra que essa doutrina não tinha nenhum outro meio de argumentar”³⁶.

Talvez por perceber as raízes teológicas desse modo de abdicar da razão (em nome da fé) que Marx, adiante, destaca do capítulo décimo quinto do TTP, a passagem, ainda que reelaborada por ele, do TTP: quem, senão uma pessoa desesperada ou tola renunciaria a razão e renegar a sua certeza?³⁷

³² MARX, CP (Cuaderno Spinoza), p. 131, [10], referente TTP, VI.

³³ SPINOZA, B. *Tractatus theologico-politicus*. In: *Spinoza's works*, vol. 1. London: GB, 1991, p. 86. Já na ‘*Ética*’ o argumento é assim posto, resumidamente: ‘A natureza que lhe tenha sido prefixado (...). Essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza (...). Os partidários dessa doutrina ao atribuir um fim às coisas introduziram um novo modo de argumentar - a redução não ao impossível, mas à ignorância (...) não parando de perguntar pela causa das causas até, por fim, recorrer ao argumento da vontade de deus, o que é se refugiar na ignorância’. In: E1p36ap.

³⁴ O argumento Segundo o qual “a ignorância é uma razão suficiente”, é um outro modo de se afirmar que “ignorância não é argumento”. É a primeira forma a que Marx recorre no capítulo IX de ‘O capital’ (‘Taxa e massa de mais-valia’) para criticar a economia vulgar, lembrando que ela “não consegue aprender nada, apega-se em tudo a aparência, ao invés de buscar a essência e, contrariamente a Spinoza, crê que a ignorância é razão suficiente”. MARX, K. *Capital*, 1st. vol. In: MECW, v. 35, p. 311.

³⁵ YOVEL, Yimhirhayu. *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid: A.-M. Muchnik, 1995, originalmente publicada em 1989 [Spinoza and other heretics, Princetion University Press]. A obra é dividida em dois volumes, os quais levaram por títulos respectivos “The Marrano of Reason”, tratando de Spinoza em seu tempo e o segundo volume, com título “The Adventures of Immanence” onde se trata da presença de Spinoza na filosofia posterior, de Kant até Freud. É neste segundo volume onde o autor aborda se há (e em que nível e como) uma relação entre os pensamentos de Spinoza e Marx (no capítulo quatro - “Spinoza and Marx: Man in Nature and the Science of redemption”, p. 78 ss. A tradução espanhola da obra, seis anos depois da publicação original, adota o título geral do primeiro volume visto que, na opinião dos editores, representa mais amplamente a tese geral de Yovel a respeito de Spinoza, que vê nele, como já destacamos, o primeiro ‘judeu laico’.

³⁶ SPINOZA, B. *Ethics*, 1st section – god. Appendix, p. 19-22 (E1ap, em todas edições).

³⁷ MARX, CS, parte referente ao TTP, XV, trecho 30, (conforme numeração do Cuaderno Spinoza), p. 141.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Evidente que essa questão angustiava Espinosa, hesitante entre dar um passo adiante rumo a um racionalismo absoluto, superar os limites da patrística que não via necessidade de justificação racional da fé sob o lema *‘credo quia absurdum’*³⁸, mas, em contrapartida, estiolando mais ainda a relação, já tensa, com a uma autoridade religiosa já dominada pela intolerância.

Marx que vivenciou isso num Estado que reservava cargos públicos para determinado estrato religioso não poderia deixar de ser afetado³⁹ por isso e na medida em que, relativamente a Spinoza, a dúvida dos que vieram depois deles não deixou de afetar o seu passado: teríamos no polidor de lentes, um ‘ateu sistemático’⁴⁰ ou um ‘insano ébrio pelo divino’⁴¹?

O que Marx buscava fundamentar com o recurso a Espinosa e que mais adiante compareceria, com uma síntese concentrada da citação acima⁴², na sua tese doutoral que versava sobre a ‘Diferença entre as filosofias democriteana e epicúrea da natureza’⁴³, na qual polemiza com a afirmação, corrente em alguns comentadores à época, segundo a qual “Epicuro não atribuía aos átomos nenhuma classe de qualidades e que os §§ 44 e 54 da carta a Heródoto, que figura na ‘Vida e obra dos grandes filósofos’, de Diógenes Laércio, estariam interpolados”, assinalando que fará “caso omissos de tais juízos” visto que - e argumenta, manejando a sentença espinosana ‘ignorância não é argumento’: se cada qual quiser invalidar as afirmações que não entende nos filósofos antigos, a reflexão acabaria em *tabula rasa*’⁴⁴.

No apêndice a parte primeira de sua *‘Ética’*⁴⁵ Espinosa combate determinadas concepções teleológico-mecanicistas, problematizando em torno das relações entre necessidade e causalidade. Esse embate retomado é retomado depois por Engels, no âmbito da polêmica com Dühring⁴⁶, reverberando a afirmação sustentada em Hegel (e que esse e aquele o fazem sem mencionar Espinosa) “a necessidade só é cega quando não corretamente compreendida”.

³⁸ Trata-se da sentença de Tertuliano, ‘creio mesmo sendo absurdo’ (alguns a atribuem a Agostinho) pela qual a fé deve estar dispensada de qualquer compreensão ou justificação. Sua contradição não é aceita pelos teólogos: ‘é absurdo o porquê de se crer’.

³⁹ Não é ocioso lembrar a duplicidade desse termo que em Espinosa quando se refere ao ‘afetivo’ usa o termo *affetus*, mas quando se refere ao modo ou afecção usa *affectio* (afecção), como em E1d5: ‘por modo compreendo as afecções de uma substância’.

⁴⁰ Pierre Bayle é quem faz essa apreciação no ‘Dicionário histórico-crítico’, verbete ‘Spinoza’. In: *Écrits sur Spinoza*. Paris: BI, 1983.

⁴¹ NOVALIS, Schrifften. Leipzig, vol. 3. A tensão entre essas duas perspectivas recebeu um trato muito interessante em Maria Luisa Ferreira, professora da FLUL, em ‘Ateu de sistema ou louco ébrio de deus? – O deus-natureza de Bento de Espinosa’.

⁴² “Spinoza says that ignorance is no argument”. In: *Difference between the democritean and epicurean philosophy of nature*. MECW, v.1, p. 54. Na *‘Ética’* essa argumentação comparece em E1ap.

⁴³ MARX, K. *Idem*. In: MECW, v. 1, p. 25-107.

⁴⁴ Na edição espanhola, p. 37: “Dice Spinoza que la ‘ignorancia no es un argumento’. Si cada cual quisiera tachar en los antiguos los pasajes que no entiende, pronto acabaríamos en tabula rasa”. E na edição alemã, p. 286: “*Spinoza* sagt, die ‘Ignoranz sei kein Argument’. Wollte jeder die Stellen, die er in den Alten nicht versteht, austreichen, wie bald hätte man *tabula rasa*!”

⁴⁵ SPINOZA, E1ap (na edição brasileira p. 41-48)

⁴⁶ ENGELS, F. “Anti-Dühring”. In: *Marx & Engels collected works*. London: Lawrence and Wishart, vol. 25, p. 105: Hegel foi o primeiro a expor de forma correta a relação entre liberdade e necessidade. Para Hegel ‘a necessidade só é cega quando não compreendida’. Assim, “a liberdade não consiste numa sonhada independência em relação às leis naturais, mas em seu conhecimento para fazer com que elas atuem na direção de determinados fins”. E também: HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome, vol 1, II, §§147-149, p. 173-175 e, logo a seguir, no §158, Hegel é categórico: “a verdade da necessidade é, pois, a liberdade”

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Pensamos que, da mesma forma que se valeram da autoridade de Hegel, o empreendimento intelectual de Marx e Engels – ao recorrerem as citações de Espinosa – visava aproveitar o núcleo racional desse filósofo, ainda que por baixo de um aparente (como em Hegel) “invólucro místico”⁴⁷.

Não é demais se anotar que esse racionalismo radical de Espinosa, ao enfrentar os preconceito correntes, impressionavam Marx e Engels, a exemplo da afirmação abaixo, em que Espinosa alertava que:

Todos os preconceitos que me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim [...]. É esse preconceito que considerarei, procurando saber por que a maioria das pessoas está propensa a aceitá-lo como verdade e, em seguida, mostrarei sua falsidade e como dele se originam os preconceitos sobre o bem e o mal, mérito e pecado, louvor e desaprovação, ordem e confusão e outros do tipo.⁴⁸

E, em seguida, prossegue elencando as consequências desse equívoco de base: “foi mais fácil às pessoas colocar essas ocorrências na conta das coisas que desconheciam, continuando assim, em seu estado presente e inato de ignorância”. E adiante Espinosa consolida essa tomada de posição lembrando que “os partidários dessa doutrina, ao atribuírem um fim às coisas, pretendendo dar mostras de inteligência, introduziram um modo de argumentação para prová-la, a saber, a redução não ao impossível, mas a ignorância, o que mostra que essa doutrina não tinha nenhum outro meio de argumentar”⁴⁹.

Esse resíduo místico pode ter – certamente tem – alguma influência na explicação espinosana no que concerne em fundamentar o Estado pelo direito natural. Isso se evidencia quando Marx destaca, de Espinosa, no que se refere ao capítulo XVI do TTP, a apologia do direito natural, com o polidor de lentes comentando que “o direito natural está determinado não pela razão, senão pela *cupiditate* e pela *potentia* (desejos, carências e força)”⁵⁰.

Note que Marx ao lembrar, na crítica ao direito de propriedade privada de largas extensões de terra e de meios de produção, que fundá-la no direito natural não resolve visto que, basta a parte desapossada juntar mais forças que o possuidor para, em nome de seu direito natural, desconstituir a propriedade do outro, ou seja, os apologistas da propriedade privada disfarçam o fato primitivo e concreto da conquista e posse sob o manto diáfano do “direito natural”⁵¹.

Isso implicou, nesse terreno, em Marx também enfrentar as formas panteístas do sistema de Espinosa, do mesmo modo do feito em relação a Hegel. Ao fazer uma recepção peculiar daquele

⁴⁷ No prefácio que elaborou (21.01.1873) para a segunda edição do livro I de “Capital”, Marx chama atenção para o fato de que “o meu método, em seus fundamentos, difere do de Hegel e é ao dele oposto visto que em Hegel a dialética é invertida. Mas a mistificação que a dialética ali sofreu não impediu que Hegel fosse o primeiro a apresentar as formas gerais do movimento de maneira correta. o pensamento“. MARX, K. Capital: A Critique of Political Economy, book 1 (Afterword to the Second German Edition). In: *Marx and Engels Collected works* (50 v). London: L&W, 2010, vol. 35, p. 19-20. Doravante: MECW

⁴⁸ SPINOZA, E1ap (na edição brasileira, p. 41-42).

⁴⁹ *Idem, ibidem*, E1ap, p. 43-44 (edição brasileira).

⁵⁰ MARX, CS, sobre capítulo XVI do TTP.

⁵¹ MARX, K. MARX, K. A nacionalização da terra In: *Marx & Engels - Obras escolhidas* - 3º volume. Lisboa/Moscou: Progresso, 1972. Artigo publicado originalmente no ‘*The International Herald*’, nº 2, em 15.06.1872,

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

pensador, em sua igualização deus-natureza (*dei sive natura*) na medida em que não há abandono explícito das formas sagradas, mas tão somente identificação da divindade como natureza. Isso significa buscar, a um só tempo, tratar e justificar racionalmente a fé, com o que se pode pensar numa correlação, quase duzentos anos depois, com o Fierbach da ‘Essência do cristianismo’ ao tratar a crença divina apenas como projeção humana de qualidades superiores às quais, cada um, em sua imperfeição e miséria, sente-se incapaz de possuir⁵².

A abordagem e recepção da obra de Spinoza - no período em que Marx a leu - privilegiava a parte “esotérica”, isto é, interna e exclusiva aos filósofos iniciados e colocava em segundo plano o TTP, visto como “exotérica”, ou seja, para usos não exclusivamente e não puramente filosóficos. Com isso, “reprimiam-se as consequências políticas e práticas do pensamento de Spinoza”, com o que, “a crítica da política seria a chave hermenêutica da leitura que Marx enceta de Spinoza” (VARELA GONZALEZ, Estudio preliminar. In: MARX, **Cuaderno Spinoza**, 2012, p. 112).

Assim, o que se pretende nesta seção é refletir acerca das motivações explícitas de Marx (também nos valeremos das obras de Engels) e daquelas que se pode inferir, ainda que implícitas, nas citações e passagens, ainda que não-sistemáticas, ao longo de suas obras.

Qual Espinosa lhes interessou (especialmente a Marx) e o que eles polemizaram ou decorreram de sua obra, visando com isso investigar o que (aparentemente) se constitui numa plethora de perguntas, mas que, fundamentalmente, remetem a um núcleo primordial: saber se as identidades e polêmicas decorriam de ter sido Espinosa um personagem duplamente perseguido e se isso implicou numa proximidade ou num distanciamento dado a teoria e prática com as quais o filósofo enfrentou os problemas de seu tempo e lugar. Ou seja, com qual desses Spinoza que a tradição nos legou Marx se identificava e colidia: com o judeu, herege⁵³ e excomungado, ou com o filósofo político tentando sobreviver num Estado não-esclarecido?

Para começar é preciso afirmar que se Marx não encetou um exame sistemático do pensamento de Spinoza, isso não significa que esse pensador lhe foi indiferente: em 1841, portanto já aos 23 anos, como assinalado, Marx transcreve, em vários cadernos de anotações, cento e setenta passagens do ‘TTP’ espinosano, manuscritos que só foram incorporados a MEGA² – *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, o projeto de segunda edição das obras completas de Marx e Engels, a partir de 1977.

Conforme assinala Gonzalez⁵⁴, reconhecendo que entre as duas hipóteses antinômicas a seguir expostas, cabem outras tantas, intermediárias: um dos polos pode sugerir que o trabalho que Marx realiza sobre o TTP espinosano pode ser visto enquanto o que ele projetaria suas próprias ideias e aí Spinoza seriam apenas motivo e motivação para a exposição de suas próprias ideias sobre política e religião, duas esferas que o preocupava na época. No outro polo da antítese, a filosofia de Espinosa seria mero instrumento do qual Marx faria uso na crítica da religião.

Ou seja, temos a ordenação, a seleção de trechos e cortes totalmente arbitrária e segundo os interesses (ou falta deles) e conveniências do próprio Marx. O que chama atenção é o destaque

⁵² FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad, 2006, p. 33-34: “o processo de evolução da religião é idêntico ao processo de evolução da cultura. Enquanto que ao homem se lhe atribui o predicado de homem simplesmente natural, também seu deus será simplesmente um deus natural. Ali onde o homem for enclausurado na *oikos*, deus o será nos templos. (...) Deus é o conceito dos valores mais elevados. Trata-se, pois, de saber os motivos pelos quais essas propriedades foram dadas como atributos e predicados da divindade”.

⁵³ Mas como lembra a professora Luisa Ribeiro, há que se ter a cautela de não se estereotipar o ‘ateísmo’ em Spinoza, alertando que “não se trata que seja incorreto interpretá-lo dessa maneira. Mas é simplista, lembra, fazê-lo sem ponderação”. *Op. cit.*

⁵⁴ VARELA, N. G. Marx, lector anômalo de Spinoza. In: MARX, *Cuaderno Spinoza*. Barcelona: Montesinos, 2012.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

que se é dado a Teoria de Estado de Spinoza⁵⁵ em prol da supressão de outras temáticas trazidas no TTP ou, na expressão de Matheron “um trabalho de Marx escrito com estilo de Espinosa e para confirmar as próprias [de Marx] análises teóricas”⁵⁶. Afora as menções mais detalhadas em obras que nos reportaremos ao longo do texto, Marx apenas se vale de Espinosa do TTP para reforçar um ou outro argumento e uma das últimas e aligeiradas menções que faz é numa carta de 25.06.1864⁵⁷.

A importância do texto, como lembra Varela em estudo introdutório aos ‘Cadernos’, se deve ao fato de que - quer pelo método de trabalho usado por Marx quer pela forma de expor a filosofia de Spinoza - isto é, reordená-la quanto à forma de apresentação e quanto à análise resulta numa leitura subvertida do “TTP”, sendo, pois, “em realidade, um texto de Marx escrito com o estilo daquele”⁵⁸. Trata-se, pois, diríamos, como Marx se apropria de Spinoza e não apenas nesses cadernos de estudos e anotações⁵⁹.

⁵⁵ Acerca da questão da teoria do Estado e das funções da democracia em Espinosa (e também em Hobbes) remeto o leitor para: MATHERON, Alexandre. The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes (translated by Ted Stolze). In: *The new Spinoza* (Warren Montag & Ted Stolze – editors). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 206-216. Para uma acurada análise marxista do tema do Estado (nunca custa enfatizar, como o autor a quem reporto o leitor, que a democracia é uma forma de Estado): CAMPOS, Cláudio. *Socialismo e liberdades democráticas*. In: BS, 1976.

⁵⁶ MATHERON, A. Le Traité Théologique-Politique vu par le jeune Marx. In: *Cahiers Spinoza*, Paris, n° 1, pp. 29-157, 1977. Mas é de acautelar para o fato de que “ver” tais “arranjos” na leitura de Marx sobre o TTP também depende mais do olhar do leitor (no caso, Matheron) sobre um autor determinado do que de “intenções reais” do autor *sub examine*. Cito como exemplo o próprio Matheron em seu celebrado “*Individu et communauté chez Spinoza*” (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988, p. 22). Ali, ao considerar a atividade do indivíduo numa determinada estrutura afirma que “quando existe uma essência individual em ação, suas conseqüências lógicas tornam-se seus efeitos reais” e, prosseguindo, “como suas conseqüências não podem contradizê-lo, seus efeitos têm o resultado de mantê-lo em existência”. Poderia, pergunto, se atribuir a Matheron qualquer vinculação com o pragmatismo de Peirce, para o quem, acerca de como conceber o mundo objetivo, “há que se considerar os efeitos práticos que concebemos que o objeto de nossa concepção tem”. Com isso, prossegue Peirce, “nossa concepção desses efeitos constitui o conteúdo total de nossa concepção desse objeto” (PEIRCE, C. S. *Philosophical Writings*. NY: Dover, 1965, p. 31). Não me parece que a resposta a essa questão que ponho deva ser positiva. Por que ela se aplicaria tão apressadamente no caso da leitura de Marx sobre Spinoza?

⁵⁷ *Letter to Lion Philips*. In: MARX, K.; ENGELS, F. MECW, vol. 41, p. 542-543. London: L&W, 2010. Na referida missiva, Marx menciona, dentre outros assuntos, que: “o fato de o Pentateuco ter sido elaborado apenas depois do retorno dos judeus do cativeiro babilônico já havia sido apontado por Spinoza em seu ‘*Tractatus theologico-politicus*’”. Depois disso não há mais no resto da obra de Marx nenhuma citação mais elaborada sobre Spinoza, apenas três menções meramente nominais: uma no vol. 42, pp. 520 e 669, a outra no vol. 43 numa carta a Kugelman em 27.06.1870 e, por fim, no vol. 45, em carta para Kovalevsky, p. 452.

⁵⁸ GONZÁLEZ VARELA, Nicolás. Karl Marx, lector anómalo de Spinoza. In: MARX, K. H. *Cuaderno Spinoza* (Traducción, estudio preliminar y notas: N. G. Varela). Barcelona: Montesinos, 2012, p. 7-120

⁵⁹ Há de ser ressaltado que - conforme levantamento (preliminar e não exaustivo que fizemos) - a interlocução intelectual tanto de Marx quanto de Engels manejando categorias e conceitos spinozanos, foi algo permanente, especialmente nos textos de juventude, mas não apenas neles. Vejamos uma breve síntese: na **dissertação doutoral** de Marx (1841), no escrito sobre ‘**Schelling e a revelação**’, na ‘**Sagrada família**’ e na ‘**Ideologia Alemã**’ (estas duas últimas em parceria com Engels), há menções reiteradas a Spinoza. Nos textos posteriores, da maturidade, Spinoza é mencionado constantemente em “**Do socialismo utópico ao socialismo científico**” e “**Dialética da natureza**” (ambas de Engels), no “**Anti-Dühring**” (Engels em parceria com Marx), bem como nos escritos preparatórios para esta última obra mencionada. Citações e comentários sobre Spinoza e sua obra reaparecem nos “**Manuscritos econômicos de 1857-1858**” e na “**Contribuição para a crítica da economia política**”, ambas de Marx e no Livro I de “**O capital**”. Na **correspondência**, quer de Marx quer de Engels (distribuídas ao longo dos vols. 38-50 das obras completas) e, entre si e com suas enormes redes de contatos, comparecendo Spinoza com grande constância. Ver: MARX, K.; ENGELS, F. MECW. London: L&W, 2010. As obras mencionadas encontram-se nos volumes: 1-5, 24-25, 28-29, 35. Já as cartas nos volumes 38-43 e 45.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Notemos que Marx, já antes dessas anotações sobre Spinoza, mas também nelas, adota como estilo de trabalho (que jamais abandonará) o de escrever minuciosas anotações, transcrições e comentários dos livros que lê e, até 1849 escreveu trinta destes cadernos⁶⁰.

O interesse por Espinosa, por parte daquele jovem hegeliano, ainda influenciado por Feuerbach e para quem, anos antes, a filosofia de Hegel soava como melodia grotesca⁶¹, se dava – do mesmo modo que para o autor de ‘A essência do cristianismo’, por que Espinosa foi o grande e verdadeiro fundador da filosofia como ciência da verdade, ciência esta que, por isso mesmo, não pode e nem deve ser afetada ou confundida com as veleidades do lado passional da alma humana.

Assim, para Marx, Espinosa seria o modelo de um filósofo e de uma filosofia prática a ser aplicada aos problemas humanos de seu tempo⁶², inclusive no terreno da crítica às religiões institucionalizadas. Essa crítica em muito coincide com a crítica que virá a ser encetada por Marx à religião, afinal, é logo no início da Introdução à ‘Crítica à filosofia do direito de Hegel’ que ele afirma categoricamente: “a crítica da religião é a premissa de toda crítica”⁶³.

Independentemente de se há um ateísmo, ou um materialismo naturalista em Spinoza, se pode verificar nele, ainda que *in statu nascendi* uma crítica a fé institucionalizada e fossilizada, o que se deduz claramente duma réplica de Spinoza (Carta para Burgh em resposta a missiva dirigida por este, em 11.09.1675)⁶⁴. Ali, Spinoza lembrava ao correspondente que “a organização da igreja romana, que você elogia tanto, é bem projetada politicamente e lucrativa para muitos”.

Por outro lado, em Spinoza evidencia-se uma clara simpatia pelos atomistas gregos, o que pode ter se somado as influências no jovem Marx quanto ao tema que ele escolhe para tese. Numa de suas cartas o nosso polidor de lentes chama atenção de seu correspondente quanto ao fato de que “a autoridade de Platão, Aristóteles e Sócrates não detêm nenhuma importância para mim. Prefiro mencionar Epicuro, Demócrito e Lucrécio e alguns dos demais defensores do atomismo”⁶⁵.

Ora, quem lida com as concepções atomistas – e Espinosa o fez, ainda que não plenamente consciente de todas as implicações e da mesma forma o fez Marx – coloca-se no campo da predominância da matéria: a) ou porque iguala deus com natureza (Espinosa), ou b) por que confessa clara admiração pela máxima de Prometeu, na cena com Mercúrio (‘em suma, odeio todos os deuses’⁶⁶) – Marx.

⁶⁰ GONZÁLEZ VARELA, op. cit., p. 36. Esse mesmo autor assim esquematiza o método de trabalho de Marx: 1) leitura dos livros, fazendo anotações e comentários ao longo dos mesmos; 2) redação de cadernos contendo excertos extratos dessas leituras; 3) redação de notas (ou glosas) marginais sobre essas leituras feitas; 4) redação de manuscritos monográficos (monotemáticos) sobre os temas; 5) redação de textos semi-públicos e com divulgação restringida e dirigida a quem ele pretendia discutir suas observações; 6) confecção de provas para impressão, daqueles textos que queria dar conhecimento a um público maior; 7) por fim, a forma final dos livros e materiais que dava a conhecimento geral.

⁶¹ A carta, escrita por Marx e dirigida ao seu pai, é de 10.11.1837. Nela, ela afirma a certa altura: “havia lido alguns cuja grotesca melodia não me agradava”. Adiante, sobre um escrito de ocasião (um diálogo que estava escrevendo) ele revela seu estado de espírito com a futura adesão ao hegelianismo: “não posso imaginar como esta obra, minha criatura predileta e pérfida sereia, lançou-me nos braços do inimigo”. In: MARX, K. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura, México, 1982, p. 5-13 e na MECW, v.1, p. 10-21.

⁶² VARELA, op. cit., p. 90.

⁶³ MARX, K. *Contribution to the critique of Hegel's philosophy of law* (Introduction), p. 175-187. In: MECW, vol. 3. London: L & W, 2010. Na obra de Marx será difícil encontrar um exame tão qualificado, objetivo e não-sectário da religião.

⁶⁴ SPINOZA, B. Correspondence (Edwin Curley – ed.). In: *The Collected Works of Spinoza*, vol. 2, p. 108

⁶⁵ *Idem*, Letter 56 to Hugo Boxel, 10.11.1674, p. 82-84.

⁶⁶ Ésquilo (525 AC-456 AC). *Prometeu acorrentado*. São Paulo: Rideel, p. 24. O uso da passagem em questão é feita por Marx, a certa altura do prólogo de sua tese doutoral (*Escritos de juventud*, p. 18 e nas MECW, v. 1, p. 30): “a filosofia não oculta e faz sua a profissão de fé de Prometeu. Ela opõe esta divisa a qualquer suposta divindade, do céu ou da terra, que não reconheça como suprema divindade a autoconsciência humana, pois esta não tolera rivalidades”.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Veja-se que no fragmento 10 de seu caderno dedicado ao Tratado, Marx copia literalmente Espinosa: “engana, pois, verdadeiramente, a si mesmo quem, ao ignorar uma coisa, recorre à vontade de deus; desse modo, apenas confessamos nossa própria ignorância”⁶⁷.

Por outra via de reflexão Engels também percebe o caráter peculiar do teísmo espinosano ao tratar do tema num artigo publicado em folheto – “Schelling e a revelação”. Ali, o parceiro de Marx chama atenção ao fato de que “todo ser involuntário, imemorial, carece de liberdade e disso resulta que o verdadeiro deus, o deus vivo, é algo mais que imemorial”.

E arremata Engels: “de outro modo teria que se admitir, com Espinosa, que tudo emana da natureza divina, necessariamente e sem nenhuma participação dele (o que é um mau panteísmo) ou que o conceito de criação é inapreensível pela razão (um vago teísmo com o qual não se pode superar o panteísmo)”⁶⁸.

Mais adiante o jovem Engels ironiza tal perspectiva ao assinalar que “segundo Schelling, essa dialética – a mais penetrante de todas – é a única que poderia passar do necessariamente existente em ato, de Spinoza, ao necessariamente existente segundo sua natureza”. Mas – indaga Engels – “o que nos demonstra que algo exista por toda eternidade? O que é *actu* por si mesmo só pode conduzir à eternidade da matéria, raciocinando logicamente”. Engels conclui ironicamente: “raciocínios ilógicos não valem ainda que a revelação lhes dê assentimento”⁶⁹.

Engels, em outros termos e em outro escrito que é o resultado de uma série de artigos para o “*Deutsch-Französische Jahrbücher*” faz um exame da questão. Para Engels:

Uma nova religião, uma adoração de heróis panteístas, um culto de trabalho, deve ser estabelecida ou deve ser esperada? Mas isso é impossível pois todas as possibilidades da religião estão esgotadas. Depois do cristianismo, depois da religião absoluta, ou seja, “depois da religião”, nenhuma outra forma de religião pode surgir. O próprio Carlyle percebe que católicos, protestantes ou qualquer outro tipo de cristianismo estão irresistivelmente se movendo em direção à sua gradativa perda de centralização. E se ele conhecesse bem a natureza do cristianismo, ele perceberia que depois dele nenhuma outra religião é possível. Nem panteísmo! O próprio panteísmo é consequência do cristianismo e não pode ser separado de seu antecedente, pelo menos no caso do panteísmo moderno, do panteísmo de Spinoza, Schelling, Hegel e também do próprio Carlyle. Aqui, mais uma vez, Feuerbach me livra do problema de fornecer provas disso.⁷⁰

Já numa carta de 15.06.1839, para Friedrich Graeber, em Berlim, Engels se vale da ironia para examinar a situação da religião:

⁶⁷ TTP, cap. 6, mas também, e de outra forma, na Ética - E1ap.

⁶⁸ ENGELS, F. *Schelling e la revelación*. In: ENGELS – Escritos de juventud, p. 48-92 (org.: Wenceslao Roces). México: FCE, 1981. A passagem mencionada está na página 74. Na edição inglesa da MECW, v. 2, p. 221.

⁶⁹ Idem, p. 75-76 da edição espanhola e p. 222-223 da MECW, v. 2.

⁷⁰ ENGELS, F. *The condition of England: past and present by Carlyle*. In: MECW, v. 3, p. 462-63 London: Lawrence & Wishart, 2010.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

A Bíblia ensina que os racionalistas serão eternamente condenados. Você pode imaginar que um homem que tenha lutado em toda sua vida pela união com Deus, a exemplo de Spinoza e Kant, entre outros, que alguém cujo maior objetivo na vida é encontrar o ponto de encontro entre cristianismo positivo e a cultura do nosso tempo, que depois da morte pessoas como estas devam ser banidas de deus para sempre e sempre e sofrer a sua ira, física e mentalmente, em tormentos mais temerosos? Não devemos atormentar uma mosca por roubar nosso açúcar, mas deus deve atormentar tais homens, dez mil vezes mais cruelmente e para toda a eternidade? Além disso, um racionalista que é sincero - ele pecaria apenas pelo seu duvidar?⁷¹

Além desse trabalho sobre o TTP Marx resume e examina, total ou parcialmente, algumas das cartas do ‘Epistolário’ espinosano – são vinte e cinco cartas selecionadas por ele e em torno das quais ele tece em torno de sessenta recortes de trechos variados⁷², desde a carta XIX (de Spinoza para van Blyenbergh, 1664)⁷³ na qual, após os encômios iniciais dirigidos ao destinatário, em louvor da amizade, mostrando o lado persuasivo de Espinosa, ele afirma que “deus não conhece as coisas de maneira abstrata e nem de definições gerais e que, portanto, se há imperfeição [no entendimento] só pode ser de nosso ponto de vista”, relevando com isso (e fazendo uso do TTP uma visão da divindade enquanto algo também concreto.

Das vinte e seis cartas recenseadas por Marx, dezenove são entre Espinosa e Oldenburg. E na segunda delas para esse (Carta II, 1661)⁷⁴ Espinosa define o deus “como essência dotada de infinitos atributos, cada um dos quais infinitos em sua forma”, com o que reverbera sua ‘Ética’ (E1, def. 6).

Numa carta que dirige a Spinoza (carta VII, 1661) Oldenburg reflete o espírito dos esclarecidos da época, no que concerne a importância que davam as reflexões daquele: “quero aconselhar-vos que não priveis aos doutos de vosso trabalho engenhoso e agudo – quer no campo filosófico quanto no teológico – permitindo o acesso ao mesmo ao público, por mais que se queixe a **canalha teológica**”.

Mais adiante Oldenburg comete um erro de avaliação do momento vivido e mostrando que, nesse terreno, Espinosa ao não publicar parte de suas obras ou publicá-las de forma anônima, viu mais corretamente a conjuntura em que vivia.

Diz Oldenburg: “**sem perigo algum**, creio que podereis publicar vossos pensamentos em vossa nação e que ninguém entre os sábios **poderá se sentir ofendido por eles**”⁷⁵.

Independente desse erro de apreciação das condições objetivas, o fato é que a atitude de Oldenburg para com os teólogos é de profunda desconfiança. De outra carta (Oldenburg a Spinoza, XI, 1663) Marx destaca a seguinte passagem: “os teólogos se preocupam não com a busca da verdade, mas com os seus próprios interesses”⁷⁶.

⁷¹ Letter To Friedrich Graeber, June 15, 1839. In: MECW, v. 2, p. 455. A carta completa vai de p. 453-56.

⁷² São as cartas 19, 1, 2, 4, 5, 7, 9, 13, 14, 16, 26, 31, 32, 33, 61, 68, 73, 75, 78, 8, 9, 10, 12, 17 e 76, assim numeradas em: SPINOZA, B. Correspondence (Edwin Curley – ed.). In: *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1 (Letters 1-28), Vol. 2 (letters 29-84).

⁷³ No ‘*Cuaderno Spinoza*’, de Marx, p. 227-29, *op. cit.*

⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 229-30.

⁷⁵ Marx, *Cuaderno Spinoza*, p. 223. Os destaques são do autor do presente ensaio.

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 234.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Isso nos permite afirmar a hipótese pela qual e segundo a qual – e para nós esse é um dos motivos e motivações de Marx: Espinosa, notadamente o do ‘TTP’ tinha o que dizer ao tempo de Marx (como tem ao nosso) ou, na esteira de Varela⁷⁷ quando este parafraseia Althusser: “se quiser encontrar um antepassado filosófico de Marx, nesse ponto, mais que a Hegel, seria necessário dirigir-se também a Espinosa”.

Ao Marx destacar certas passagens do capítulo XV do ‘TTP’, especialmente o parágrafo 8, que o Estado deve promover a separação entre política e religião como Espinosa visava enfatizar a defesa da garantia da liberdade espiritual. E alerta esse: “os que creem que filosofia e teologia se contradigam e pensam, portanto, que há que se desalojar de seu terreno uma das duas intentam, não sem certa razão, assentar a teologia sobre fundamentos firmes e demonstrá-la de forma matemática”⁷⁸.

Daí sua defesa dessa – digamos – ‘autonomia relativa’, na salvaguarda da própria religião, pois, dentro da concepção de Estado que Spinoza defende e que é prenúncio, nele e em outros filósofos, do que vem a ser o estado moderno, ao confessar um determinado credo e o utilizar para controlar o povo, tal Estado deixa de atender a finalidade pela qual fora instituído e se torna presa de forças que ele não pode controlar.

Nos ‘Cadernos Espinosa’ Marx transcreve longos trechos, redige opiniões, resume e recenseia os dezenove primeiros capítulos, de um total de vinte do ‘TTP’, deixando de fora o último e estabelece uma sequência peculiar de ordenação: começa pelo capítulo 6, seguidos dos 14 e 15. Salta para os capítulos 16-19 sendo que estes são analisados em ordem inversa (do décimo nono ao décimo sexto). Logo após, analisa os capítulos sete até o décimo terceiro, terminando pela exposição, também sequenciada, do capítulo um até o quinto.

Por que optou por tal ordenação é objeto de uma enorme disputa teórica, como já se anotou acima, no que concerne a MATHERON (1988). Aqui, além de tentar resumi-la vamos apresentar algumas hipóteses, ressaltando de logo a possibilidade pela qual tanto pode haver alguma explicação racional ou mesmo a hipótese que o nosso (outro) filósofo – aqui referido a Marx – pode, ao ter agido assim, não ter tido propósito algum, mas lembrando que estabelecer uma ordenação ou nenhuma ordem já são, em si, escolhas que urgiriam serem pensadas.

Nas suas anotações Marx ficha o texto espinosano não apenas estabelecendo uma ordenação das anotações diversamente do original, o que implicou em vários comentadores sugerindo a hipótese pela qual se trataria de não apenas propor uma ordem mais coerente com os objetivos do TTP, mas, fundamentalmente coerente com os usos críticos que pretendia fazer o pensador de Trièr do sistema do judeu herético que lhe antecedeu.

Para tanto Marx edita algumas passagens, omite outras, faz aditamentos, entre opções e recursos usuais de quem está lendo academicamente um autor e quer fazer uso posterior das anotações. Por isso chama-nos atenção o destaque que Marx dá ao seguinte trecho do TTP, como a subsidiar sua crítica da religião, quando o uso do argumento por Espinosa muito provavelmente visava desqualificar as prováveis acusações de ateísmo:

Não se pode razoavelmente subministrar à teologia com um fundamento sólido e poder demonstrar sua verdade de forma matemática. Quem – se não for uma pessoa desesperada ou um tolo - pode temerariamente renunciar à razão ou

⁷⁷ Idem, p. 101

⁷⁸ MARX, K. *Cuaderno Spinoza*. Barcelona: Montesinos, 2012, p. 141. Em Spinoza, TTP, XV, 8.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

desprezar a arte ciência e renegar a certeza da razão? São absolutamente inescusáveis quando pretendem servir-se da razão para rechaçá-la e quando intentam demonstrar com um raciocínio verdadeiro a incerteza da razão.⁷⁹

A motivação – teórica, política e prática - parece evidenciar-se logo em seguida, na medida em que o argumento selecionado é a indagação acerca de qual o dano maior que se pode escolher para uma República senão aquele que consiste em colocar no exílio, como se fossem delinquentes, homens honestos apenas pelo fato de terem opiniões inconformistas e não adotarem o fingimento como atitude?⁸⁰

Isso implica, conforme o recorte que o leitor Marx faz de Espinosa, em instituir um ordenamento (*imperium*) de modo que, qualquer sejam as circunstâncias, se possa antepor o direito público (*ius publicum*) aos interesses privados⁸¹. E, acerca da relação espinozana com as questões de fé, Marx destaca - na medida em que entendemos que a leitura dele do TTP é uma leitura interessada, isto é, através do critério de recorte e escolhas Marx procura fundamentar suas próprias hipóteses - uma defesa implícita do Estado laico quando Spinoza trata acerca da suposta infalibilidade dos textos sagrados:

Existem pessoas que não admitem que textos sagrados possam ter algum defeito e [essas pessoas] sustentam que, por ato da providência divina, textos bíblicos foram preservados de quaisquer erros, considerando a variedade de interpretações de tais textos apenas mais um indício de [seus] profundos mistérios. (...) Se isso é efeito de loucura ou devoção, de arrogância ou malícia, pelas quais só tais intérpretes podem ser os únicos depositários de divinos mistérios, realmente não se pode afirmar, mas – de minha parte – não encontrei em tais exegeses dos escritos bíblicos nada que tenha de divino e sim muito de pensamento pueril.⁸²

Por isso, para Spinoza do TTP, “qualquer um que queira sustentar racionalmente os dogmas que exponha, deve necessariamente os submeter ao juízo e ao discernimento público”⁸³.

A posição de Espinosa acerca disso não tinha o sentido de a filosofia prestar reverência aos saberes que dela dependem e sim uma antecipação do ‘fazer uso público da razão em todas as questões’⁸⁴, pois como acertadamente Hume afirmaria tempos depois, “é uma desonra para a filosofia - cuja autoridade soberana é reconhecida - pretender que ela viva a pedir desculpas por

⁷⁹ MARX, K. *Cuaderno Spinoza*. p. 141, extrato sobre cap. XV do TTP, onde “se expõe que nem a teologia é escrava da razão e nem a razão [é escrava] da teologia etc.”. No, conforme usual citar Spinoza, enumeramos, capítulo e parágrafo: TTP, 15, 8. In: SPINOZA, Baruj. *Tratado teológico político*. Pamplona (ESP): 2014.

⁸⁰ *Idem*, p. 149, extrato 42.

⁸¹ *Idem*, p. 157 e n. 39.

⁸² *Idem*, p. 179, extrato 297 de Marx sobre o cap. IX do TTP (Esdras), §13º.

⁸³ SPINOZA, B. TTP. *Da autoridade dos Apóstolos*. Em Marx: ver a transcrição do cap. 11do TTP, do ‘Cuaderno Spinoza’, p. 189. Na edição italiana, ver: MARX, K. *Quaderno Spinoza (1841)*. (A cura di Bruno Bongiovanni con um saggio de Alexandre Matheron). Torino: Bollati Boringhieri, 1987, p. 62-153 e, especialmente, p. 107.

⁸⁴ KANT, I. Resposta a pergunta: o que é o esclarecimento? (texto bilingue). In: *Cognitio*: Revista de Filosofia, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

suas conclusões e se justificar perante as ciências particulares, pois isso equivaleria a um rei ser acusado de alta traição contra seus próprios súditos”⁸⁵.

Ou seja, o campo de diferença não era apenas na política ou na ética. Havia uma razão mais profunda e, como se tratará a seguir, a matriz dela era o sistema filosófico como um todo de Espinosa.

É disso que se tratará a seguir e com mais razões na medida em que se trata de testar afirmativamente as questões postas e os pressupostos do presente ensaio, o que faremos ao construir uma reflexão de como se deu, quais as balizas prévias, quais as características da recepção e quais as imposições – intelectuais e sociais – que nortearam a recepção do pensamento de Espinosa em Marx e Engels. Ou em termos claramente fixados de logo: conhecer, vis a vis com o personagem e sua obra, o Espinosa como lido e interpretado por Marx e Engels.

3 A RECEPÇÃO DE ESPINOSA POR MARX E ENGELS

Do mesmo modo que se não indaga a um médico se ele crê ou não, não se tem por que indagá-lo ao político. Após as grandes descobertas copernicanas sobre o verdadeiro funcionamento do sistema solar também se compreendeu que a lei de gravitação do Estado e se encontrou tal gravidade nele mesmo, os governos europeus trataram de aplicar tal compreensão, ainda que, inicialmente, com superficialidade. Maquiavel e Campanella primeiro e depois, Hobbes, Espinosa e Grotius, até chegar a Rousseau.⁸⁶

Na presente secção aborda-se a recepção de Espinosa por Marx e Engels a partir de um caminho, qual seja: como e em que medida eles fizeram uso do instrumental teórico, filosófico e analítico espinosano na afirmação de uma ontologia de base materialista e como ela se refletia, em Espinosa, independentemente das intenções deste, no problema da unidade do mundo⁸⁷ e na percepção de deus como natureza.

⁸⁵ “(...) is certainly a kind of indignity to philosophy, whose sovereign authority ought every where to be acknowledged, to oblige her on every occasion to make apologies for her conclusions, and justify herself to every particular art and science, which may be offended at her. This puts one in mind of a king arraigned for high-treason against his subjects”. HUME, D. *A treatise of human nature*. London: University of Oxford, 1996, book I (of the understanding), Part IV (of the skeptical and others systems of philosophy), section IV (of the immateriality of the soul), p. 250. É de se notar que no prefácio à sua tese doutoral ele se vale dessa afirmação humeana para criticar Plutarco por querer submeter a filosofia ao tribunal da religião. Ver: MECW, v. 1, p. 30.

⁸⁶ MARX, K. Acerca do recente editorial do nº 179 da ‘Kölnische Zeitung’ [Gazeta de Colonia]. Este artigo de Marx foi publicado na ‘Reinische Zeitung’ [Gazeta Renana], n. 191, de 10 jul. 184. Para o texto completo, ver: *Marx & Engels Collected Works*, vol. 1, p. 184-202 (a citação específica está na p. 201).

⁸⁷ Acerca dessa problemática ontológica é de se registrar que ela já é uma derivação de uma pesquisa nossa em andamento, tendo como base um autor pouco conhecido entre brasileiros (como já se registrou com precisão, o Brasil formal não conhece o Brasil real): trata-se do cearense Farias Brito e, especificamente de sua obra magna ‘**Finalidade do mundo**: estudos de filosofia e teleologia naturalista’, em três alentados volumes (Brasília: Senado, 2012), em todos eles há um debate permanente com a ontologia espinosana, em especial no 2º volume, no qual todo um capítulo é dedicado ao exame do sistema de Espinosa. Entre os estudiosos de Espinosa no Brasil há um relevante artigo sobre Farias Brito, sob título ‘**Farias Brito, um espinosista nos trópicos**’, da professora Marilena Chaui.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Isso em razão de que o potencial de conflitos desencadeados em torno das reflexões desenvolvidas por Espinosa, embora tivesse uma aparência unicamente filosófica e teológica, a sua essência – como se evidencia no TTP – era política e dizia respeito à transição dolorosa do Estado medieval para o Estado moderno com sua necessária laicização, com a criação de uma esfera pública mais ampla do que àquela que, até então fora fator de coesão de povos e países.

Marx e Engels, como herdeiros de uma determinada tradição, aquela do esclarecimento e na busca de um horizonte político que a radicalizasse e ampliasse, ainda que demarcando terreno com a filosofia de Espinosa, muito em razão da circunstância de que, ainda não plenamente conscientes, da absorção do hegelianismo, o que não impediu ambos de verem os enormes méritos do polidor de lentes.

Ora, o senso comum filosófico em geral recepciona Marx e Engels, do ponto de vista teórico, unicamente por Hegel, como se esse pensador não fosse a principal influência de ambos, mas a única e como se os dois não tivessem, ao longo de um complexo processo de formação, construído seu próprio campo de pensamento e, nesse terreno uma filosofia que encetasse a discussão do Estado político em sua tensão com a fé e uma ética demonstrativamente exposta não poderia ser rejeitada em bloco por ambos.

Ainda que não tivessem travado um estudo sistemático de Espinosa, mas pelos embates com a filosofia hegeliana e com as leituras encetadas pelo que tachavam de hegelianos ‘de direita’ – ou mesmo pelo rigor de categorias filosóficas espinosanas, em obras como ‘Sagrada família’, ‘Ideologia alemã’, ‘Anti-Duhring’, ‘Dialética da natureza’ a recorrência é bastante significativa para querer reduzi-la sob o argumento de ‘leituras unilaterais’ – e ainda que isso haja há que se pensar se, no caso, a negação da negação não contribui para que resgatemos não apenas que o que esses dois parceiros intelectuais teriam a dizer de Espinosa, mas fundamentalmente, o que aprenderam com ele.

E é esse mesmo senso comum filosófico que costuma atribuir a Hegel a paternidade da ideia que o próprio Hegel reconhece explicitamente não ser sua, como se mencionará adiante, ideia essa que adquiriu status de *topos* filosófico, pela qual ‘toda determinação é negação’⁸⁸.

No epistolário espinosano, a carta número 50, que ele, 02.06.1674, dirige à Jarig Jelles, em certa altura se destaca que:

⁸⁸ No âmbito de nosso Núcleo de Pesquisa esse debate sobre Espinosa, Hegel e a ideia de ‘determinação como negação’ fora retomada a partir de um seminário sobre Lógica formal e lógica dialética, no qual estavam subsumidas a discussão e leitura, entre outros textos, de Galvano della Volpe (**‘A lógica como ciência histórica’**, Lisboa: Edições 70, 1984), de Henri Lefebvre (**‘Lógica formal e lógica dialética’**, RJ: Civilização, 1991) e Caio Prado Jr. (**‘Introdução à lógica dialética’**, São Paulo: Brasiliense, 1969). Na época se discutiu que, para um debate lógico, é indiferente se é adotado o aforismo espinosano supramencionado ou ver a ‘determinação como uma forma de definição’ ou ainda ‘definir a natureza do objeto mediante uma predicação essencial’ (FERRATER-MORA, p. 690, verbete determinação, sentido 2). Do mesmo modo - conforme nossas notas da época - levamos em alta conta a apreciação pela qual “a negação da negação não é outra coisa senão a contradição, pois ao negar a negação como simples determinabilidade por um lado ocorre uma afirmação e, por outro, nega-se em geral (...) esta contradição, que é precisamente o racional, é o que faltaria em Espinosa”. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre La historia de la filosofía* (tomo 3). Mexico: FCE, 1955, p. 307-308, no qual a seção dedicada por Hegel a Espinosa vai da p. 280-310, afora inúmeras menções ao longo do texto. Na ocasião, a parte final da afirmação de Hegel deu uma pista para nos debruçarmos sobre o debate em tela. Além dos textos citados, nos valem de: MACHEREY, Pierre. *Hegel or Spinoza* (translated by Suzan Ruddick). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, notadamente os capítulos 1 (‘Hegel leitor de Spinoza, p. 13-32) e 4 (‘*Omnis determinatio est negatio*’, p. 113ss.).

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

“(…) a matéria em sua integridade deve ser considerada indefinida (...). Com efeito, quem diz que percebe algo indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser. Portanto, é apenas a determinação e a **determinação é negação** e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação”⁸⁹ [destaques meus].

Assim, é errônea a atribuição dessa afirmação como uma ‘leitura’, feita por Hegel, de Espinosa. A ideia não é de Hegel⁹⁰, cujos méritos são muitos, mas são outros. E isso comparece não apenas no epistolário.

É o que se pode inferir, na primeira parte da ‘Ética’ quando o filósofo destaca que o “ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência”⁹¹ ou mesmo quando, ainda na primeira parte ele chama atenção de que “pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação”⁹². Ou ainda na demonstração da terceira proposição, quando na terceira parte da ‘Ética’ Spinoza lembra, acerca da origem e da natureza dos afetos, que “as paixões só estão referidas à mente enquanto ela tem algo que envolve uma negação, ou seja, enquanto ela é considerada como uma **parte da natureza**”⁹³ [destaquei].

Examinando o problema, na monumental ‘Ciência da lógica’⁹⁴, Hegel considera que o avanço mais significativo de Espinosa consistiu no princípio metódico pelo qual ‘*omnis determinatio est negatio*’. Hegel atenta seu leitor para a relevante questão de que, com essa afirmação, o ser só pode ser pensado unicamente enquanto totalidade em todos seus modos e formas.

A determinidade é a negação posta como afirmativamente. É a proposição de Espinosa: *omnis determinatio est negatio*. Essa proposição é de importância infinita. A unidade da substância espinosista - ou seja: ‘somente uma única substância é’ - é a consequência necessária dessa proposição que a determinidade é negação. *Pensar e ser*, ou seja, saber e extensão, as duas determinações que Espinosa tem diante de si, ele precisou pô-las com um nessa unidade, pois como realidades determinadas, elas são negações cuja infinitude é a unidade delas.⁹⁵

⁸⁹ SPINOZA, B. Correspondence (Edwin Curley – ed.). In: *The Collected Works of Spinoza*, letter 50. É de destacar quer, na edição alemã da MEGA² (1988, p. 132 e p. 639n69), na edição inglesa da MECW (v. 25, p. 131 e n64), bem como na tradução brasileira (p. 171, n.299, 2015) informa-se, sem maior justificativa ou explicação, que o enunciado em comento encontra-se numa carta de 02.06.1674 de Spinoza para “um desconhecido”. Sobre o problema da determinação é de levar também em conta a carta 36 do epistolário espinosano.

⁹⁰ Como assinala Mariana de Gainza “é Hegel quem canoniza uma frase espinosana extraída de uma carta a Jarig Jelles: ‘*omni determinatio negatio est*’”. GAINZA, Mariana de. A negatividade interrogada. Espinosa entre Bayle e Hegel. In: *Cadernos Espinosanos*, nº 16, 2007, p. 13ss.

⁹¹ E1p8sc

⁹² E1d6e

⁹³ E3p3 (demonstração).

⁹⁴ Mas não apenas nela visto que, nesse mesmo sentido o problema é posto em HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre Filosofia de la Religión*, v. 1 (El concepto de religión). Madrid: Alianza, 1984, p. 152, bem como nas ‘*Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*’. México: Fondo de Cultura, v. 1, 1985, p. 233 e no vol. 3 da mesma obra, já mencionado mais acima.

⁹⁵ HEGEL. *Ciência da lógica* (livro I: A doutrina do ser). Petropólis: Vozes, 2016, p. 116-117

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Hegel completa lembrando que “segundo a definição de Espinosa, a infinitude de algo é a sua afirmação”⁹⁶. Com o que se deriva que a conclusão espinosana pela qual determinação é negação é “não apenas lógica como também necessária”⁹⁷.

Marx e Engels ainda que não subscrevessem todas as derivações do sistema de Espinosa não ignoraram os grandes achados de nosso filósofo, o que teve implicações em como eles ‘leram’ e recepcionaram e criticaram uma concepção do ser (portanto ontologia) de base materialista-naturalística e como isso se reflete em problemas cruciais, dentre eles se destacam questões tais como a questão da unidade do mundo, o paralelismo entre *res cogitans* e *res extensa* e, a nosso ver, o mais relevante deles: o da divindade como natureza. Marx e Engels não abordaram com centralidade boa parte desses problemas, mas as incursões deles, como se passará a ver, não apenas são relevantes, mas mostram, fundamentalmente, que absorveram muitos dos méritos da filosofia de Espinosa e o nível em que ela contribuiu – e não apenas como se fosse veleidades da juventude de Marx e Engels - nas obras de maturidade, quer de Engels, como se verá mais adiante no presente artigo, no ‘Anti-Dühring’ e em ‘Dialética da natureza’, quer em Marx, inclusive nos escritos preparatórios de ‘O capital’⁹⁸.

Na segunda edição do ‘*Capital*’, na sétima parte, altura em que discute a acumulação de capital e mais especificamente a conversão de valor excedente em capital (24º capítulo), Marx, anota que dita a seguinte nota que, “nunca ocorreu à economia a simples reflexão de que toda ação humana pode ser vista como “abstinência” de seu oposto: comer é a abstinência do jejum; caminhar, abstinência de ficar parado, trabalhar, abstinência de ficar ocioso, ocioso, abstinência de trabalhar, etc. Esses senhores fariam bem em ponderar sobre a sentença de Spinoza pela qual ‘*determinatio est negatio*’⁹⁹.

O recurso a Espinosa sempre foi reiterado de muitos anos antes. Num texto de juventude no qual comentava acerca de um decreto sobre restrições à liberdade de imprensa, editado pelo governo prussiano em dezembro de 1841 e tornado público em janeiro seguinte, Marx se vale de Espinosa ao lembrar que sendo a verdade tão pouco discreta quanto a luz, “é o índice de si mesma e do falso” e, portanto, afirma Marx, a verdade é necessariamente contra a ‘não-verdade’¹⁰⁰.

⁹⁶ HEGEL, *idem*, v. 1, 2º cap., secção A (o ser aí como tal), item b (como qualidade) na observação final (realidade e negação), p. 116-119

⁹⁷ Esse profundo problema filosófico posto por Spinoza é tratado com extrema maestria em: MARCHEREY, Pierre. *Hegel or Spinoza* (translated by Suzan M. Ruddick). Minneapolis: U. M. Press, 2011, p. 114-122. Mas ressalte-se que esse debate vai além dessas páginas mencionadas visto que ocupa completamente a quarta parte da obra, na qual a sentença spinozana – *omnis determinatio est negatio* – dá o título da secção, mostrando a valoração que MARCHEREY confere ao problema.

⁹⁸ Nos manuscritos econômicos de 1857-58 e que constituem a primeira versão de ‘O capital’, a certa altura do esboço da ‘introdução’, quando discorre sobre consumo e produção, Marx lembra que “Os economistas chamam de consumo produtivo a produção enquanto idêntica ao consumo e consumo enquanto imediatamente idêntico com a produção. Tal identidade entre produção e consumo é a mesma coisa que a proposição de Spinoza: *determinatio est negatio*”. No trecho em comento, o sentido é de determinação como definição. Assim: toda definição é negação, na medida em que limita a essência do definido. Essa seria a interpretação – que se tornou corrente - que Hegel dá a essa afirmação de Spinoza. Mas, no próprio Spinoza, e mais contemporaneamente, o sentido se estabeleceu como ‘limitação é negação’. Na obra de Spinoza a proposição se deduz da ‘Ética’ e se encontra na carta de nº 50, dirigida a Jelles (02.06.1674). Em Hegel ela é comentada na ‘Ciência da lógica’ (Lv. I, sec. 1, cap. 2, n. ‘Realidade e negação’. In: HEGEL, G. W.F. *Ciência da lógica*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 117-18 e na ‘Enciclopédia’ (Lisboa: edições 70, lv. 1, § 91). Em Marx, na passagem aqui mencionada: *Economic manuscripts of 1857-1858* (First Version of Capital). MECW, v. 28, p. 27-8.

⁹⁹ MARX, K. *Capital* (book 1, 2nd edition). In: MECW, v. 35, p. 592. Ver também: SPINOZA, B. *Correspondence*, Letter number 50

¹⁰⁰ MECW, v. 1, p. 112 e também: MARX, K. *Escritos de juventud sobre el derecho* (1837-1847) [Ed.: Rubén Jaramillo]. Barcelona: Rubi-Antrophos, 2008, p. 53-78

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

E, mais adiante, aponta Marx que, não obstante o decreto argumentar que há uma justificação moral para a prática da censura estatal, se “a moral não reconhece senão sua religião geral e racional e a religião, a sua vez, só reconhece a sua moral positiva, a censura teria que condenar como irreligiosos os heróis intelectuais que defendem a autonomia da moral - Kant, Fichte e Espinosa – pois todos eles partem, como moralistas, de uma contradição de princípio entre moral e religião: a moral se apoia na autonomia e a religião no aspecto heterônomo do espírito humano”¹⁰¹.

E nos materiais preparatórios para sua tese doutoral essa distinção de esferas comparece claramente. Os textos desses cadernos de notas foram escritos em 1839, neles constando numerosas páginas sobre filosofia antiga. Esses manuscritos (distribuídos em sete cadernos) consistem em anotações das quais os cadernos de 1 a 4 e o 7 trazem o título ‘filosofia epicúrea’ na capa. O quinto caderno tem grande quantidade de páginas perdidas e as últimas cinco páginas do sexto caderno contém excertos da ‘Enciclopédia’ de Hegel e com título apostro por Marx como “Plano da filosofia da natureza de Hegel”.

Os cadernos de notas foram publicados pela primeira vez em 1927 no primeiro volume da MEGA¹ - cuja edição incluiu apenas os textos escritos por Marx sem os excertos dos autores que ele leu e sem os comentários. Num desses cadernos, Marx comenta Lucrécio, a propósito da ‘natureza das coisas’ e anota: “há que se destacar como Lucrécio tem uma compreensão infinitamente mais filosófica de Epicuro do que Plutarco, pois o primeiro fundamento da investigação filosófica é se ter um espírito livre e audaz”¹⁰². Encabeça esse comentário um trecho da proposição espinosana que encerra a ‘Ética’: *beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*, ou seja: a beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude¹⁰³.

Nesses mesmos textos preparatórios, Marx anota que “em filósofos mais vigorosos - como Aristóteles, Espinosa e Hegel - a atitude filosófica deles tinha uma forma mais geral. Em razão disso ele valora Aristóteles, quando o grego admira a natureza, em seus tratados, como manifestação de racionalidade. E manifesta a mesma admiração com relação a Espinosa, quando esse fala de contemplação do amor ‘*sub specie aeternitatis*’ (do ponto de vista da eternidade).

Para o então jovem Marx, o magnífico organismo do universo do espírito é mais genuíno, mais cáldo, mais benéfico para uma mente filosoficamente educada. Por essa razão, a inspiração de Platão culmina em êxtase, enquanto a desses outros se consome como o puro ideal da ciência¹⁰⁴.

Na obra de polémica ‘A sagrada família’, a certa altura do capítulo VI, no qual Marx - autor da terceira secção do referido capítulo, sob título ‘a batalha crítica contra o materialismo francês’ - polemiza com Bruno Bauer, o faz assinalando que “à história crítica do materialismo francês nós oporemos a sua história profana, de massa”. E, não obstante reconhecer os méritos de Espinosa contra seus detratores, que se autodenominam ‘críticos’, Marx assinala que “o iluminismo francês do século dezoito e o seu materialismo não lutaram apenas contra as instituições políticas existentes, contra a religião e a teologia imperantes, mas também contra a metafísica imperante.

Por isso que em ‘A ideologia alemã’, polemizando (mais uma vez) com Bruno Bauer, Marx e Engels criticam a afirmação de Bauer, ironizada como ‘nova revelação do reino de deus’ e pela qual ‘Hegel havia reunido a substância espinosana com o Eu fichteano’:

¹⁰¹ MECW, v. 1, p. 118-119; nos ‘Escritos de juventud’, p. 64.

¹⁰² MECW, v. 1, p. 469. E em MARX. *Escritos de juventud*, organizado por Wenceslao Roces, p. 114.

¹⁰³ E5p42.

¹⁰⁴ MECW, v. 1, p. 495-496.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Em ‘A sagrada família’¹⁰⁵ a filosofia hegeliana é apresentada como a união entre Espinosa e Fichte e, ao mesmo tempo, é enfatizada a contradição dessa união. É típico [de Bauer] que ele, diferentemente dos autores de ‘A sagrada família’, não considere a relação entre autoconsciência e substância como questão polêmica no interior da especulação hegeliana¹⁰⁶.

Ainda na mesma obra, Marx e Engels prosseguem na crítica a compreensão débil de Bauer acerca de Espinosa chamando atenção para o fato de que “ele [Bauer], ao confrontar Feuerbach e Stirner, nada mais fez do que repetir tudo o que Hegel já esclarecera acerca de Espinosa e de Fichte”¹⁰⁷.

Mas a crítica a leitura descabida de Espinosa não é limitada, pelos dois fundadores do socialismo científico, a Bauer. Ela também atinge principalmente Stirner, a quem criticam por “a atribuir à cabeça dos homens uma suposta ‘obsessão’ que não é senão dele [Stirner] qual seja: enxergar o mundo *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade]”¹⁰⁸.

Aliás, é bom destacar que muito provavelmente não seja gratuito e nem sem certa dose de ironia, o modo com que Marx e Engels usem essa expressão que destacamos para criticar Stirner, isso porque, embora ela seja comum na teologia e na metafísica, é muito usada por Spinoza na *Ética*, especialmente na quinta parte, na qual a expressão aparece quase duas dezenas de vezes na edição original, em latim ora na forma ‘*sub specie determinatis*’¹⁰⁹, ora como ‘*sub determinatis specie*’¹¹⁰ – nenhuma como grafado em ‘*A Ideologia alemã*’: “enxergar o mundo ‘*sub specie aeterni*’”¹¹¹. Fora da quinta parte a expressão só aparece na quarta parte¹¹².

Marx e Engels, não obstante terem diferenças com o espinosismo – dado a influência que tiveram de Hegel – não subestimaram o conjunto das contribuições políticas, teóricas e filosóficas do polidor de lentes e se recusaram a se somar a anões, que enfrentaram em ‘A ideologia alemã’, para objetar a um gigante como Spinoza. Nros textos preparatórios – os ‘*Grundrisse*’ – para o ‘*Capital*’ quando a mencionam como argumento, fazem de forma séria e não, jocosa: “o *plus* valor, assim quantificado pelo valor do capital pressuposto, posto como valor que se valoriza, é o lucro, considerado não “*sub specie aeterni*” mas enquanto ‘*capitalis*’”¹¹³.

Em outros momentos da obra Marx e Engels reiteram as farpas irônicas em direção a Stirner – a ‘Ideologia alemã’ foi escrita claramente com a rigorosa finalidade de ser um livro de

¹⁰⁵ MARX, K.; ENGELS, F. “The holy Family”. In: *MECW*, v. 4, p. 139: a disputa entre Strauss e Bauer sobre substância e autoconsciência é uma disputa no interior da especulação hegeliana. Em Hegel há três elementos: a substância espinosana, a autoconsciência fichteana e a unidade necessariamente antagônica de ambas – o espírito absoluto. O primeiro elemento é a natureza metafisicamente disfarçada e separada do homem; o segundo é o espírito metafisicamente disfarçado e separado da natureza; o terceiro é a unidade metafisicamente disfarçada de ambos, o homem real e a espécie humana real.

¹⁰⁶ MARX, K.; ENGELS, F. “The german ideology”. In: *MECW*, v. 5, p. 98.

¹⁰⁷ *Idem, ibidem*, p. 106.

¹⁰⁸ In: *MECW. German ideology*, v. 5, p. 161, bem como na p. 462-63, quando Marx e Engels ironizam com os auto-intitulados “socialistas verdadeiros”, Bruno Bauer e consortes. A expressão latina como transcrevemos no texto, está assim grafada no original.

¹⁰⁹ E5p23s (uma vez), E5p29 (duas vezes) E5p29d (4 vezes), E5p30d (duas vezes), E5p36 (uma vez)

¹¹⁰ E5p22 (uma vez), E5p23s (uma vez), E5p29s (uma vez) E5p31d (duas vezes), E5p31s (duas vezes)

¹¹¹ Ver: *MECW. German ideology*, v. 5, p. 161.

¹¹² E462d, embora a *MECW* na note “a” da p. 161 só remeta o leitor para a quinta parte da ‘Ética’.

¹¹³ MARX, Karl. Economic manuscripts of 1857-58 (First Version of Capital) – Outlines of the critique of political economy (rough draft). In: *Economic works (1857-61)*, *MECW*, v. 29, p. 130.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

polêmica e combate que, como lembrou anos depois um de seus autores, depois de ter propiciado o próprio esclarecimento de ambos, foi enviado à crítica roedora das traças.¹¹⁴

Num dos trechos mais ácidos da obra eles assinalam que “já no século XVII um antigo ‘clérigo’ - Espinosa (o uso das aspas, como recurso retórico, e a metáfora contida são de Marx e Engels com o fito de fortalecer a ironia) tivera a ‘audácia’ de agir como futuro censor de Max [Stirner] ao lembrar que ‘ignorância não é argumento’ – e é por isso que Stirner odeia Espinosa, mas reverencia o ‘clérigo’ Leibniz”¹¹⁵.

O fato é que, a forma da refutação que Espinosa faz, independentemente de suas intenções, nessa passagem mencionada por Marx e Engels, nada mais é do que se opor a visão clerical de caráter teleológico, herdeira da religiosidade antiga e medieval pela qual tudo na vida é determinado pela providência divina enquanto causa final e que o apelo a tal tipo de argumentação reflete tão somente perplexidade por não conseguir compreender e explicar as causas verdadeiras dos acontecimentos, isto é, e seguindo Demócrito, o que está a se afirmar é que não há *alea* pois os seres humanos inventaram o acaso para disfarçar e justificar o próprio embaraço com a ignorância das causas¹¹⁶.

O uso de tal argumento aparece também a certa altura do ‘*Anti-Dühring*’ quando Engels desnuda o completo desconhecimento de seu oponente no que concerne ao direito francês de então, “o único código civil moderno baseado nas conquistas da grande revolução francesa e que traduziu importantes conquistas para a linguagem jurídica”. E prossegue: “Dühring ignora não apenas o único direito moderno, o francês, como demonstra incultura com o único direito germânico desenvolvido até o século XIX, estendendo-se aos quatro cantos do mundo, fora da influência do direito romano - o direito inglês. Basta-nos isso para responder as suas tolices com as palavras de Espinosa - ‘*Ignorantia non est argumentum*’”¹¹⁷.

Esse reconhecimento e defesa do papel de Espinosa - mesmo temperado por divergências de fundo - não era mero arroubo dos então jovens filósofos Marx e Engels. Num texto desse, já filosófica e politicamente amadurecido, ele enfatiza:

Junto à filosofia francesa do século XVIII surge também a moderna filosofia alemã, cujo ponto culminante foi Hegel. O principal mérito dessa filosofia foi a restauração da dialética, como forma mais elevada de reflexão e do pensamento. É de lembrar que os antigos filósofos gregos foram todos eles dialéticos inatos e a cabeça mais universal de todos eles - Aristóteles - chegou a estudar as formas mais substanciais do pensamento dialético.

Por outro lado, a nova filosofia, mesmo tendo um ou outro brilhante defensor da dialética (como foram, por exemplo, Descartes e Espinosa) sucumbia cada

¹¹⁴ MARX, K. A Contribution to the Critique of Political Economy – Preface (Jan. 1859). In: *Marx and Engels collected Works*, vol. 29 (Marx 1857-1861). London: Lawrence and Wishart, 2010, pp. 261-265. A citação supra na p. 264

¹¹⁵ In: MECW. *German ideology*, v. 5, p. 178-179. Já a afirmação spinozana ‘ignorância não é argumento’ em E1ap, na edição brasileira da ‘Ética’ essa proposição pode ser inferida no ‘apêndice’ nas pp. 44-45, mas, como já vimos aqui, reaparece na epístola 3 (Spinoza para Oldenburg, 27.09.1661).

¹¹⁶ MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Lisboa: Estampa, 1972, p. 150.

¹¹⁷ ENGELS, F. “Anti-Dühring [1877-78]”. In: MECW, v. 25, p. 102. Mais adiante, nos rascunhos para a ‘Dialética da natureza’, Engels anota que Agassiz, o último Quixote da biologia, atribui ao divino um desatino empírico: ter criado não apenas os animais reais mas também os animais ‘abstratos’! Engels anota logo após: “deus = néscio [desconheço]. Mas, ignorância não é argumento”.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

vez mais sob a influência dos ingleses no que concerne a forma metafísica de reflexão, que predominou quase totalmente entre os franceses do século XVIII, ao menos em suas obras de caráter especificamente filosóficas¹¹⁸.

Assim, nas menções a Espinosa, quer em ‘Socialismo utópico ao socialismo científico’, quer em vários momentos do ‘Anti-Dühring’, mesmo quando divergindo do autor da ‘Ética’, Engels faz questão de defendê-lo perante os ataques de anões filosóficos, visto que parte dos detratores do filósofo não o faziam em razão das limitações eventuais do sistema dele, mas dos seus méritos.

É o que ocorre quando Engels, na segunda obra supramencionada, examina a categoria dialética da ‘negação da negação’, desenvolvida notadamente por Hegel na ‘Ciência da lógica’ e sobre a qual assinala, destacando Espinosa, que “as objeções principais levantadas pelos metafísicos contra a dialética dizem muito da estreiteza de horizonte, característica de uma metafísica vulgar visto que, essa maneira de pensar ignora:

Negar, em dialética, não consiste pura e simplesmente em afirmar que uma coisa não existe. Espinosa destacou que toda determinação, toda delimitação de um ser é, simultaneamente, sua negação. Na dialética, o caráter da negação obedece à natureza geral do processo e, em segundo lugar, à sua natureza específica. Não se trata apenas de negar, mas de anular novamente a negação. Assim, a primeira negação será de tal natureza que torne possível ou permita que seja novamente possível a segunda negação. De que modo? Isso dependerá do caráter especial do caso concreto. Portanto, cada espécie de coisas tem um modo especial de ser negada, que faz com que a negação engendre um processo de desenvolvimento, acontecendo o mesmo com as ideias e os conceitos¹¹⁹.

Assim, reafirma o preciso e filosófico Engels que a concepção de ‘determinação como negação’ exposta numa carta de Spinoza para Jarig Jelles, em 2.06.1674 (Carta 50) - como já assinalado – é sem mais e incorretamente atribuída a Hegel, que apenas a repercutiu¹²⁰.

E, em outro lugar, tratando do desenvolvimento da ciência moderna, lembra Engels que a ciência natural da primeira metade do século dezoito, ainda que mais avançada que a da antiguidade grega, estava abaixo dela no que dizia respeito ao domínio ideal desse material, dentro da concepção geral da Natureza. Ele lembra que, para os filósofos gregos, o mundo havia saído do caos e, depois se desenvolvera, isto é, algo que se fora fazendo, não fora previamente dado. Já para os naturalistas de então, ao contrário dos filósofos, a natureza era invariável e, para a maioria deles, feita de um só golpe¹²¹.

Para Engels, isso se deu na medida em que a ciência antiga e medieval encontrava-se dominada pela teologia. Por toda a parte se buscava como fundamento, um impulso externo e não

¹¹⁸ ENGELS, F. “Socialism: Utopian and Scientific [1880]”. In: *Marx and Engels collected works*, 2010, v. 24, sec. II, p. 298.

¹¹⁹ ENGELS, F. “Anti-Dühring [1877-78]”. In: *MECW*, v. 25, p. 131-132.

¹²⁰ Na ‘Enciclopédia das ciências filosóficas’, (v.1, § 89-95 – ‘O ser determinado’); na ‘Ciência da lógica’ (Lv. 1º, 1ª secção, 2º cap., A, p. 99-104 – ‘Qualidade e negação’) e nas ‘Lições preliminares sobre a história da filosofia’ (1º v., 1º adendo, 1º cap., § sobre Parmênides). –n. 64. AD, p.131

¹²¹ ENGELS, F. *Dialectics of Nature*. In: *MECW*, v. 25, p. 322.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

explicado pela própria natureza. Como surgiram as inumeráveis espécies, como surgiu o ser humano, já que não existiu desde a eternidade? A essas perguntas, a ciência natural frequentemente respondia lançando a responsabilidade sobre um criador de todas as coisas.

Copérnico, no início desse período, lança o desafio à teologia. O conceito geral mais elevado a que conseguiu chegar o saber científico foi o da utilidade das coisas da natureza, com a trivial teologia de Wolff segundo a qual os gatos foram postos no mundo para comer ratos, estes para serem comidos pelos gatos e toda a natureza criada para demonstrar essa sabedoria do criador. Assim, a mais alta honraria que se pode atribuir à filosofia desse período moderno foi não se ter deixado perder o rumo em consequência da limitação dos conhecimentos das ciências naturais então em voga. O fato de terem tido - desde Spinoza até os grandes materialistas franceses - a persistência em explicar o mundo por si mesmo e não por causas não científicas foi uma enorme contribuição à ciência vindoura.¹²²

Ressaltemos que não foi apenas uma enorme contribuição à ciência. Foi também um ato de coragem filosófica que o velho Engels reconheceu, pois Espinosa, dentre outros mártires da ciência e da filosofia, pagou um alto custo por isso.

Ainda na sequência dessa obra é de se registrar outra remissão a Espinosa quando Engels assinala, numa das notas e fragmentos sobre a história da ciência' do *'Dialética da natureza'*, que "na biologia, Agassiz¹²³ - ironicamente nominado, por Engels, como o último grande Dom Quixote desse campo do saber - atribui a deus um desatino positivo: deus teria criado não apenas os animais empíricos, mas também os abstratos – os peixes enquanto peixes!. Em seguida o próprio Engels comenta numa nota a margem: 'conforme Espinosa, ignorância não é argumento'¹²⁴.

Mais adiante, quando Engels, num dos últimos fragmentos da obra ora em comento, aborda o problema dialético da ação recíproca, ele o faz – de novo – recorrendo a autoridade de Espinosa: "a ação mútua é a primeira coisa que se observa na matéria em movimento (...) estados que se convertem uns em outros, se condicionando mutuamente, ora como causa ora como efeito, ou como Spinoza formula: 'a substância é *causa sui* - causa de si mesmo' – tese que expressa rigorosamente a ação recíproca"¹²⁵.

Não há, aqui, como deixar de mencionar ressonâncias não apenas de Espinosa, mas de Hegel - e não apenas em Engels, mas também Marx.

¹²² ENGELS, F. "Dialectics of Nature". In: *MECW*, v. 25, p. 322-23

¹²³ Engels certamente refere-se a Louis Agassiz (1807-1873), autor obra *'Contributions to the natural history of the U.S.A.'*, publicada de 1857-1862. Na *'Dialética da natureza'* Engels cita Agassiz a partir de Haeckel.

¹²⁴ ENGELS, F. "Dialectics of Nature - Notes and Fragments (From the History of Science)". In: *MECW*, v. 25, p. 480-2.

¹²⁵ Idem, ibidem, p. 511. Sobre o trecho em questão, e na página citada, só é mencionada de Spinoza, a definição 3 da 1ª parte da 'Ética' (E1D3): "por substância se entende aquilo que existe em si mesmo etc.". Mas a formulação como posta nesse fragmento da 'Dialética da natureza' só adquire sentido se mencionada a demonstração da proposição 7 da mesma primeira parte (E1p7d): "uma substância não pode ser produzida por outra coisa. **Ela será, portanto, causa de si mesma**" [destaquei]. Na forma latina original: "*substantia non potest produci ab alio (...) erit itaque causa sui (...)*". O problema da substância também comparece, além de E1D3 e E1p7d em: E1p8, E1p13c, E1p15s, E1p12d, Ep25sc, para mencionar as principais passagens.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Ao filósofo holandês seria perfeitamente aplicável - diante de anões filosóficos que o criticaram - o que Marx, no posfácio à segunda edição de 'O capital' afirmou de Hegel, ao destacar, como mencionamos de passagem, mais acima, que:

Quando a dialética hegeliana ainda estava na moda, há trinta anos, critiquei o lado mistificador da mesma. Sucede que, quando eu elaborava o primeiro volume de 'O capital', epígonos arrogantes e mediócras [Marx refere-se notadamente a Büchner, Lange, Dühring, entre outros] acharam-se no direito de tratar Hegel como Mendelssohn tratou Espinosa, na época de Lessing, ou seja: 'como um cachorro morto'. Em razão disso resolvi declarar-me publicamente como discípulo daquele grande pensador [Marx refere-se a Hegel] e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a flertar aqui e ali com seus modos típicos de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impediu em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de 'ponta-cabeça'. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir a capa racional dentro do seu núcleo místico.¹²⁶

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O ESPINOSA DE MARX, A ÉTICA E A POLÍTICA

Se ocorrer de o mundo durar um incalculável número de anos, a religião universal que então predominará será um **espinosismo depurado**. A razão liberada a si mesma não conduzirá a nenhuma outra coisa e seria impossível que conduzisse à outra.¹²⁷

Começamos esse artigo com Hegel e Machado de Assis. Terminaremos com Lichtenberg, Hegel e Galileu.

Esse último, em missiva dirigida à Benedetto Castelli, monge beneditino e que foi seu discípulo, depois colaborador e professor de matemática na Universidade de Pisa, em 21 de dezembro de 1613, e enfrentando suas agruras para compatibilizar (ou superar) as antinomias entre fé e ciência lembra, a certo trecho da missiva, que

¹²⁶ MARX, K. *Capital - A Critique of Political Economy* (Afterword to the Second German Edition), p. 12-22. A passagem mencionada encontra-se em p. 19. A crítica, que Marx menciona na citação, a que submeteu a filosofia de Hegel, refere-se a sua 'Contribuição à Crítica da filosofia do direito de Hegel', já mencionada mais acima em: – MECW, v. 3, p. 3-129. Quanto ao uso da expressão 'cachorro-morto', já se examina neste artigo o contexto de seu uso e a referência hegeliana a Jacobi, Lessing e Mendelssohn.

¹²⁷ LICHTENBERG, Georg Christoph [1742-1799]. In: *Philosophical writings*. New York: Sunny Press, 2012, v. 2, p. 197. O destaque é nosso.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Nas escrituras encontram-se muitas proposições as quais, quanto ao sentido nu das palavras, têm aparência diversa do verdadeiro, mas que assim foram apresentadas para acomodar-se à incapacidade do vulgo. Portanto, para aqueles que estão acima do senso comum necessário se faz que exponham o conhecimento verdadeiro, mostrem os sentidos corretos e acrescentem-lhes as razões por que foram proferidos com aquelas palavras.¹²⁸

Quem fez ciência, quem fez filosofia (e quem faz) está sujeito a tais vicissitudes, que ocupa corações e mentes para, sem perder a coerência e nem a vértebra, lidar com a (não) razão da fé e (ou) do Estado: Galileu se valeu do argumento belarminiano da dupla verdade.

Espinosa partiu da insistência em argumentar em torno de sua fé e que ela não pode ser confundida com a superstição e o recurso ao acaso que se pode valer a multidão, pois

Se os seres humanos pudessem dirigir todos os seus assuntos com critérios seguros, não estariam dirigidos por nenhuma superstição, mas como amiúde se veem submetidos a tais surpresas nos quais não é possível recorrer a nenhum plano, flutuam penosamente entre esperança e medo e, com isso, sua alma é propensa a crer em qualquer coisa (...) com o que os seres humanos só são vítimas da superstição enquanto lhes dura o medo, pois nada governa a multidão com maior eficácia que essas superstições¹²⁹.

Hegel, a sua vez, tratando de pôr uma interrogação inesperada ao ser inquirido por Heine se o real é racional ou reafirmando sua fé a fim de não abri novas frentes de batalha: nas suas “Preleções sobre história da filosofia” ele assinala que ‘o comportamento do espírito para consigo mesmo, exclusivamente, é o critério absoluto’. E arremata, em seguida: ‘o espírito divino vive na comunidade de seus fiéis e nela se faz presente. Esta presença se chama fé, mas não é fé histórica. Os luteranos possuem fé originária - e eu, em particular, pretendo seguir o sendo’¹³⁰.

Hegel sabia do que estava falando. Não era um fingido que se disfarçava de fervoroso, mas tinha claro que não estava num Estado laico. O cristianismo reformado não liberou totalmente seus súditos, mas tão somente, instituiu uma religião mais própria ao desenvolvimento mercantil que as relações de produção impunham à organização feudal então em decadência. E como religião oficial a prática predominante dos privilégios aos membros da religião, o que implicava – Marx viveu isso através da experiência do pai, judeu convertido por conveniência de ocupação de cargos e exercício profissional na Prússia de então.

A realidade de Espinosa foi mais dura dado que o conflito por ele vivido se deu no interior do próprio judaísmo e num Estado - Holanda - que saiu de uma relativa laicidade para um quadro de intolerância religiosa. Sua situação pode ter algum paralelo com àquela, acima mencionada, de quem que lhe foi parcialmente contemporâneo visto que Galileu nasceu quase setenta anos de Spinoza e morreu quando Spinoza tinha em torno de dez anos.

¹²⁸ GALILEI, Galileu. *Ciência e fé*. São Paulo: UNESP, 2009, p. 19. A íntegra da carta vai da p. 17-26.

¹²⁹ SPINOZA, TTP, Prólogo, §§1, 4, 5.

¹³⁰ HEGEL, G. W. F. *Leciones sobre historia de la filosofia*, op. cit., v. 1, p. 72.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Mas como Galileu, Espinosa, no essencial, fez com que as lentes vencessem a escuridão. Precisou ser retórico, ser estratégico e hábil? Entendemos que sim. Para nós, o TTP é um exemplo disso ao, ainda que como obra exotérica, assumir fé e vida política como esferas distintas (numa obra prescritiva), ou na 'Ética' ao incluir na demonstração (portanto, ao descrever) a mente, os afetos, a servidão e o perseverar, a liberdade e a potência do intelecto, não deixa de incluir, na sua demonstração ao modo euclidiano, deus, ainda que atacado por seus desafetos, ora por panteísmo, ora por não distinguir deus de natureza, ora pela acusação de que se deus era tudo, poder-se-ia, perfeitamente, implicar que não era nada.

Espinosa perseverou em seu fazer – como Galileu –, fez as concessões que podia fazer e as adaptações possíveis de fazer (como lembrava Marx sobre Hegel, essas adaptações não podem ser vistas como mera acomodação, mas sim como insuficiência do princípio do qual se parte). Com o polidor de lente pode se refletir tudo, menos que ele perdeu a batalha filosófica e humana. Como chamado ao debate no prefácio à segunda edição da 'Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome', em seu volume primeiro ('A lógica'), Hegel estava correto ao relembrar que 'Lessing dizia no seu tempo: trata-se de Espinosa como de um cão morto'.¹³¹

E o mesmo Hegel completara: não se pode dizer que, hoje em dia se lide melhor com o espinosismo e com a filosofia especulativa em geral, quando se constata que os que disso falam e julgam nem se esforçam por considerar corretamente os fatos e os referir e expor de modo exato. Seria, no entanto, o mínimo de equidade e o que tal filosofia pode em todo caso exigir - conclui ele.¹³²

Marx, muitos anos depois, ao redigir os esboços do que então era o capítulo segundo ('dinheiro ou circulação simples') da 'Contribuição para a crítica da economia política', ao tratar dos acirrados debates, no parlamento inglês de então, sobre a relação (ou a falta dela) entre valor das mercadorias e quantidade de moeda, assinalava que um dos contendores - Steuart¹³³ - permaneceu ainda mais "morto" do que Espinosa pareceu ser a Moses Mendelssohn, no tempo de Lessing.¹³⁴

Nem adesão acrítica e nem crítica sectária e cega, pois se a crítica da religião, isto é, o exame de seus pressupostos, é a condição prévia há que concordar que Spinoza o fez a seu modo - isto é *mores geometrico* – ao, pela via de um racionalismo absoluto não distinguir divindade de natureza e separando claramente a fé, a sua justificação racional e o saber.

Se Marx indicava que a crítica da religião é condição é pré-requisito de toda crítica, também aponta que [na Alemanha] ela estava, no essencial, concluída.¹³⁵ O empreendimento de Espinosa, consciente ou não disso, jogou nessa direção. Se o fez por ser um 'ateu sistemático' ou por 'ébrio de deus' pouco importa. Importa que o fez. E isso foi (e é) uma reviravolta fundamental na filosofia, na ciência e, por que não, na própria teologia.

O que sobreleva a nosso ver, em Espinosa, é o fato de que - com um dos mais legítimos precursores das luzes - ter revolucionado a filosofia com seu materialismo *in statu nascendi*.

¹³¹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome* (vol. 1: A lógica). Lisboa: Edições 70, 1988, p. 50

¹³² Idem, p. 50

¹³³ James Steuart (1712-1780), foi, em sua época, um dos economistas britânicos mais representativos, teórica e praticamente do ideário mercantilista e um de seus últimos apologistas.

¹³⁴ MARX, K. Economic manuscripts of 1857-58 (First Version of Capital). In: *Economic works 1857-61*. MECW, v. 29, p. 398.

¹³⁵ MARX, "Contribution to the critique of Hegel's 'Philosophy of law' – Introduction". In: *Marx and Engels Collected Works*, v. 3. L&W, London: 2010, p. 175-187.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

E ainda que dessas implicações pudesse não ter clareza, isso pouca importa, pois como lembraria Marx acerca de outros problemas da prática não-refletida (ou seja, da *poiesis*). Muitas vezes ‘não se sabe, mas se o faz’¹³⁶. O salto consiste em disso se tomar consciência para que se torne prática refletida, isto é, práxis.

E é esse o salto dado com relação a toda ontologia anterior ao sustentar que **todas as coisas** [destaco] nada mais são do que modo ou afecções de uma substância universal, única, que é *causa sui* e ao mesmo tempo a identificar como divindade ou natureza. E mais: advoga que essa substância é dotada de uma multiplicidade de atributos dos quais se destacam a materialidade (*res extensa*) e a reflexão (*res cogita*), o que o coloca claramente na linha dos racionalistas da estatura de Descartes.

E, nessa mesma linha, como continuidade e consequência lógica dela, formular que a conexão (ênfasis: necessária - ainda que com o risco do pleonasma) entre todos os fenômenos da natureza se explica pela categoria da causalidade e a compreende enquanto relação direta entre corpos e cuja ‘*prima causa*’ é a própria substância, isto é, a matéria.

Por isso, sendo o pensar um dos atributos da substância a relação entre ordem da reflexão e a ordem do mundo objetivo - a ordem das ideias e a ordem das coisas, conforme E2p7 - são sempre, em princípio, permanentes com o que as possibilidades do ser humano formar conhecimento certo do real são ilimitadas. Em consequência, daqueles três graus de conhecimento examinados e propostos por Espinosa – intuir, perceber e imaginar - o mais original passa a ser o primeiro se objeto é concebido, na reflexão, centralmente por sua essência e pelo domínio de sua causa imediata, dado que forma de manifestação.

Não à toa que sua defenestração da comunidade judaica foi sustentada por acusações de materialismo e ateísmo na medida em que seu sistema filosófico não tratava a ideia divina na qualidade de ser sobrenatural que cria o mundo num ato celeste e que o dirige.

Por isso, em razão de um materialismo intuitivo¹³⁷, primitivo, ingênuo, in *statu nascendi*, enfim como queira se chamar, ele ao identificar deus e natureza parece fazer uma concessão aos teólogos e à fé. Se o fez isso por retórica de justificação ou por coerência com seu sistema filosófico absoluto, como Galileu, para escapar de problemas maiores (ao invés de Giordano Bruno que foi lançado à fogueira pela inquisição católica) não se pode afirmar e seria objeto de outra pesquisa.

O que nos interessa são as consequências visto que, com essa fratura, esse não ir ao fim de todos os possíveis desdobramentos faz com que esse materialismo, esse realismo em estado nascente fique condicionado pelo horizonte dos conhecimentos da época – e notemos que ele, da mesma forma que Copérnico, Galileu, Descartes e tantos mais, conseguiu ainda ir muito longe – e isso em boa parte se deve também aos limites de horizonte da burguesia holandesa nascente da qual é inegável que Spinoza era dos mais avançados representante filosófico e intelectual, pois filosofia – ao contrário do que pensa o senso comum – não se faz de costas para o mundo.

¹³⁶ No Livro I de ‘O capital’, quando discute (na primeira seção do primeiro capítulo, parte IV) acerca do caráter fetichista da mercadoria, Marx menciona: “assim, quando trazemos os produtos do nosso trabalho em relação uns com outros enquanto valores, não é porque vemos nesses artigos os receptáculos materiais do trabalho humano homogêneo. Pelo contrário: sempre que, por uma troca, equiparamos como valores os diferentes produtos, por esse mesmo ato, também equacionamos como trabalho humano, os diferentes tipos de trabalho despendidos sobre eles. Nós não estamos cientes disso, no entanto, é isso que é feito”. Capital, book 1, In: *Marx and Engels collected works*, v. 35, p. 84-85

¹³⁷ É de se salientar, mesmo que incidentalmente que, para Hegel, a intuição nada mais costuma ser que um procedimento da representação, da fantasia, segundo analogias, que podem ser mais acidentais ou mais significativas e aderem aos objetos e às determinações apenas de modo extrínseco. In: HEGEL, *Enciclopédia*, §246, comentário.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

Outra derivação da filosofia de Spinoza é que o humano pode ter conhecimento pleno de seu *pathos* – suas paixões e afetos não se constituem num caos que ele não domina, sua liberdade reside no conhecer e em plenitude a conexão entre natureza e paixões. Com isso a ação e conexão de todos os modos ou afecções da substância inclusive de sua expressão humana são, sempre, rigorosamente regidas pela necessidade. A idéia do acaso surge quando se desconhece o conjunto das causas atuantes, ou seja – como já mencionado anteriormente, a invenção do acaso é apenas uma forma criada pelo ser humano para disfarçar e justificar a própria ignorância e constrangimento com o que não se tem conhecimento de causa.¹³⁸

Não foi por acaso que Hegel percebeu claramente e aprofundou essa relação ao afirmar que o real ‘enquanto alternância coincidente do externo e do interno e seus movimentos opostos estão unidos num único movimento que é a necessidade’. E, logo após, assinala que a necessidade, ‘corretamente definida, é unidade da possibilidade e da realidade efetiva, mas que – assim expressa – essa determinação é ainda superficial’, para, em seguida arrematar: a verdade da necessidade é a liberdade¹³⁹.

Por isso, em torno dessa qualificada herança filosófica se travou e se trava grandes embates - não apenas filosófico, mas também político e ideológico, inclusive no interior da cultura marxista - acerca de qual a melhor interpretação de suas ideias, e em geral com um debate centrado se o que temos é um materialista enrustido ou filósofo ‘ébrio de deus’ – tudo na verdade centrado naquilo que se pode chamar a questão central da filosofia: o debate entre materialismo e idealismo, com todas variantes que cabem nesses dois termos-guia.

E, por fim, como lembrado por Marilena Chauí, “se a uns a obra parece confusa e obscura, se a outros aparece como radicalização do já pensado e já dito, e se para muitos não há parâmetros para situá-la senão com os referenciais do futuro é porque o trabalho do pensamento que nela se realiza vai às raízes dessa experiência para conferir, em seu próprio presente, o sentido que ela possui”¹⁴⁰.

É isso que se tornou permanente, de Spinoza, na e para a filosofia, talvez por que para um pensamento potente e que afirmou com toda veemência a causalidade é de se pensar se não se pode ver em seu sistema também uma manifestação da ‘astúcia da razão’?¹⁴¹

REFERÊNCIAS**a) OBRAS DE ESPINOSA**

SPINOZA, Baruj. **Tratado teológico político**. Pamplona (ESP): 2014

¹³⁸ MARX, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*, op. cit., p. 150.

¹³⁹ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia*, op. cit. V. 1, §147 e adendo, §158. Engels, no ‘*Anti-Dühring*’ e na esteira de Hegel afirma que ‘a necessidade só é cega quando não compreendida’. ENGELS, F. *Anti-Dühring*, parte I (Moral e direito), cap. XI (liberdade e necessidade), In: *MECW*, v. 25, op. cit.

¹⁴⁰ CHAUÍ, ‘*A nervura do real*’, p. 45.

¹⁴¹ HEGEL, *Enciclopédia*, v. 1, § 209.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

- SPINOZA, Baruj. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011
- SPINOZA, Baruj. **Tratado político**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SPINOZA, Baruj. **Correspondencia**. Madrid: Alianza, 2008.
- SPINOZA, Baruj. **Ética** (edição bilíngüe Latim-português). Belo Horizonte: Autêntica, 2007
- SPINOZA, Baruj. **Epistolario**. Buenos Aires: Colihue, 2007
- SPINOZA, Baruj. **Tratado teológico-político**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004
- SPINOZA, Baruj. **Ethics**. London: Peguin books, 1996.
- SPINOZA, Baruj. **The Collected Works of Spinoza**. (Ed.: Edwin Curley). London: 1966.
- SPINOZA, Baruj. **Tratado político**. Madrid: Alianza Editorial, 1986
- SPINOZA, Baruj. “Tratado da correção do intelecto”. In: **Espinosa** (Série “Os pensadores”). São Paulo: Abril cultural, 1983
- SPINOZA, Baruj. “Tratado político”. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova cultural, 1977
- SPINOZA, Baruj. “Theologico-political treatise”. London. 1991. In: **Spinoza’s works**, London: 1976.

b) DEMAIS AUTORES:

- BOUVERESSE, J. **Prodígios e vertigens da analogia**. Oeiras (Portugal): Celta, 1999
- CHAUÍ, M. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia de letras, 2016
- CHAUÍ, M. “A definição real na abertura da *Ética I* de Espinosa”. In: **Caderno de História da Filosofia das ciências**. Campinas (SP), série 3, vol. 11, nº 1, p. 07-28, jan.-jun. 2001
- DELLA VOLPE, Galvano. **A lógica como ciência histórica**. Lisboa: Edições 70, 1984
- DELEUZE, G. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002
- CAMPOS, Cláudio. **Socialismo e liberdades democráticas**. In: BS, 1976.
- EUCLIDES. **Elementos de geometria**. São Paulo – Salvador: Cultura – CEBA, 1964

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

FARIAS BRITO, Raimundo de. **Finalidade do mundo**: estudos de filosofia e teleologia naturalista. Brasília: Senado Federal, 2012 (3 v.)

FEITOSA, Enoque. “Forma jurídica e concretização: para uma ontologia do jurídico”. *In: Revista jurídica da UNICURITIBA*, v. 2, nº 47, 2017

FEITOSA, Enoque. “Forma jurídica e método dialético: a crítica marxista ao direito”. *In: Prim@Facies*, v. 12, nº 23, 2013

FEITOSA, Enoque. **O discurso jurídico como justificação**. Recife: EDUFPE, 2008

FEITOSA, Enoque. **Direito e humanismo no jovem Marx**. João Pessoa: EDUEPB, 2017

FEUERBACH, L. **La esencia del cristianismo**. Buenos Aires: Claridad, 2006.

GAINZA, Mariana de. “A negatividade interrogada. Espinosa entre Bayle e Hegel”. *In: Cadernos Espinosanos*, nº 16, 2007

GALILEI, Galileu. **Ciência e fé**. São Paulo: UNESP, 2009

HEGEL, G. W. F. **Leciones sobre la historia de la filosofia** (Trad.: W. Roces). México: Fondo de Cultura, 1955

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome**. (3 VOLS.). Lisboa: Edições 70, 1969.

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de La lógica** (tradução: Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Solar-Hachette, 1976

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre Filosofia de la Religión**. Madrid: Alianza, 1984

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica** (3 volumes). Petrópolis: Vozes, 2016

HEGEL, G. W. F. **A treatise of human nature**. London: University of Oxford, 1996

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal e lógica dialética**. Rio de Janeiro. Civilização, 1991

LICHTENBERG, Georg Christoph [1742-1799]. **Philosophical writings**. New York: Sunny Press, 2012

MACHADO DE ASSIS, J. M. “Poesias completas – Ocidentais”. *In: Obra Completa*, vol. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MACHEREY, Pierre. **Hegel or Spinoza** (translated by Suzan Ruddick). Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

MATHERON, Alexandre. “The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes (translated by Ted Stolze)”. *In: The new Spinoza* (Warren Montag & Ted Stolze – editors). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

MATHERON, Alexandre. “Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx”. *In: Cahiers Spinoza*, Paris, n° 1, pp. 29-157, 1977.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

KANT, I. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? (texto bilingue). *In: Cognitio: Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012.

PEIRCE, C. S. **Philosophical Writings**. NY: Dover, 1965

PRADO JR., Caio. **Introdução à lógica dialética**. São Paulo: Brasiliense, 1969

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes”. *In: Oeuvres complètes* (direction: Jacques Berchtold, François Jacob, Yannick Séité). Paris: Garnier, 2012

SANTIAGO, Homero. “Espinosa contra a ditadura militar brasileira”. *In: Santa Barbara Portuguese Studies* - Digital edition (University of California Santa Barbara), vol. 2: A presença de Espinosa nas culturas de língua portuguesa (Ed.: Maria Luísa Ribeiro Ferreira)

SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

SANTIAGO, Homero. **Entre servidão e liberdade**. São Paulo: Politeia, 2020

SOKAL, BRICMONT. **Imposturas intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos**. Rio de Janeiro: Record, 2001

VVAA. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. [Editores: João Branquinho, Desidério Murcho, Nelson Gomes]. São Paulo: Martins Fontes, 2006

YOVEL, Yimhirhayu. **Spinoza, el marrano de la razón**. Madrid: A.-M. Muchnik, 1995.

c) OBRAS DE MARX e ENGELS

MARX, K. H. **Cuaderno Spinoza** (Traducción, estudio preliminar y notas: N. G. Varela). Barcelona: Montesinos, 2012

MARX, K.; ENGELS, F. **Marx & Engels collected works**. London: Lawrence and Wishart, 2010.

O Espinosa de Marx e as dimensões da política e da ética: uma abordagem descritiva

FEITOSA, Enoque

MARX, K.; ENGELS, F. **Quaderno Spinoza (1841)**. (A cura di Bruno Bongiovanni con um saggio de Alexandre Matheron). Torino: Bollati Boringhieri, 1987

MARX, K.; ENGELS, F. **Escritos de juventud**. Mexico: Fondo de Cultura, 1982

MARX, K.; ENGELS, F. **Marx & Engels** - Obras escolhidas. Lisboa/Moscou: Progresso, 1972.

MARX, K.; ENGELS, F. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Lisboa: Estampa, 1972

MARX, K.; ENGELS, F. **Marx und Engels Werke**. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

DEMOCRACIA DE INSTITUIÇÕES OU DEMOCRACIA DO DEBATE PÚBLICO: REFERÊNCIAS PARA A ANÁLISE DAS DEFICIÊNCIAS HISTÓRICAS DO BRASIL

[DEMOCRACY OF INSTITUTIONS OR DEMOCRACY OF PUBLIC DEBATE: REFERENCES FOR THE ANALYSIS OF BRAZIL'S HISTORICAL DEFICIENCIES]

Neuro José Zambam

neurojz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5960-4237>

Possui estágio de Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e Universidade Réggio di Calábria. Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da ATTUS EDUCAÇÃO de Passo Fundo. Membro do Grupo de Trabalho Ética e Cidadania da ANPOF (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia). Líder do Centro Brasileiro de Pesquisa sobre a Teoria da Justiça de Amartya Sen. E-mail alternativo: neuro.zambam@atitus.edu.br.

Marlon A. Kamphorst

marlon@sicalnet.com.br

<https://orcid.org/0000-0003-3025-2244>

Mestre em Direito pela ATTUS EDUCAÇÃO de Passo Fundo. Pós-graduado em Direito Civil e Processo Civil. Professor de filosofia. Membro do Grupo de Trabalho, Ética e cidadania da ANPOF (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia). Advogado.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5392](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5392)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 51-64

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.5390](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5390)

Dossiê Ética e Cidadania



**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

Resumo: O surgimento da ideia de democracia ocorre em períodos diferentes da organização da sua estrutura, da organização das instituições e das legislações. O reconhecimento da sua origem na Grécia Clássica é a herança de inúmeras culturas, linguagens e práticas de escolha, decisão e participação. Segundo Amartya Ver, há duas concepções dominantes de democracia: uma caracterizada pela governança por meio do debate e outra associada ao funcionamento das instituições, em específico, de eleições periódicas e a votação secreta. Este artigo está inserido no atual ciclo de crises que assolam as democracias no mundo, particularmente, ao fenômeno dos governantes iliberais e como contribuição para a compreensão das deficiências da democracia no Brasil que desconhece períodos longos de estabilidade. O objetivo geral é fundamentar os dois modelos de democracia a fim de contribuir para avaliar as deficiências da democracia brasileira. As desigualdades injustas associadas à ausência da razão pública na identidade cultural brasileira estão na origem da instabilidade democrática, da fraqueza das instituições e das deficiências do exercício da argumentação pública.

Palavras-chave: Debate Público. Democracia. Participação. Razão Pública. Amartya Ver.

Abstract: The emergence of the idea of democracy occurs in different periods of the organization of its structure, the organization of institutions and legislation. The recognition of its origin in Classical Greece is the heritage of countless cultures, languages and practices of choice, decision and participation. According to Amartya Sen, there are two dominant conceptions of democracy: one characterized by governance through debate and the other associated with the functioning of institutions, in particular, periodic elections and secret voting. This article is part of the current cycle of crises that devastate democracies in the world, particularly the phenomenon of illiberal rulers and as a contribution to understanding the deficiencies of democracy in Brazil, which does not know long periods of stability. The general objective is to base the two models of democracy in order to contribute to evaluate the deficiencies of Brazilian democracy. The unjust inequalities associated with the absence of public reason in the Brazilian cultural identity are at the origin of democratic instability, the weakness of institutions and deficiencies in the exercise of public argumentation.

Keywords: Public Debate. Democracy. Participation. Public Reason. Amartya Ver.

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

1 INTRODUÇÃO

A origem da democracia é tradicionalmente creditada às experiências de participação e decisão ocorridas em Atenas, na Grécia Clássica. Não há dúvidas quanto à relevante contribuição grega para o surgimento da ideia de democracia como uma forma de governança abrangente e exercida por todos os cidadãos. Contudo, neste contexto, a percepção mais importante se volta para a constatação que aqueles considerados cidadãos atenienses pertenciam a uma classe social de proprietários ou personalidades influentes por diversas razões. Ausentes desta condição estavam as mulheres, os estrangeiros e os escravos.

Anteriores ao período grego, houve inúmeras sociedades, grupos e culturas que, por vezes de forma insipiente, por vezes com maior organização e expressão, experienciaram formas de decisão, resolução de problemas e exercício do poder com diversificadas formas de participação e envolvimento do público.

As relevantes contribuições de culturas, personalidades ou instituições são antecedidas por inúmeras experiências, pronunciamentos e organizações que precisam ser recordadas e valorizadas. A sucessão de experiências de governança mais ou menos participativas do conjunto da população ocorreu por meio de muitas influências, disputas de interesses e construção de organizações que pudessem dirimir conflitos, atender às demandas da sociedade e construir uma sociedade equitativa e segura.

Existem marcos importantes que contribuíram eficazmente para a estruturação da arquitetura democrática em diversas partes do mundo, seja por meio da fundamentação das convicções sobre a compreensão do seu conteúdo e suas orientações políticas, seja como referenciais de mudanças profundas sobre o conceito de pessoa, de justiça, das instituições, da legislação e da organização social.

Destaca-se com especial interesse o surgimento da Teoria do Contrato Social, cuja herança orienta o período posterior em vista do enfrentamento dos novos contextos históricos, simbolizada pelos autores mais citados, Rousseau, Locke, Kant e Hobbes. Com igual relevância, destaca-se as contribuições das Revoluções Francesa, Inglesa e Americana que representam a opção na direção da democracia com governos identificados com a população e seus anseios.

Neste ambiente caracterizado por inúmeras tensões e disputas típicas dos interesses da modernidade e com a emergência de novos atores dispostos a suplantar uma estrutura defasada e estagnada, o ambiente da modernidade contribuiu para o surgimento dos estados nacionais, as línguas nacionais, a separação entre o Estado e a religião e a adoção de uma arquitetura jurídica com as condições de orientar a organização e o funcionamento das nações.

Esse novo dinamismo constitui o que atualmente pode chamar de estrutura de organização e funcionamento da democracia formada por uma forte arquitetura jurídica e institucional com um conjunto de instituições responsáveis pela sua efetiva atuação na organização da política nacional e suas diversas formas de participação e decisão.

O objetivo geral deste artigo é fundamentar os dois modelos de democracia dominantes na atualidade a fim de contribuir para avaliar as deficiências da democracia brasileira. Os objetivos específicos são: a) Apresentar as principais referências do modelo de democracia centralizado no funcionamento das instituições e nas eleições periódicas decididas pela maioria de votos; b) Destacar os principais fundamentos da democracia que se caracteriza por meio do debate público.

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

A metodologia utilizada para o processo de investigação é a investigativo bibliográfica que elege um conjunto referências com amplo reconhecimento de onde é extraído o conteúdo para justificar os temas em tela. Essa mesma estratégia permite elencar concepções críticas sobre o tema de interesse e ampliar seja as convicções, seja as críticas necessárias para a sua abordagem.

Neste contexto da abordagem, elege-se Jonh Rawls, Amartya Ver e Charles Tilly como autores de base. Associa-se a estes alguns comentadores que contribuem para o esclarecimento de conceitos e a sua respectiva atualização. O ideal de democracia é apenas um modelo completo preconizado para a governança e a justiça social que contempla um amplo conjunto de recursos e estratégias de participação e decisão com ampla participação da sociedade, ou seja, um processo de integração e superação de qualquer forma de exclusão ou seleção de pessoas. As diversas concepções de mundo integram o imaginário social e os espaços de expressão e decisão mediadas pela efetiva dinâmica do debate público.

Esta reflexão tem sua justificativa considerando a atual crise das democracias no mundo, especificamente com a emergência dos governos chamados iliberais. O Brasil não está isento das influências e crises operadas por este panorama. A exposição de dois modelos de organização da democracia, especialmente com o acento sobre os processos de participação e decisão contribui para a ampliação do debate público e a promoção do cidadão como sujeito de direitos e agente ativo.

2 A DEMOCRACIA CENTRALIZADA NAS INSTITUIÇÕES

A abordagem sobre o funcionamento da democracia a partir das instituições está relacionada à rígida arquitetura jurídica que efetiva as suas decisões por meio de um conjunto de organizações prioritariamente executoras de regras previamente decididas e conhecidas de determinadas esferas da sociedade, mas nem sempre do público em geral. Especificamente sobre os processos de participação e de decisão este modelo de governança associa-se às resoluções tomadas por maioria de votos onde o poder é delegado aos eleitos que o exercem em seu nome.

A democracia brasileira identifica-se com este modelo institucional, em que a Constituição Federal possui expressa determinação sobre os critérios para a tomada de decisão, as formas de representação e as instituições responsáveis pelo seu funcionamento. Onde o exercício da soberania implica tanto, de um lado, o direito a escolher os governantes quanto, de outro, o direito de candidatar-se aos cargos eletivos.

No esteio dessa premissa, podemos entender a soberania como um princípio, nesse sentido Bonavides (2001, p. 124) explicita que:

O princípio da soberania começa historicamente por exprimir a superioridade de um poder, desembaraçado de quaisquer laços de sujeição. Tomava-se a soberania pelo mais alto poder, a *supremitas*, que constava já na linguagem latina da Idade Média, por traço essencial com que distinguir o Estado dos demais poderes rivais, que disputavam a supremacia no curso do período medievo

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

Como refere Darcy Azambuja (1998) a “soberania não reconhece outro poder juridicamente superior a ele, dentro do mesmo Estado”. Nesse sentido, e diante de um Estado soberano que se inserem as instituições democráticas, que são mecanismos que limitam ou estimulam os costumes e as condutas sociais, e são representadas pelas leis, normas jurídicas ou morais, regras eleitorais, políticas públicas, partidos políticos, e pelos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário.

O regime político democrático requer o pluripartidarismo para que possam ocorrer periódicos revezamentos de governantes, sem que se coloquem em riscos as suas instituições essenciais. Para José Afonso da Silva (1992, p. 334) “O partido político é uma forma de agremiação de um grupo social que se propõem organizar, coordenar e instrumentar a vontade popular com o fim de assumir o poder para realizar seu programa de governo”. Ou seja, são associações de pessoas com ideologias e interesses comuns visando exercer influência política no país.

Podemos entender que nesse sistema, o eleitor é soberano, isto é, detém a autoridade mais alta na sociedade política, a autoridade original, de onde provém toda e qualquer outra autoridade que venha a ser atribuída aos agentes que compõem as engrenagens do Estado. Agrega-se, neste contexto, a convicção que esta dinâmica tem fortes repercussões sobre as condições de escolha, a interação posterior com os eleitos, as possíveis manipulações processuais e da população, assim como, as efetivas garantias dos direitos fundamentais. A natureza dessa autoridade, vista dessa forma, é suficientemente clara.

Este modelo centrado nas instituições é definido por Ver (2015, p. 461):

Em primeiro lugar, temos a visão institucional da democracia, que a caracteriza em termos de eleições e boletins de voto. Esta visão, que pode ser denominada ‘perspectiva do voto público’ interpreta a democracia quase inteiramente em termos de voto, principalmente como governo da maioria, e tem vindo a ser energeticamente apresentada desta forma por muitos teóricos organizacionais.

As instituições são uma referência fundamental para o dinamismo social em qualquer modelo de democracia, sabendo que a pluralidade de concepções, conforme afirmado por Rawls, de ordem filosófica, religiosa e moral são parte da rotina social, apesar de irreconciliáveis. Contudo, centralizar a governança exclusivamente em regras pré-definidas, instituições que podem não estar conectadas com as necessidades e anseios da sociedade, ou mesmo, dirigidas por autoridades associadas aos interesses corporativos impede que as decisões e escolhas contribuam seja para as condições de justiça, seja para o amplo processo de participação social.

A complexidade das relações sociais e seus respectivos interesses são caracterizados pelos inúmeros interesses individuais e de grupos. As condições e recursos para a organização das formas de representação privilegiam aqueles detentores dos maiores recursos financeiros e com domínio de recursos para agregar e influenciar as demais parcelas.

Este cenário, cuja observação precisa ser amplamente considerada foi percebido por Rawls (2000, p. 25): “[...] o problema do liberalismo político consiste em compreender como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis”. Estar

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

atento para este contexto é fundamental para evitar a coisificação humana e a instrumentalização das organizações e instituições.

Especificamente sobre a regra da maioria, considerada o baluarte mais importante do processo de participação devido ao seu alcance universal, com facilidade pode limitar ou impedir um amplo processo de participação, da mesma forma que pode gerar amplos processos de exclusão de pessoas, grupos ou temas que não interessam aos governantes, conforme destaca Ver (2015, p. 472): “Sempre houve, obviamente, falhas históricas reais da regra da maioria que são facilmente diagnosticadas. Por exemplo, não é difícil encontrar casos de uma maioria emergindo contra minorias, com a política de propaganda racista”.

As concepções políticas associadas aos ideais de justiça mediados por instituições, por vezes idealmente concebidas, são insuficientes para que a prática da democracia alcance os ambientes mais recônditos, assim como, as populações com maiores dificuldades de comunicação, organização e expressão da vontade. No atual contexto, as distâncias já não estão associadas exclusivamente às métricas físicas.

Os contingentes de exclusão estão no âmbito do acesso às tecnologias de informação e comunicação e entre aqueles que são vítimas das desigualdades mais ameaçadoras como as pessoas em situação de rua. Rawls, especificou como seria possível garantir a estabilidade política das sociedades democráticas com divergentes doutrinas filosóficas, religiosas e morais conflitantes a partir de princípios de Justiça idealmente concebidos numa posição original. Os Princípios da Justiça de John Rawls são:

- (5) todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e de liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, neste projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido. B) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2000b, p. 47).

Ao explicar o conteúdo e as características da Razão Pública como o referencial político para uma sociedade equitativa, porque é a razão dos seus cidadãos, o seu objetivo é o bem de todos – ou seja, a justiça social e a sua natureza está associada aos Princípios de Justiça, Rawls (2000), entende que é do Supremo Tribunal a responsabilidade pelas garantias de publicidade e aplicação genuína do seu conteúdo, assim como, o seu esclarecimento no âmbito constitucional, quando afirma:

Esboço agora duas questões a esse respeito: a primeira é que a razão pública é bastante apropriada para ser a razão do tribunal no exercício do seu papel de intérprete de seu papel de intérprete judicial supremo, mas não o de intérprete último da lei mais alta; a segunda é que o supremo tribunal é o ramo do Estado que serve de caso exemplar de razão pública.

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

A relevância da Razão Pública é destacada neste contexto devido à necessidade do seu conteúdo fazer parte das orientações do agir político e democrático. Porque contém um ideal de justiça e de organização social, apresenta dificuldades para a solução de todos os problemas que se apresentam nas decisões jurídicas levadas aos tribunais, mas também, para aqueles oriundos da rotina da política. Nesse contexto, o Supremo Tribunal Federal, como órgão de cúpula do sistema judicial brasileiro, se apresenta como a corte jurídica, pois integra a estrutura do Poder Judiciário e aprecia as situações que são levadas até seus julgadores.

Assim, o apelo aos valores políticos como justificativa para as diversas proposições e busca de soluções retrata duas prerrogativas: a primeira, destaca a necessidade da educação para a democracia, especialmente, os valores da tolerância e o debate público; a segunda, assinala a necessidade de instituições dinâmicas, atualizadas e transparentes que contribuam efetivamente para as condições de justiça e estabilidade democrática por meio das decisões.

No alicerce das condições de estabilidade jurídica e respeito as instituições, o Supremo Tribunal Federal (STF), por ser a mais alta instância do Poder Judiciário e, ao mesmo tempo, guardião último da Constituição Federal, é imperioso que as suas decisões devem ser respeitadas e cumpridas, pois sua função primordial é garantir a aplicação da constituição. Nesse sentido, o Supremo tem o poder de anular leis criadas pelo Congresso Nacional, decretos presidenciais e atos administrativos de qualquer órgão público caso considere que eles contrariem a Carta.

Em recente artigo sobre a Teoria da Justiça de John Rawls (ZAMBAM; ALMEIDA: 2017, p. 1504), afirmei:

A proposta de Rawls visa um construtivismo político a partir de uma clara concepção de pessoa como sujeito ativo e portador de uma concepção de bem e de sociedade cooperativa e comprometida com o bem comum. As doutrinas, com suas divergências e concordâncias, endossam um regime democrático constitucional exercitando seus valores no cotidiano da rotina social. Explicitamente destaca-se a tolerância e o debate público.

A dinâmica da democracia, neste espaço da reflexão, refere-se à confiança (excessiva ou exclusiva) sobre o voto da maioria, que é avaliada, em suas limitações, considerando as armadilhas que a subjugam aos interesses anteriormente referidos e outros que são próprios da atualidade. Por exemplo, o universo da chamada *deepweb*, marcadamente desconhecido do público, que está umbilicalmente ligado à nefasta prática das *Fake News*.

Especificamente sobre a regra da maioria, Ver (2015, p. 474) destaca duas importantes limitações e desafios que esclarecem a necessidade de readequação dos processos de participação e decisão. Primeiro reconhece os potenciais existentes no âmbito das decisões por maioria, mas que o público em geral não os aproveita, assim como, aponta para a necessidade de um novo dinamismo que contemple a reflexão pública como meio de melhoramento.

Segundo, chama para a percepção da contradição entre a promessa dos resultados que podem ser oferecidos e as oportunidades que podem ser efetivamente aproveitadas. E, conclui, que este processo tradicionalmente aceito pode conter uma falsa segurança e ilusão de validade. Ademais, as decisões que são fruto de combinações de estratégias e envolvimento de grupos específicos retratam a possibilidade de incorrer a decisões de pluralidade.

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

Esta dinâmica introduz uma sequência de decisões por maioria que esconde os sistemas reais de decisão. Nesse ambiente, conclui Ver (2015, p. 483): “Aceitar o que surgiu de uma sequência de específica de votos por eliminação seria viver no paraíso de tolos. Obter um vencedor majoritário exige mais”.

De outra perspectiva Ver (2015, p. 472) apresenta uma constatação que pode comprometer de forma drástica a equidade e as tênues estruturas de justiça e democracia: “Sempre houve, falhas históricas reais da regra da maioria que são facilmente diagnosticadas. Por exemplo, não é difícil encontrar casos de uma maioria organizada emergindo contra minorias, com a política de propaganda racista”.

As limitações de uma governança democrática dependente apenas da atuação das instituições e de eleições pelo critério da maioria de votos não é uma descoberta da atualidade, mas uma situação que persiste e é bem utilizada por políticos e governantes profissionais que organizam eleição após eleição, estratégias para permanecerem no poder. Nos países com democracia frágil como o Brasil, esse fenômeno é mais visível e ameaça constantemente a estabilidade democrática.

Afirma-se duas perspectivas de solução, a primeira versa sobre a necessidade de renovação das instituições e a invenção de múltiplas formas de participação e decisão adequadas às atuais demandas e meios disponíveis e, a segunda se refere a educação para a democracia por meio do exercício permanente do debate público como estratégia fundamental para a educação para a governança democrática.

3 A GOVERNANÇA POR MEIO DO DEBATE PÚBLICO

O modelo de governança orientado pelo debate público congrega um conjunto de estratégias associadas à ampla participação dos cidadãos nos processos decisórios, seja aquelas que os antecedem, sejam posteriores e, até mesmo, que precisam de atenção e interação no momento das tomadas de decisão. Nesse sentido, uma visão ampliada em relação à dependência da atuação das instituições é esclarecida por Ver (2011, p. 48),

A necessidade de uma compreensão de justiça que seja baseada na realização está relacionada ao argumento de que a justiça não pode ser indiferente às vidas que as pessoas podem viver de fato. A importância das vidas, experiências e realizações humanas não pode ser substituída por informações sobre instituições que existem e pelas regras que operam. Instituições e regras são, naturalmente, muito importantes para influenciar o que acontece, além de serem parte integrante do mundo real, mas as realizações de fato vão muito além do quadro organizacional e incluem as vidas que as pessoas conseguem – ou não – viver.

A percepção do quanto é importante avaliar as reais condições de vida das pessoas, as suas condições de escolha, até o impacto das decisões políticas sobre a autoestima ou a realização individual introduz na prática da democracia elementos que fogem da rotina das instituições

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

orientadas pela legislação em vigor, na direção de um amplo espectro de referências que inclui, dentre outras, a formação pessoal, a filiação cultural e as características geográficas e ambientais onde a pessoa reside.

A amplitude da prática democrática depende de um amplo conjunto de vetores nos quais podem ocorrer surpresas em direção da afirmação da democracia como valor fundamental da sociedade, mas também o seu contrário, ou seja, um processo de rompimento abrupto ou não da sua rotina. Charles Tilly percebe que esta contradição no interior das sociedades democráticas ocorre de tempos em tempos e os chama de democratização e desdemocratização. Este é um processo associado à melhoria das condições de vida dos cidadãos e da capacidade do Estado agir segundo a legislação e a interação das pessoas comuns no controle do poder político. Afirmar Tilly (2013, p. 27),

Julgar a conformidade do comportamento de um Estado em relação às demandas expressas de seus cidadãos necessariamente envolve quatro outros juízos: qual a extensão da manifestação desses conjuntos de demandas; o quão equitativamente diferentes grupos de cidadãos experimentam a tradução de suas demandas em ação do estado; em que extensão a própria extensão das demandas recebe a proteção política do Estado; e o quanto o processo de tradução envolve ambos os lados, o cidadão e o Estado. Vamos chamar a esses elementos de amplitude, igualdade, proteção e caráter mutuamente vinculante das consultas.

Esta caracterização de fomento e ampliação dos processos de avaliação, consulta e proteção da democracia têm um papel preventivo sobre as crises que assolam as sociedades e impactam diretamente sobre a atuação da arquitetura política e administrativa do Estado quando dominado por interesses corporativos e individualistas.

A instrumentalização das instituições, especialmente quando da ausência do debate público, é uma estratégia de fácil condução e apropriação cujo impacto negativo atinge a população mais sofrida e sem condições de reação e organização diante do poder dos grupos que buscam impor sua vontade.

A apresentação de uma alternativa que não despreza a importância das instituições, mas amplia os meios, as estratégias e o alcance da participação é explicada por Ver (2015, p. 462):

A segunda interpretação, mais abrangente, encara a democracia em termos de decisões baseadas na reflexão pública, combinando discussões participativas com a tomada de decisões públicas. A eleição e o voto são, nesta compreensão mais ampla de democracia, apenas uma parte, embora importante, de uma história muito mais extensa. Há necessidade de apoiar e cultivar discussões livres e informadas e ajudar a facilitar a resposta das decisões públicas a esse processo interativo. Nesta perspectiva, as obrigações democráticas devem incluir o compromisso de proteger e utilizar a reflexão pública (incluindo a verificação de fatos e outras aptidões para ajudar a compreensão pública e a comunicação).

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

A governança por meio do debate público é integradora de um amplo espectro de atores, interesses, visões de futuro, tradições culturais, limites ou perspectivas históricas, assim como, gostos pessoais e concepções de mundo associados a grupos específicos ou profissionais, entre outras dimensões.

A reflexão pública, neste ambiente, diferente da dependência restrita às estratégias racionais ou justificativas institucionais, alcança os acontecimentos da realidade onde as pessoas vivem e com as demais com quem se relacionam. Teoria democrática e prática cotidiana, ancoradas pelo debate público explicitam a vontade e potencializam decisões equitativas, conforme assevera Ver (2011, p. 276): “A discussão pública e a deliberação podem levar a uma melhor compreensão do papel, do alcance e do significado dos funcionamentos específicos e suas combinações”.

Acentuar a dimensão do debate público como estratégia de expressão da vontade dos cidadãos (ou da cidadania numa compreensão política mais abrangente) está diretamente associada à concepção de pessoa na tradição democrática como agente ativo na vida social. Esta expressão está contemplada na Constituição Federal brasileira que caracteriza todo cidadão como sujeito de direitos.

Na época da elaboração da Assembleia constituinte e quando proferiu seu discurso na sessão solene de promulgação da Constituição de 1988, o Deputado Federal constituinte Ulysses Guimarães¹ então eleito Presidente da Assembleia Nacional Constituinte, ressaltou que a participação popular na elaboração da atual Carta Magna não se deu somente por meio das emendas, mas também:

(...) pela presença, pois diariamente cerca de dez mil postulantes franquearam, livremente, as onze entradas do enorme complexo arquitetônico do Parlamento, na procura dos gabinetes, comissões, galerias e salões. Há, portanto, representativo e oxigenado sopro de gente, de rua, de praça de favela, de fábrica, de trabalhadores, de cozinheiras, de menores carentes, de índios, de posseiros, de empresários, de estudantes, de aposentados, de servidores civis e militares, atestando a autenticidade social do texto que ora passa a vigorar. É o clarim da soberania popular e direta, tocando no umbral da Constituição, para ordenar o avanço no campo das necessidades sociais. O povo passou a ter a iniciativa de leis. Mais do que isso, o povo é o superlegislador, habilitado a rejeitar pelo referendo projetos aprovados pelo parlamento. A vida pública brasileira será também fiscalizada pelos Cidadãos. Do presidente da República ao Prefeito, do Senador ao Vereador. A moral é o cerne da pátria

Assim, a Constituição brasileira, promulgada em 1988, acabou absorvendo grande parte das reivindicações populares, institucionalizando várias formas de participação da sociedade na vida do Estado, sendo que a nova Carta Magna ficou conhecida como a “Constituição Cidadã” pelo fato de, entre outros avanços, ter incluído em seu âmbito mecanismos de participação no processo decisório federal e local, destacando o referendo, o plebiscito e a iniciativa popular.

¹ Texto extraído de Discurso de Ulysses Guimarães em 05 de outubro de 1988, disponível em: <https://www.camara.leg.br/radio/programas/277285-integra-do-discurso-presidente-da-assembleia-nacional-constituente-dr-ulysses-guimaraes-10-23/>. Acesso em 15 nov. 2022.

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

Novamente destaca-se a importância da participação social como um determinante da qualidade da democracia para os processos de decisão, assim como, para a proteção da democracia como valor moral e político de uma sociedade. A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 elegeu essa participação popular como essencial ao funcionamento da soberania. Conforme o art. 14 *“A soberania popular será exercida pelo sufrágio universal e pelo voto direto e secreto, com valor igual para todos”*.

Nesse sentido, a caracterização ativa do cidadão é defendida por Ver (2011, p. 286),

Para usar uma distinção medieval, não somos apenas “pacientes” cujas necessidades merecem consideração, mas também “agentes” cuja liberdade de decidir o que valorizar e a forma de buscá-lo pode estender muito além de nossos próprios interesses e necessidades. O significado de nossas vidas não pode ser colocado na caixinha de nossos padrões de vida ou de satisfação de nossas necessidades. As necessidades manifestam do paciente, por mais importantes que sejam, não podem eclipsar a relevância vital dos valores e arrazoados do agente.

A prática do debate público como rotina de interação com as demandas sociais e as condições para a sua efetivação precisam antever as limitações próprias das decisões que precisam ser tomadas pelo gestor público, os recursos disponíveis e outras amarras jurídicas, administrativas e culturais. Apenas como exemplo elucidativo, os percentuais previstos na legislação brasileira que são reservados para educação e saúde não podem ser decididos pelo simples exercício do debate público, por mais esclarecedor que possa parecer.

É perene ser clarificado que a Constituição Federal Brasileira assegura o direito à educação e a saúde para todos, como direito social e individual de todo cidadão. E para ser possível a concretização desses direitos são previstos percentuais mínimos constitucionais que cada ente federado deve necessariamente aplicar, sendo que o artigo 212 da Constituição Federal Brasileira, estabelece que *“A União aplicará, anualmente, nunca menos de dezoito, e os Estados, o Distrito Federal e os Municípios vinte e cinco por cento, no mínimo, da receita resultante de impostos, compreendida a proveniente de transferências, na manutenção e desenvolvimento do ensino”*.

Assim, se constitui como dever dos gestores, aplicar, anualmente, nunca menos que estes percentuais em educação e saúde. O gestor mesmo estando com seu orçamento comprometido não pode deixar de praticar o percentual destinado a Saúde Pública e a Educação, pois derivam de dever Constitucional. Importante salientar que a gestão destes recursos nestas áreas é zelada e cobrada pelos órgãos fiscalizadores, como Controle Interno, Tribunais de Contas e Ministério Público, que amparados na Lei de Responsabilidade Fiscal (Lei Complementar nº 101, de 04/05/2000), preveem punição para os administradores e para a administração pública.

O debate público, neste âmbito é um meio importante de esclarecimento, acompanhamento e eleição de prioridades, quando possível. A inscrição de espaços de participação da sociedade no arranjo constitucional das políticas sociais brasileiras apostou no potencial das novas institucionalidades em mudar a cultura política do país, introduzindo novos valores democráticos e maior transparência e controle social na atuação do Estado no tocante às políticas sociais.

Em outra dimensão das limitações ou mesmo da vitalidade do debate público está o poder de decisão do público. Em outras palavras: Todos os cidadãos podem ou tem direito de decidir

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**

ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

sobre todos os temas de interesse público? Citadas as limitações legais, anteriormente, que não impedem a vitalidade democrática, está claro que a totalidade de temas não pode ser decidida pela totalidade dos membros da sociedade. Entretanto, todos têm a direito à informação precisa dos acontecimentos, especialmente pelo acesso a bancos de informação compreensíveis, de tal forma que possam compreender debater e contribuir para as decisões.

Sobre o assunto, inicialmente a Constituição Federal Brasileira no artigo 5º, inciso XXXIII dispôs que: *“todos têm direito a receber dos órgãos públicos informações de seu interesse particular, ou de interesse coletivo ou geral, que serão prestadas no prazo da lei, sob pena de responsabilidade, ressalvadas aquelas cujo sigilo seja imprescindível à segurança da sociedade e do Estado”*.

Posteriormente o direito de acesso dos cidadãos às informações públicas foi regulamentado pela Lei nº 12.527/2011 que estabelece a obrigação da União, Estados, Distrito Federal e Municípios disponibilizarem as informações institucionais ao cidadão. A Lei de Acesso à Informação (LAI) nº 12.527, de 18 de novembro de 2011, dispõe sobre as normas a serem observadas pela União, pelos estados, pelos municípios e pelo Distrito Federal com o fim de garantir o acesso a informações previsto no inciso XXXIII do artigo 5º da Constituição Federal.

Esta Lei abrange todos os entes da administração pública, os órgãos e as entidades dos poderes executivo, legislativo e judiciário, bem como os Tribunais de Contas e o Ministério Público, sendo que a publicidade a que estão submetidas as entidades refere-se à parcela dos recursos públicos recebidos e à sua destinação, além das prestações de contas a que estejam legalmente obrigadas.

Este tema, embora considerado de alta complexidade tanto do ponto de vista administrativo quanto político, desafia para a criação de amplas e atualizadas formas de comunicação e informação de alcance e entendimento universal. Diante do avanço da informática e socialização dos meios de comunicação virtuais, a publicação da Lei de Acesso a Informações significa um importante passo para a consolidação democrática do Brasil e para o sucesso das ações de prevenção da corrupção no país, e tem o propósito de tornar possível uma maior participação popular através do controle social das ações governamentais.

Com igual sensatez, um processo de participação e decisão precisa avaliar, por meio do debate público e institucional aberto, a publicidade oficial, não poucas vezes utilizada para a promoção dos governantes que estão no exercício do poder.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As crises que assolam a democracia no atual período demonstram o quão relevante que a arquitetura da democracia seja possível ou esteja ao alcance de todos os cidadãos e em todos os lugares. Mais fácil do que a sua realização no âmbito estrutural é a percepção da ausência da prática democrática no cotidiano, especificamente destaca-se o contingente de analfabetos digitais que estão ligados àqueles que não tem acesso aos meios adequados para a participação efetiva, mesmo em situações elementares. Por exemplo, o fenômeno detectado durante a Pandemia de COVID-19 onde um número alargado de estudantes não pode participar das aulas por causa das deficiências de qualidade da internet.

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

Com igual situação de exclusão se pode citar as distâncias que atualmente não são apenas físicas, mas especialmente das condições mínimas de interação com os demais, consequência do aumento dos níveis de desigualdades injustas representadas pelo retorno do Brasil ao mapa da fome e o alarmante aumento das pessoas em situação de rua.

Uma democracia baseada, prioritariamente, nas eleições periódicas e no funcionamento das instituições democráticas tem se mostrado insuficiente e limitada para a correção das desigualdades injustas e a garantia da estabilidade democrática. De outra parte, a atenção prioritária ao debate público como estratégia de amplo envolvimento tem condições de ampliar substancialmente a prática da democracia, atualizando seus métodos, inovando a dinâmica das instituições, aprimorando as proposições administrativas e atuando efetivamente nos processos de decisão com atenção especial à publicização das necessidades da população e a transparência das decisões.

Conforme destacado acima, a participação ampla por meio do debate público não inclui que as decisões emergentes sejam absolutas ou que todos possa decidir sobre todos os aspectos da política. Existem garantias legais e deficiências de recursos que são complementadas pela atuação de técnicos e gestores.

REFERÊNCIAS

AZAMBUJA, Darcy. **Teoria geral do Estado**. 39. Ed. São Paulo: Globo, 1998.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. 10. Ed. ver. atual. São Paulo: Malheiros, 2001.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988**. 4. Ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

ÍNTEGRA do discurso presidente da Assembleia Nacional Constituinte, Dr. Ulysses Guimarães. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/radio/programas/277285-integra-do-discurso-presidente-da-assembleia-nacional-constituente-dr-ulysses-guimaraes-10-23/>. Acesso em 16 nov. 2022.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Rio de Janeiro: Ática, 2000.

REALE, Miguel. **Teoria do Direito e do Estado**. 5. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 2000.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

SEN, Amartya. **Escolha coletiva e bem-estar social**. Tradução de Ana Nereu Reis. Coimbra: Almedina, 2018.

SEN, Amartya. **Glória incerta: a Índia e suas contradições**. Tradução de Ricardo Doninelli Mendes e Laila Coutinho. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

**Democracia de instituições ou democracia do debate público:
referências para a análise das deficiências históricas do Brasil**
ZAMBAM, Neuro José; KAMPHORST, Marlon

SILVA, José Afonso da. **Direito constitucional positivo**. 9. ed. São Paulo: Malheiros, 1992.

TILLY, Charles. **Democracia**. Tradução de Raquel Weiss. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

ZAMBAM, Neuro José. **Introdução à Teoria da Justiça de John Rawls**. Rio de Janeiro; Lumen Juris, 2015.

ZAMBAM, Neuro José; ALMEIDA, Ricardo de Oliveira. O liberalismo político de John Rawls: a missão de educar a juventude para a democracia no Séc. XXI. *In: Quaestio Iuris*. v. 10, n. 03, Rio de Janeiro, 2017. DOI: [10.12957/rqi.2017.25623](https://doi.org/10.12957/rqi.2017.25623). Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/25623/21103>. Acesso em 01 nov. 2022.

**IMPACTOS DA PANDEMIA COVID-19 SOBRE O MUNDO
(CAPITALISTA) DO TRABALHO: UM OLHAR MARXISTA**

[IMPACTS OF THE COVID-19 PANDEMIC ON THE (CAPITALIST) WORLD OF WORK:
A MARXIST VIEW]

Antonio Dias

antoniодias@cceca.uespi.br

<https://orcid.org/0000-0001-9229-8577>

Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Mestre em Filosofia (UFC) e Doutor em Filosofia da Educação (UFPeI), com Doutorado Sanduiche pela Universidade de Lisboa. Membro do GT Ética e Cidadania da ANPOF; Coordenador do grupo de Pesquisa O Capital como Lógica da Sociedade (O-CALS - UESPI). Membro dos grupos de Pesquisa GEM (UFC) e FEPraxis (UFPeI).

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5444](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5444)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 65-81
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.5444](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5444)
Dossiê Ética e Cidadania



Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

Resumo: Desde 2019 o mundo está sob os impactos da pandemia do COVID-19. Apesar de esse vírus ter causado mortes de milhões de pessoas, a lógica do Capital enxerga esse fato, sobretudo, como gênese da atual crise da economia mundial. Sobre isso, neste artigo, com apoio das ideias de Karl Marx, abordaremos os possíveis efeitos do Coronavírus sobre a lógica e os poderes do vigente e hegemônico modo de produção no mundo: o capitalista. A lógica do Capital, na perspectiva marxiana, é um conjunto de princípios, ideias, valores e práticas que fundamentam o Capital como poder onímico gestor do pensar, do ser e fazer dos homens que vivem em sociedade. Esta condição do Capital implica opressão política, alienação intelectual e moral, e especialmente exploração econômica no mundo capitalista do trabalho. Elegemos este último aspecto como objetivo deste escrito. Iremos destacar, sob um viés filosófico marxista, o que entendemos ser os prováveis efeitos da crise causada pela Covid-19 sobre o trabalho regido pela lógica e poderes do Capital. É fato que essa lógica e tais poderes sofreram abalos causados pela crise do Coronavírus. Contudo, esses abalos geraram algumas fissuras? E estas, caos existam, têm potencial para desestabilizar a lógica e os poderes do Capital, ou este conseguirá metamorfosear-se para escapar incólume da crise e ainda se potencializar como poder ordenador da socialidade?

Palavras-chaves: Coronavírus. Lógica do Capital. Mundo do Trabalho. Marx.

Abstract: Since 2019, the world has been under the impacts of the COVID-19 pandemic. Despite this virus having caused the deaths of millions of people, the logic of Capital sees this fact, above all, as the genesis of the current crisis in the world economy. About this, in this article, with the support of Karl Marx's ideas, we will address the possible effects of the Coronavirus on the logic and powers of the current and hegemonic mode of production in the world: the capitalist. The logic of Capital, in the Marxian perspective, is a set of principles, ideas, values and practices that underlie Capital as the omnimode managerial power of thinking, being and doing of men who live in society. This condition of Capital implies political oppression, intellectual and moral alienation, and especially economic exploitation in the capitalist world of work. We chose this last aspect as the objective of this writing. We will highlight, under a Marxist philosophical bias, what we understand to be the likely effects of the crisis caused by Covid-19 on work governed by the logic and powers of Capital. It is a fact that this logic and such powers have been shaken by the Coronavirus crisis. However, did these shocks generate some fissures? And these, chaos exists, have the potential to destabilize the logic and powers of Capital, or will it be able to metamorphose itself to escape the crisis unscathed and still potentiate itself as an ordering power of sociality?

Keywords: Coronavirus. Logic of Capital. World of Work. Marx.

1 INTRODUÇÃO

Uma das tarefas da Filosofia de Karl Marx é criticar a necessidade que a lógica do Capital tem de existir e se potencializar como força genética organizadora da vida em sociedade. Essa lógica do Capital, por meio de seus agentes e poderes, foi configurada e consolidada ao longo dos tempos, para impor e controlar as práticas educacionais, o ser e fazer político, o conteúdo de leis e, sobretudo, as atividades econômicas e o mundo do trabalho. Ocorreu que este último, sofreu um atentado causado pela pandemia do Corona Vírus Disease (COVID-19). Tal atentado atingiu, em alguma medida, o *modus operandi* do Capital na medida em que deste exigiu, no contexto da pandemia, um novo *modus vivendi* dos trabalhadores, isto é, dos operadores do mundo do trabalho regido pelo Capital. Isto considerado, perguntamos: quais são os significados da crise do Coronavírus para o mundo do trabalho dirigido pela lógica e poder do Capital?

Para responder a essa questão recorremos ao pensamento filosófico-dialético de Karl Marx. Na primeira parte do nosso texto, apresentamos, com Marx, sobre a lógica do Capital e quais poderes essa lógica mobiliza para se efetivar como gestor da sociabilidade; e destacamos que tal empreendimento exige o domínio sobre as condições de trabalho, bem como sobre os trabalhadores, que são os verdadeiros produtores das riquezas. No segundo momento argumentaremos para dizer que o avanço do Coronavírus causou fissuras ao Capital por desacelerar o mundo do trabalho. E em face disso surge a questão: quais são (e/ou serão) as consequências das fissuras que a crise gerada pela pandemia do Coronavírus causou nas estruturas da lógica e poderes do Capital? Essas fissuras terão suficiente capacidade para fragilizar a condição do Capital de funcionar como fundamento do mundo da vida dos homens?

Ao leitor, alertamos que: 1) este trabalho, de caráter ensaístico, tem como propósito geral, provocar debates sobre o tema das “crises” que atingem o modo de produção capitalista, como a atual, causada pela pandemia do Coronavírus. 2) e que em razão da incipiência dos estudos sobre essa temática, nossa discussão considerará informações publicadas em artigos e/ou veiculadas pela imprensa em geral, cotejando-as com o pensamento filosófico-econômico-político de Marx.

2 CRÍTICAS DE MARX À LÓGICA E AOS PODERES DO CAPITAL ENQUANTO DETERMINANTES DA RELAÇÃO SOCIAL TRABALHO *VERSUS* CAPITAL

Abordaremos sobre o significado da lógica e dos poderes do Capital — que dominam a ordem econômica mundial — como determinantes da relação social Trabalho versus Capital, segundo o pensamento de Karl Marx. Isto implica assumir e partir do princípio de que a realidade material, aonde se dão as relações Trabalho/Capital, é um processo histórico, ou seja, um movimento material-dialético. Sendo assim, é falso pensar o capitalismo, o vigente modo de produção, como a forma perfeita e final de existir do Capital. A lógica e os poderes do Capital se mantêm e se fortalecem em função de condições materiais históricas: dialéticas. Tal lógica e tais poderes são partes da realidade, do movimento da realidade e, por essa razão, são sempre transformáveis. Entretanto, é fato que os sustentáculos do Capital possuem raízes difíceis de serem removidas, o que causa a impressão que são fenômenos naturais indestrutíveis.

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

Marx começou a se interessar pelos problemas materiais¹ (da economia, da política e da sociabilidade) por volta de 1842. Naquela ocasião, julgou-se sem saberes necessários para participar dos debates sobre “as questões materiais”. Uma dessas “questões” era um problema econômico-político-social, a saber: a negativa, por parte do poder estatal prussiano, do direito dos indivíduos pobres para coletarem, sem pagar tributos, a lenha seca caída das árvores nas florestas para acenderem lareiras no período do Inverno.² Diante desse imbróglio o Estado prussiano posicionou-se contrário ao pleito dos coletores pobres. Em razão desse fato, Marx convenceu-se de que os poderes estatais objetivos refutavam a tese de Hegel de que o Estado é a esfera da eticidade, da realização da liberdade e dos interesses universais de todos³; que o Estado é, no dizer de Chagas (1998), uma “comunidade ilusória”.

Decidido a intervir intelectualmente, Marx encetou esforços visando se apoderar de referenciais teórico-metodológicos que lhe habilitasse a participar pertinentemente das discussões econômicas, políticas e sociais. Parte das primeiras críticas de Marx sobre “as questões materiais” foram expostas na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*⁴, e ajudaram a fundamentar as críticas à economia-política clássica (burguesa), que Marx expôs nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, obra que se pode considerar o primeiro experimento de Marx com o intuito de desvelar a lógica do Capital.

Afinal, o que é isso — a lógica Capital? E quais são os poderes que o Capital detém e utiliza para se realizar e se preservar como lógica da organização da vida social? As respostas a essas questões requerem prévia compreensão ontoepistemológica do que é o Capital.

Semanticamente falando, “o Capital” significa “o principal”, “o primeiro”, “a cabeça”.⁵ Contudo, “o desenvolvimento exato do conceito de **capital** é necessário, porque [ele] é o conceito fundamental da Economia moderna, da mesma maneira que o próprio capital [...] é o fundamento da sociedade burguesa” (MARX, 2011, p. 261). Em razão disso, Marx assume a tarefa de desenvolver essa temática em seus escritos⁶.

Em sentido **ontoepistemológico**, diz Marx (MARX, 2011, p. 60), “o Capital [*Das Kapital*] é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada” para se edificar como poder eficiente e suficiente, ordenador de tudo e de todos. Todavia, observa Marx (2011, p. 242), “economistas, p. ex., Ricardo, Sismondi e outros, [...] concebem o Capital [...] unicamente em sua substância material, [como] matéria-prima etc. Mas esses elementos materiais não convertem o capital em capital”. Para esta conversão é

¹ Em um relato autobiográfico de 1859, escrito para prefaciar a obra *Para a Crítica da Economia Política*, Marx lembrou o contexto histórico em que iniciou sua trajetória na direção de formatar o “novo materialismo” — que, doravante, seria a base teórico-metodológica de toda sua Filosofia dialética. Ele escreveu: “no ano de 1842-43, como redator da *Rheinische Zeitung*, vi-me pela primeira vez perante a dificuldade de ter também de dizer alguma coisa sobre o que se designa por ‘**interesses materiais**’” (MARX, 1982b, p. 529, grifos nossos). O conteúdo desses “interesses materiais” eram os “os debates [...] sobre o roubo de lenha e parcelamento da propriedade fundiária [...], a situação dos camponeses do [vale do] Mosela, as discussões sobre livre cambismo e tarifas alfandegárias protecionistas” (MARX, 1982b, p. 530).

² Dobre essa temática, confira: MARX, Karl. Debates sobre a Lei referente ao furto de madeira. In: MARX, Karl. *Os despossuídos*. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2017.

³ Hegel defende essas teses em seu livro *Princípios da Filosofia do Direito*.

⁴ Também reconhecidos como *Manuscritos de Kreuznach*, ou *Manuscritos de 1843*.

⁵ O vocábulo “Capital” nos reporta a dois termos do idioma latim: à palavra “*capitale*”, que significa “o principal, o primeiro”; e ao termo “*caput*”, que quer dizer “a cabeça”.

⁶ Segundo Flickinger, Marx assume essa tarefa, por exemplo, “nos *Grundrisse*, onde se encontra a lógica pura do capital” (FLICKINGER, 1986 p. 132). Nessa obra, “o ponto de interesse de Marx são as categorias da economia burguesa e não os fatos econômicos como tal, quer dizer, o sistema esboçado deveria reconstruir e recompor a *rede lógica da interdependência das categorias da economia* usadas pelos economistas burgueses de seu tempo” (FLICKINGER, 1986 p. 107).

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

requerida a força de trabalho. Ademais, os economistas não compreendem que “o *capital em geral* [é] síntese de [múltiplas] determinações (Bestimmungen)”, e então só o percebem como “valor ou dinheiro” (MARX (2011, p. 243). Não depreendem que “o capital é um produto coletivo (gemeinschaftliches Produkt) e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados [coletivamente] de muitos membros [trabalhadores] da sociedade. O capital é um [...] poder social (gesellschaftliche Macht)” (MARX, 1998, p. 52) porque *deriva* de relações sociais. Portanto, *ontologicamente*, o Capital é composto de relações e práticas sociais de produção. O Capital é um produto e não a causa das relações entre os homens.

O *Capital* é uma relação social de produção. *É uma relação burguesa de produção*, uma relação de produção da sociedade burguesa. Os meios de subsistência, os instrumentos de trabalho, as matérias-primas de que se compõe o capital — não foram eles produzidos e acumulados em dadas condições sociais, em determinadas relações sociais [de trabalho]? [...]. O capital não consiste só de meios de subsistência, instrumentos de trabalho e matérias-primas, não consiste só de produtos materiais; consiste em igual medida de *valores de troca*. Todos os produtos de que consiste são *mercadorias*. O capital não é só, portanto, uma soma de produtos materiais, é uma soma de mercadorias, de valores de troca, de *grandezas sociais* (MARX, 1982, p. 161-162, grifos do Autor).

Que o Capital é “uma soma de valores de troca, de grandezas sociais”, isto decorre do fato de os homens existirem como seres que interagem pelo trabalho para produzir. Porém, sob a égide da lógica do Capital, o trabalho coletivo, social, não é admitido como fonte das riquezas, de capitais, e, então, “a riqueza das sociedades nas quais domina o modo de produção capitalista aparece como [se fosse só] um imenso acúmulo de mercadorias” (MARX, 1990, p. 45). As relações sociais de trabalho, pelas quais os homens produzem mercadorias, são alcunhadas de relações meramente econômicas, como se a economia pudesse existir independentemente das relações sociais e, pior, como se fosse matriz das relações sociais.

Para “aparecer” apenas como um “acúmulo de mercadorias”, porém, o Capital deve suprimir ou mascarar as relações sociais de trabalho exigíveis à produção de mercadorias. Para se preservar e se fortalecer, o Capital necessita que tudo seja visto sob a tutela da lógica mercantil, segundo a qual tudo e todos são mercadorias. Nesta perspectiva, os trabalhadores, os processos produtivos, a produção etc., tudo é mercadoria-final ou mercadoria-meio (produtora de outras mercadorias). Na prática, isto desvaloriza⁷ a condição humana e, mesmo inviabiliza a tematização crítica das relações sociais, das desigualdades entre os seres humanos.

Enfim: o Capital é um conceito/categoria explicativa dos caracteres e funcionamento sociopolíticos, econômicos, etc., do mundo capitalista, cujos fundamentos são: trabalho assalariado, propriedade privada do tipo burguesa, liberdade de comércio, produção de mercadorias, acumulação de riquezas, etc. O Capital, todavia, necessita transpor o limite epistêmico para plasmar-se como fonte *ôntica* (genética) do Ser social, como princípio ordenador da *práxis* social (econômica, política, educacional etc.). O Capital busca superar sua condição conceitual (abstrata) para se firmar como fundamento *ontoepistemológico* das relações e práticas sociais, políticas, econômicas entre o Eu e o Outro no Mundo. Essa unidade entre o ontológico e o epistemológico,

⁷ Desvaloriza porque: explora economicamente, oprime politicamente e aliena intelectualmente.

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

esse movimento para se realizar no campo teórico-prático, eis o que denominamos como lógica do Capital.

A *lógica do Capital* é, pois, um conjunto de axiomas, ideias, valores (éticos, políticos, estéticos), práticas, condições e estratégias objetivas, que se pretendem como bases legítimas, verdadeiras e irrefutáveis das condições matrizes dos modos históricos de existência das forças/poderes do Capital. Essa força/poder impõe caminhos (antidemocráticos, não solidários, destrutivos da Natureza e, portanto, das condições da vida humana) para o desenvolvimento da economia, utilizando-se do poder financeiro, político e jurídico, etc., tendo em vista a produção e potencialização de riquezas e misérias, distribuídas respectivamente, para os donos dos meios de produção e para os trabalhadores.

Os **poderes do Capital** são, pois, o conjunto de estratégias, meios e ações que o Capital mobiliza para concretizar-se como saber, leis, valores e práticas (políticas, econômicas, educacionais) para se solidificar como fonte dos princípios determinantes da vida em sociedade. Assim, por exemplo, os clássicos poderes do Estado (executivo, legislativo e judiciário), bem como o dinheiro, a posse privada dos meios de produção, são poderes do Capital.

A meta principal da lógica do Capital é se estabelecer, mediante seus poderes, como lógica da vida em sociedade, porque tal é a condição para o Capital existir e prosperar como poder hegemônico (DIAS, 2016). A busca por esse êxito é o que se pode nomear de era do **capitalcentrismo**. “Enquanto vivermos em formações sociais em que é dominante o modo de produção capitalista, é o *capital* a categoria que opera a síntese social” (OLIVEIRA, 2004, p. 145). Para a grandeza do Capital, sua lógica e seus poderes operam o capitalismo que erige, de um lado, a mercadoria e, a partir desta, o dinheiro, a propriedade privada, o trabalho miseravelmente assalariado, a acumulação de riquezas, o mercado, etc. Do outro lado, aniquila condições da vida social salutar tais como: liberdade humana, condições à igualdade social, trabalho como formação humano-social, Educação para a emancipação humana.

Para efetivar seus interesses e necessidades uma particularidade da lógica do Capital é moldar, ou, enquanto isto não for possível, adaptar-se ao que existe como real. Foi exercendo essa diretriz que o modo de produção capitalista construiu seu curso histórico no qual subsistiu em diversas formas⁸. Sob as determinações dos interesses capitalistas,

o processo de trabalho é convertido em instrumento do processo de valorização do [...] capital: da criação de mais-valia [valor]. O processo de trabalho subsume-se no capital (é o processo do *próprio* capital), e o capitalista entra nele [no processo] como dirigente, guia; para este é ao mesmo tempo, de maneira direta, um processo de exploração do trabalho alheio (MARX, 1985, p. 87).

Os “senhores” capitalistas, os seres que personificam a lógica/poderes do Capital, escravizam os trabalhadores.⁹ Sob os ditames da lógica/poderes do Capital, “o operário [‘o Escravo’] não produz para si, mas para o capital[ista: ‘o Senhor’]” (MARX, 1992, p. 578). Os

⁸ “O ‘Capital’ é uma categoria histórica dinâmica e a força social a ela correspondente aparece — na forma de capital ‘monetário’, ‘mercantil’ etc. — vários séculos antes de a formação social do *Capitalismo* enquanto tal emergir e se consolidar. De fato, Marx estava interessado em apreender as especificidades históricas das várias formas do capital e suas transições de uma a outra, até que finalmente o *Capital Industrial* se torne a força dominante do metabolismo socioeconômico e objetivamente defina a fase clássica da formação capitalista” (MÉSZÁROS, 2011, p. 1064).

⁹ Nesse ponto, faço uma alusão explícita, ainda que genérica, à clássica passagem em que Hegel, na sua obra *Fenomenologia do Espírito*, refere-se “à dialética do Senhor e do Escravo”.

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

trabalhadores, porque não possuem meios próprios para (re)produzirem as condições de suas vidas, vendem sua força de trabalho aos donos dos meios de produção, a quem ficam alienados e por quem são explorados e oprimidos. Desse modo, perdem a condição de trabalhar para a sua formação humano-social, não dispõem de tempo para o lazer e o pensar. Em suma: para o trabalhador, o seu trabalho deixa de ser um meio de libertação e emancipação humana; já para o capitalista, o trabalho se consolida como instrumento exploração gerador de riquezas.

Consoante Marx (1990, p. 194), “por força ou faculdade de trabalho entendemos o complexo das capacidades **físicas e espirituais** que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem, e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer espécie”. Noutros termos: trabalho é a atividade por meio da qual os homens empregam, em maior ou menor grau de intensidade e em virtude de determinados objetivos, labor físico-intelectual-espiritual para idealizar, projetar, executar e avaliar práticas (docentes, industriais, comerciais etc.) que supram carências e propiciem gozos. Nestes termos, o Trabalho é um decisivo meio viabilizador de condições para a vida social saudável. Porém, sob a égide da lógica/poderes do Capital, o Trabalho produz condições degradantes e até impeditivas da condição humana. Isto porque “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria* [como um objeto], e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (MARX, 2004, p. 80). Sob as determinações da lógica do Capital, “o Trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física. [...]. A própria vida assemelha-se somente a um *meio de vida*” (MARX, 2004, p. 84-85).

O fato é que o Capital é tão dependente do Trabalho a ponto de “matá-lo”: “o capital é trabalho morto que apenas se anima, à maneira de um vampiro, pela sucção de trabalho vivo, e que vive tanto mais quanto mais dele sugar” (MARX, 1990, p. 264). O Capital demanda um *quantum* de força de trabalho e ignora a essencialidade dessa força para a qualificação dos homens como seres humanos. “O capital *emprega* o trabalho. Já esta relação é, na sua simplicidade, personificação das coisas e coisificação das pessoas” (MARX, 1985, p. 126). E “a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens” (MARX, 2004, p. 80). O Capital, enfim, *mata* o trabalhador, isto é, aquele que produz as riquezas do mundo capitalista.

“Quando se fala de trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem [do trabalhador]” (MARX, 2004a, p. 89). Isto porque o Trabalho é atividade constituinte das condições e da formação dos indivíduos como seres humanos. No entanto, o Capital intervém mediante seus poderes nesse processo formativo; e o faz para converter o trabalho livre e instituinte da condição humana em forças quantitativas de trabalho a serviço das ações constituintes e potencializadoras do modo de produção capitalista. Neste, os meios de produção têm donos, são privados e, por conseguinte, o processo e os frutos do trabalho não pertencem ao trabalhador, mas, sim, ao capitalista. Assim, ao trabalhar, o indivíduo

nega-se [...], não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente [...] junto a si quando fora do trabalho e fora de si quando no trabalho. [...]. O seu trabalho [...] é *trabalho forçado, obrigatório*. Por isso, o trabalho não é a satisfação de uma carência [para se obter a condição humana], mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. [...]. O [fruto] do trabalho aparece para o trabalhador como se o trabalho não lhe pertencesse, mas pertencesse a outro [= ao capitalista] (MARX, 2004, p. 82-83).

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

Por esse caminho, a concretude da lógica do Capital afeta a finalidade ontológica do trabalho ao lhe retirar a condição de meio (re)produtor da vida social, rebaixando-o à condição de instrumento (re)produtor de mercadorias. Portanto, transforma um fim qualitativo e ontologicamente formativo do Homem como ser humano em meio quantitativo para a produção e conquista do “ter”; e esse ter se efetiva pela degradação das relações sociais, morais, políticas.

Mas as condições da vida humano-social, para o Capital, são aquelas em que os homens estão aptos ao “trabalho produtivo”. E conforme a lógica do Capital, “é *produtivo* o trabalhador que executa um *trabalho produtivo* e é *produtivo* o *trabalho* que gera diretamente mais-valia [valor], isto é, que *valoriza* [confere lucros] o capital” (MARX, 1985, p. 109). Para que isso persista, os poderes do Estado e o dinheiro, que são agentes do Capital¹⁰ têm agido para configurar (legalizar, estimular) o Trabalho como fator estruturante da longevidade do Capital. Esses agentes sustentam a tese de que “o capital é o *poder de governo* sobre o Trabalho e os seus produtos” (MARX, 2004, p. 40); e atuam para que “todas as *forças produtivas sociais do trabalho* se apresentem como *forças produtivas do capital* [...]” (MARX, 1985, p. 124), “forças” estas entendidas como propriedade privada da burguesia.

O que aconteceu fortemente durante a crise provocada pelo COVID-19 foi que o chamado “distanciamento físico-social”, o “fique em casa”, de início, provocou o *não-trabalho*, o *trabalho parcial*. Isto fez cair a produção, o consumo, os lucros e forçou o Capital a se metamorfosear para implementar novos instrumentos de produção para que o Trabalho cumprisse o destino exigido pela lógica do Capital. Esse processo de metamorfose implicou criar e potencializar o uso de recursos tecnológicos, por exemplo, para manter, mesmo durante o auge da pandemia, a exploração do trabalho e uma maior produtividade. Afinal, é fundamento da lógica do Capital impor que o “operário viva somente para aumentar o capital e só viva na medida em que o exijam os interesses da classe dominante” (MARX, 1998, p. 53). O Coronavírus, na medida em que feriu essa lógica do Capital tornou-se causa de inquietudes dos governantes, banqueiros, rentistas das bolsas de valores, empresários, etc.

Enfim, cabe destacar que a lógica do Capital objetiva fazer com que poucos se apropriem do trabalho de muitos. Além disso, ela busca transformar-se em uma lei da socialidade: converter interesses e práticas próprias do modo de produção capitalista e da propriedade privada do tipo burguesa em leis universais da Natureza e da Razão. Todavia, o fato é que o Capital nasce em virtude das relações sociais, que são dialéticas, e como tais se desenvolvem. Essa natureza “dialética”, porém, o Capital deve negá-la caso queira se estabelecer como lei natural, racional e inexorável da realidade: das Coisas, do Eu, do Outro e do Mundo. Contudo, os movimentos que o Capital faz visando mascarar sua gênese dialética não lhe subtrai a condição de produto dialético das condições e relações sociais.

3 CRISE DO CORONAVÍRUS: ABALOS E FISSURAS NAS ESTRUTURAS DA LÓGICA E DOS PODERES DO CAPITAL?

Necessário destacar, preventivamente, que, do ponto de vista do entendimento histórico-filosófico, os significados da crise gerada pela ainda vigente pandemia do Coronavírus não estão dados em sua plenitude e, por essa razão, carecem de mais análises para serem adequadamente compreendidos. Esta condição se aplica ao nosso propósito de buscar entender os possíveis impactos (fissuras, abalos) na estrutura lógica e nos poderes do Capital causados pelos efeitos

¹⁰ No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx afirma que “o Estado moderno [burguês] não é senão um comitê para gerir os negócios comuns da classe burguesa” (MARX, 1998, p. 42).

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

sociopolíticos e econômicos decorrentes da pandemia do COVID-19. Essa situação nos força escrever este texto na forma de um Ensaio, tomando como fonte de pesquisas minha condição de leitor que “ficou em casa” interagindo com informações de publicações em veículos de comunicação em geral. A partir disso, irei discorrer sobre nossa temática tomando como critério de avaliação as ideias do pensamento filosófico (econômico-político) de Marx.

Entre os efeitos da crise causada pela pandemia do COVID-19, destacamos dois: **1)** o não exercício ou exercício parcial do trabalho durante a pandemia; **2)** essa situação forçou o Estado a agir como gestor desta situação, ou seja, como gerente dos interesses do Capital. No primeiro caso, a preocupação com o trabalho se explica por ser ele o meio social (humano) materializador da vida do Capital. A ação do Estado se explica pelo fato de ser este um poder do Capital que opera, em tempos de “anormalidades” (crises do Capital), caso do período pandêmico, para tentar livrar a lógica e os poderes do Capital de serem culpados pelas desigualdades sociais, ou condenados como fatores destrutivos da Natureza, fenômeno este, por sinal, que é uma possível causa do surgimento do COVID-19.

No final da seção anterior afirmamos que o Capital (sua lógica e poder) não é imune à dialeticidade do mundo material. Esta condição nos impele a formular as seguintes questões: em razão do caráter dialético da realidade, qual o significado da crise da pandemia do COVID-19 para o Capital? Eventuais abalos socioeconômicos, gerados pela COVID-19, causarão fissuras capazes de desestruturar a vida (lógica e poderes) do Capital?

O trabalho, indubitavelmente, é essencial à estruturação, desenvolvimento e potencialização do modo de produção capitalista. E é fato que a crise do Coronavírus, em seu auge, impediu o pleno funcionamento do mesmo. Se não há trabalho, então não haverá lucros e acumulação de riquezas; e, por extensão, a existência do Capital na condição de lógica da vida em sociedade é ameaçada. Quando não realizado de acordo com os interesses capitalistas, o trabalho é fonte de desequilíbrios para a vida do Capital. Nosso desafio é dimensionar e expor, aqui, quase que profeticamente, sobre disso. E nossa resposta geral à questão há pouco apresentada é que: **a crise econômica gerada pela pandemia COVID-19 certamente afetou, abalou, e até, quiçá, pode ter causado algumas fissuras, mas não feriu de morte a lógica e os poderes do Capital.**

Quais são (serão), pois, os possíveis abalos e/ou fissuras decorrentes do “ataque” da pandemia do Coronavírus à lógica e aos poderes do Capital? Proponho as seguintes respostas hipotéticas: **1)** a crise gerada pela pandemia do COVID-19 evidenciou a discussão sobre a tarefa que tem a burguesia de fazer a conciliação da relação historicamente antagônica entre a vida do trabalhador e a vida do Capital. **2):** este conflito foi posto em destaque durante a pandemia na medida em que a riqueza do capitalista apareceu como de fato é: fruto da exploração da mão de obra dos trabalhadores. **3):** a pandemia comprometeu pôs em risco a vida do trabalhador, e isso desacelerou a economia capitalista. **4):** para salvaguardar a vida do Capital o Estado foi forçado a agir como “pronto-socorro”: auxiliando financeiramente capitalistas e trabalhadores. **5):** essa intervenção estatal implicou aceitar a reformulada tese neoliberal do Estado mínimo, a saber: a tese de que os neoliberais defendem o Estado mínimo, para os trabalhadores, e o Estado macro para o capitalistas. O Estado, enfim, mostrou-se como é: poder executivo a serviço da burguesia (MARX, 1998). **6):** a ação estatal propiciou fôlego para o Capital seguir, doravante, cada vez experimentando processos de reglobalização e/ou de desglobalização. **7):** em quaisquer desses casos, os capitalistas seguirão com seu caráter ganancioso para explorar a Natureza; e esta, por sua vez, como tem feito, defender-se “atacando”, por vezes de modo trágico. **8):** sendo ou a pandemia uma forma de defesa da Natureza, fato é que, ao Capital, interessa manter o controle do mundo do trabalho, e pouco interessa se isto requer a “volta à (dita) normalidade” ou o advento de um “novo normal”. A seguir, apresentamos mais ideias e argumentos sobre esses pontos supracitados.

a) Vida do trabalhador versus vida do Capital: uma relação historicamente irreconciliável

Marx e Engels, no Manifesto do Partido Comunista, afirmam que a revolução desencadeada pela burguesia consiste em se apoderar do modo de produção da vida social. Na prática, isto implica: 1) dispor de todas as forças de trabalho para suprir os interesses da burguesia; 2) transformar em “leis eternas da Natureza e da razão as relações sociais oriundas do modo de produção e de propriedade burguesa” (MARX, 1998, p). Os donos dos meios de produção prefixam e se apropriam, pela exploração, opressão e alienação, do trabalho dos indivíduos não proprietários. Assim, “a burguesia cria um mundo à sua imagem e semelhança” (MARX, 1998, p. 44), isto é, um mundo configurado e regido pela lógica do Capital.

Nos *Grundrisse*, assim como no *O Capital*, Marx critica o fato de a lógica do Capital qualificar o trabalhador usando unicamente critérios **quantitativos**. Por exemplo: ao atestar que “o indivíduo só tem existência social [qualitativa] como produtor de valor [quantitativo] de troca” (MARX, 2011, p. 190). A condição para que o homem exista como ser social é funcionar como força de trabalho produtora de mercadorias que tenham alto “valor de troca” (venda) no mercado. Sendo assim, “[...] todas as *forças produtivas sociais do trabalho* se apresentam [meras] como *forças produtivas do capital*, como propriedades intrínsecas do mesmo [...]” (MARX, 1985, p. 124). As “forças sociais do trabalho”, isto é, os trabalhadores, seriam apenas forças intrínsecas e constitutivas do trabalho tendo em vista gerar a grandeza do mundo capitalista. E sendo assim não haveria antagonismos entre Trabalho e Capital.

O problema é que os trabalhadores, os sujeitos construtores do mundo como espaço-tempo dos interesses dos capitalistas, estão excluídos do grupo que usufrui das riquezas produzidas pelo trabalho. Para minimizar esta situação, o **espírito capitalista** até tem proclamado discursos de inclusão. O Capital, aparentemente, inclui; todavia, em termos fáticos, a lógica capitalista se utiliza dos seus poderes, por exemplo por meio do Estado, bem como da necessidade que os homens têm de trabalhar para sobreviver, para forjar e desenvolver uma sociabilidade cuja regra é a prática da **exclusão**¹¹. A exclusão se inicia pela admissão do Capital como a cabeça do poder, hierarquicamente, decisor.¹² Nesta condição, o Capital determina qual e como será a formação do trabalhador; seleciona os saberes compartimentados para formação especializada; gerencia os meios (máquinas, processos etc.) de produção e a produção mesma; fixa o “valor de troca” e o “valor de uso” das mercadorias e sua durabilidade; decide sobre a divisão e o tempo de trabalho, bem como sobre o valor dos salários, etc.

Toda essa problemática ressurge, ainda que não tenha sido tematizada no contexto da pandemia do Coronavírus, fazendo emergir a problemática vida do Capital *versus* vida do Trabalhador. E o ponto da discórdia é sobre a essencialidade do trabalho. De um lado, o trabalho é necessário como meio de desenvolvimento da vida humano-social; por outro lado, o trabalho é expropriado de quem o realiza para, então, servir como base da existência do Capital. Esse conflito é desigual porque o Capital detém o poder de determinar que o trabalho seja, por um lado, a fonte da riqueza da burguesia e, por outro lado, gere a pobreza dos trabalhadores. Assim sendo, não há espaços para o trabalho como atividade formativa das condições da vida humana — da igualdade social, da liberdade humana, etc. —, mas apenas do trabalho como labor depreciador dessas condições.

¹¹ Sobre o tema da exclusão, segundo o pensamento de Marx, sugiro a leitura de Oliveira, 2002.

¹² “A ordem social [advinda] do capital é estruturada de um modo profundamente iníquo e não poderia em absoluto funcionar de outra forma. Por sua própria natureza, o capital deve sempre reter para si todo o poder significativo de decisão, desde as menores células constitutivas do sistema até os mais altos níveis de controle societário geral” (MÉSZÁROS, 2007, p 232).

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

Enfim, à burguesia interessa conciliar Trabalho e Capital. E a regra por eles estabelecida prescreve que se continue a explorar o trabalho alheio, mas sem matar os trabalhadores. E essa condição, os olhos dos capitalistas, ironicamente, é um avanço porque significa superar a etapa selvagem do capitalismo.

b) O Capital é dependente: não há riquezas e tampouco trabalho sem trabalhadores

Observamos, sob a ótica marxista, que, durante o auge da pandemia, a riqueza do capitalista apareceu como de fato é: como um fruto do trabalho explorado e mortificante. Isto significa que o conflito Trabalho versus Capital não será pacificado pelo fato de a vida deste matar as condições da vida humano-social dos trabalhadores. Os capitalistas, aqueles que personificam o Capital, (banqueiros, empresários, industriais, rentistas, etc.) não podem prescindir do trabalho dos seus empregados. A condição para que poucos sejam ricos é que muitos sejam pobres; o trabalho destes alimenta o deleite daqueles. O sucesso do Capital depende, pois, de os trabalhadores efetivamente utilizarem suas energias espirituais e físicas em favor dos objetivos egoístas dos proprietários privados dos meios de produção. O Capital é dependente das forças de trabalho; este é *conditio sine qua non* para a efetividade da lógica/poderes do Capital como princípio, universal e necessário, da vida em sociedade.

Apesar de ser um produto do Trabalho o Capital é intolerante, o que o induz a ser um ditador. “O Capital [...] não tolera absolutamente nada acima de si” (MÉSZÁROS p. 2011, 124). Para ele, o trabalho deve existir para cumprir, primeiramente, a condição de sustentáculo do Capital. Assim, na sociedade gerida pela lógica e poderes do Capital, a condição do “Homem como o *ser social*” (MARX, 2004, p. 107), como “animal político” (Aristóteles), é subordinada ao Capital porque este **necessita** ter o pleno controle do Ser sociopolítico. A longevidade do Capital depende do fato de Ele limitar as condições humano-sociais. Por essa razão, o Capital precisa aliciar e subjugar os trabalhadores de tal modo e proporção que a estes reste somente a opção de “trabalhar” em prol do interesse capitalista. Por essas vias, a concretude do Capital gera condições e circunstâncias antissociais.

O Capital, todavia, busca escamotear sua dependência do trabalho. Faz isso buscando aparecer como produtor do trabalho, e não o contrário. Nesta direção, Ele se apresenta como lei da História, como um ente que possui “mãos invisíveis”, como Deus na Terra, como lei da Natureza. Por esses caminhos, o Capital, amparado por seu poderes (incluindo as mídias, o dinheiro, o Estado) busca se realizar como fonte única da socialidade; e tenta se caracterizar como poder *perene*, absoluto e antidualético, não contraditórios e imutável.

c) Os efeitos da pandemia do Coronavírus afetam a economia; e isto abala a vida do Capital

Os efeitos da pandemia do COVID-19 comprometeram fortemente a saúde do trabalhador, e isso desacelerou a economia capitalista. Os órgãos de imprensa em geral divulgaram dados sobre a queda abrupta da produção industrial e comercial, o crescimento das taxas de desemprego e do trabalho informal e precarizado, o aumento do número de empresas que entraram no “vermelho”, etc. Os especialistas da área econômica e agentes internacionais (FMI, Banco

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

Mundial, Organização Mundial do Comércio) projetaram recessão na economia global. Diante desses fatos, bem como do quantitativo crescente de mortos e enfermos pela COVID-19, pode-se dizer que o Capital, sim, sofreu fortes abalos.

As mazelas causadas pelo Coronavírus afetaram, sobretudo, o funcionamento pleno dos poderes e, portanto, dos objetivos do Capital. O vírus, ao atacar a saúde do trabalhador, adoeceu a economia capitalista. Esta situação obrigou o Capital a enfrentar a crise do COVID-19. Nesta direção, a burguesia recorreu ao seu poder público jurídico-legislativo-executivo: o Estado. E deste exigiu ações e verbas públicas para: abastecer caixas de bancos; emprestar dinheiro para as médias, pequenas e micro empresas; distribuição de auxílio pecuniário para pessoas que ficaram sem renda por não poderem trabalhar durante a crise. E finalmente: recursos para órgãos que cuidam da saúde pública para a montagem de estruturas para combater o vírus e tratar doentes. Decerto que todas essas medidas visavam minimizar os efeitos do não trabalho ou do trabalho parcial durante a pandemia. O fato é que, mesmo a contragosto, o Capital admitiu que a pandemia do Coronavírus representou uma ameaça aos trabalhadores e, por conseguinte, à vida do Capital.

d) O Estado deve ser macro para salvar o Capital: um adendo à tese neoliberal do Estado mínimo

O Estado tem sido convertido, historicamente, em instrumento de poder do Capital. Já a Revolução francesa (1789) tinha como uma das metas conquistar o comando do Estado para fortalecer o poder econômico-político da classe social burguesia. Esse propósito se manteve forte por todo o século XIX, na Europa. No Brasil, aqueles que estiveram no comando dos poderes (legislativo, executivo e judiciário) do Estado (membros da corte, marechais, coronéis do “café-com-leite”, generais, e civis pós 1985) dispuseram tais poderes para estruturar e potencializar os interesses do Capital. Essas práticas continuaram acontecendo durante a pandemia: em defesa do Capital o Estado foi forçado a agir como “pronto-socorro”: auxiliando financeiramente capitalistas e trabalhadores. Essas atitudes modificaram o teor da tese (neo)liberal clássica de que o Estado deve ser mínimo.

Em tempos de “normalidades”, o Estado é o poder do Capital que regula o mundo do trabalho, aprova leis que beneficiam (ao subsidiar) empresas e negócios, assina acordos comerciais, etc. Em tempos de crise, caso da pandemia do Coronavírus, o Estado deu mais uma prova do quão funciona como pronto socorro do Capital. Ele agiu assim “**depressão de 1929**” e na recente crise da “**bolha imobiliária**” nos EUA, em 2008. Nestes dois casos, o capitalismo se revelou dependente da intervenção do Estado, ferindo de morte a liberdade (comercial) que os liberais tanto proclamam. Depois de 2008, os liberais mais livres dos dogmas do liberalismo incluíram, ainda que implicitamente, um adendo à tese do Estado mínimo, a saber: a ideia de que, em situações de graves crises econômicas, o Estado deve agir como hospital do Deus-Mercado, das grandes empresas, do agronegócio, dos bancos etc. A consequência? Não há capitalismo sem a salvaguarda do Estado e seus poderes.

Essa tese foi uma vez mais comprovada em 2020, quando o Estado foi chamado a cumprir o papel de pronto-socorro do Capital, mas agora em escala mundial. A crise causada pelo Coronavírus desacelerou a produção capitalista, o comércio, o consumo. Este fato obrigou os capitalistas neoliberais a esquecerem que defendiam o Estado mínimo não-intervencionista, e passaram a exigir o Estado macro. Macro, contudo, para prestar socorro financeiro aos bancos, rentistas, empresários, donos de igrejas etc. Então, o Estado pôs seu aparato executivo, jurídico, legislativo, de saúde pública, de pesquisas etc., para intervir, afim de minorar os efeitos da

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

pandemia, evitar o caos e o escancaramento das desigualdades sociais. E dessa forma resguardar a vitalidade do Capital.

Em suma: a tese de que o Estado deve ter estruturas mínimas permanece válida. Mas, agora, com um adendo mais perverso: o Estado deve ser mínimo para trabalhadores, desempregados, mães de famílias, moradores de rua; e, nas palavras e atos do ministro da economia no Brasil, Paulo Guedes, mínimo para os pobres, micro e pequenas empresas.

e) Reglobalização e desglobalização

Para sanar ou minimizar parte dos efeitos danosos causados pelos efeitos da crise da pandemia do Coronavírus, um provável caminho poderá ser experimentar novos processos econômicos de reglobalização e/ou de desglobalização.

Os abalos e fissuras causadas pelos efeitos econômicos da pandemia nas estruturas do modo de produção capitalista aparecem sob a forma de recessão econômica, retração das atividades industriais e comerciais, mas também de debilidades no atual modelo de globalização da economia. Essa última talvez devesse ser uma das principais preocupações dos capitalistas pós momento crônico da-pandemia. De fato, os processos da chamada globalização tornaram a China uma espécie de mini globo. Por motivos diversos, milhares de produtos passaram a ser fabricados em grande escala no gigante econômico asiático. E este fato tem sido o caminho para a China a se tornar, no futuro breve, o maior centro do poder econômico capitalista. Mas essa imensa acumulação de poder industrial e comercial da China evidencia um problema no modelo de globalização da economia.

Durante a pandemia da COVID-19 os países sentiram que têm uma grande dependência do **capitalismo estatal** chinês. Máscaras, aparelhos respiratórios, luvas, etc., todos esses produtos tem a China como a maior produtora. A China foi se constituindo, e foi constituída, como polo industrial do mundo capitalista no século XXI. Globalização virou sinônimo de produzir, importar ou exportar pela e para a China. Os estadunidenses, em especial, estão profundamente incomodados com esse poderio e deverão desencadear um processo que, podemos nomear, aqui, de **reglobalização** e, em alguns casos, de **desglobalização**.

Os EUA, para frear o avanço da economia chinesa, talvez julgue necessário que diversos processos de produção capitalista sejam desconcentrados da China. Isto requer a criação de novos processos de globalizar, quer dizer, uma reglobalização. E talvez haverá casos em que a nacionalização de patentes e da produção será o caminho implementado. Enfim, a verdade é que desconfiança na globalização é um visível abalo nas atuais paredes de sustentação do modo de produção capitalista. Em todo caso, é certo que os ideólogos e estrategistas da lógica e poderes do Capital atuarão para colocar no lugar da globalização uma estratégia sistêmica, em consonância com o caos administrável pelo Capital.

f) Novas formas de exploração do Trabalho

Uma notável mudança no modo de funcionamento do Capital diz respeito às mudanças no mundo capitalista do trabalho. As dificuldades que a pandemia impôs ao Capital, adoecendo e causando muitas mortes, o que impediu que os trabalhadores estivessem aptos para serem

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

explorados em quaisquer circunstâncias, incomodou os capitalistas. Por isso mesmo, ainda durante a pandemia, os agentes do capitalismo elaboraram formas alternativas de trabalho que pudessem minimizar o “fique em casa”, o não-trabalho. Em verdade, muitas dessas mudanças já estavam em curso, e doravante terão sua aplicação acelerada. O denominado trabalho remoto, o home office, o teletrabalho, o trabalho online, as atividades de delivery, reuniões online com equipes de trabalho, dentre outras, certamente cresceram de modo exponencial. E mais do que isso: proporcionaram, em muitos casos, mais lucros na medida em que diminuíram os custos das empresas. Enfim: para os novos tempos, novas formas de exploração do trabalho.

g) A Natureza, quando atacada, defende-se; e, doravante, talvez de modo trágico

Sobre a relação Trabalho/Natureza, Marx (1990, p. 54) diz: “o trabalho é uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, uma eterna necessidade natural para mediar a troca material entre o homem e a Natureza e, portanto, a vida humana”.

O trabalho é um processo entre homem e Natureza, um processo em que o homem medeia, regula e controla a sua troca material com a Natureza através da sua própria ação. [...]. Ele põe em movimento as forças da Natureza que pertencem à sua corporalidade — braços e pernas, cabeça e mão — para se apropriar da matéria da Natureza numa forma utilizável para sua própria vida. Ao atuar, por este movimento, sobre a Natureza fora dele e ao transformá-la transforma simultaneamente a sua própria natureza [existência]. Desenvolve as potências nela adormecidas e submete o jogo das suas forças ao seu próprio domínio (MARX, 1990, p. 205-206).

“O trabalho”, garante Marx, “media” a “relação do Homem com a Natureza”, com a perspectiva final de que esta possa ser dominada por aquele. Para agirem sobre a Natureza, para dominá-la, os homens “põem em movimento” “suas forças corporais”: “braços, pernas, cabeça, mãos”. Estas “forças” permitem, em grande medida, que os homens “transformem a Natureza” do modo que lhes convém. Esta relação, porém, na medida em que é regada pela lógica e poderes do Capital faz com que o trabalho, quer dizer, a atividade do Homem sobre a Natureza, converta-se em ação predatória, deletéria, destrutiva. O Capital promove a exploração e degradação do meio ambiente, tendo em vista o lucro, o acúmulo de riquezas.

O reaparecimento do Coronavírus, o surgimento de pandemias e outros males estariam associado aos desequilíbrios causados nos reinos animal, mineral e vegetal? Se a resposta futura a essa pergunta for “sim”, então a verdadeira causa das circunstâncias genéticas do COVID-19 seria a contínua e densa destruição, pelo capitalismo, das condições da vida humana na Terra. Parece-nos razoável pensar que o poder destrutivo do Capital é o gene do vírus da pandemia, assim como é de muitas desigualdades sociais e pobreza econômica.

h) Retorno à “normalidade” ou o nascimento do “novo normal”

A dita “anormalidade” provocada pelos efeitos do Coronavírus sobre o Capital é a vigência do não-trabalho e do trabalho parcial. A exigência emitida pelos governos, órgãos e especialistas em saúde, sob a forma do slogan “fique em casa”, impediu as condições de realização do trabalho,

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

sobretudo na indústria e no comércio de bens e serviços. Angustiado com essa situação, o Capital buscou o auxílio de seus poderes, de seus ideólogos e agentes, para conseguir o retorno à normalidade. E o que isto significa? Para os capitalistas, isso quer dizer restabelecer as plenas condições da exploração do trabalho, em consonância com a lógica e os poderes do Capital. Significa fazer valer, novamente e em sua plenitude, o *modus operandi* do Capital: o exercício do necropoder. Ora, em uma ordem social e econômica dirigida pelo Capital, este é o fator determinante do *modus vivendi* dos homens: é o poder que faz com que haja muitas riquezas, para poucos, e exista muitas misérias para muitos. A normalidade, para a qual muitos anseiam voltar urgentemente, é fonte de pandemização das relações sociais, da degradação da Natureza, da exploração econômica dos homens pelos homens. Enfim, para a suspeita de que os impulsos para voltarmos ao que era são mais fortes do que o ânimo para aproveitarmos as circunstâncias para nos contrapormos à perversa lógica e poderes do Capital.

Enfim, elencamos elementos fáticos e prováveis que ilustram que a pandemia do COVID-19 provocou abalos e fissuras no modo produção capitalista. Se esses abalos e fissuras serão suficientes para alterar a condição do Capital de seguir funcionando como lógica da vida em sociedade, isto saberemos somente com o desenvolvimento da história.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Subsidiados pelo pensamento dialético de Karl Marx, apresentamos, na forma de Ensaio, um texto que versa sobre os significados da crise do Coronavírus para a lógica do Capital. Em especial, buscamos responder se os abalos e fissuras, reais e possíveis, causadas pela pandemia do COVID-19 serão capazes de causarem danos nas estruturas da lógica e dos poderes do Capital, a ponto de comprometer sua existência como lógica da vida social. Entendemos que devemos responder negativamente a essa problemática. Acreditamos que os problemas econômicos gerados pela pandemia, ao impedir o trabalho, por exemplo, não demoverão o Capital da condição de lógica da vida em sociedade e, portanto, gestor das relações econômicas, políticas, educacionais, etc. A pandemia do Coronavírus, em que pese ter acendido sinais de alerta nos capitalistas, parece já um evento superado pela lógica e poderes do Capital.

A longevidade do Capital depende de Ele conseguir continuar sendo vivenciado como fundamento da vida em sociedade. Tendo em vista essa meta, seus defensores e agentes diligenciam para que o Capital exerça pleno comando sobre a realidade em geral; ou seja: atue como fonte de determinação dos rumos da Natureza e do mundo dos homens. Para obter êxito nesse empreendimento, a lógica do Capital precisa executar duas tarefas imprescindíveis: 1) converter-se, por meio de seus aparelhos (poderes do Estado, escola, etc.) e agentes (FMI, BM, mídia burguesa etc.) em mecanismo organizacional das relações entre os homens que vivem em sociedade; 2) apoderar-se das forças de trabalho dos homens para acionar e operar as engrenagens do modo de produção capitalista.

Ocorreu que estas duas condições sofreram abalos e/ou fissuras por causa dos impactos econômicos decorrentes da crise econômica causada pelo Coronavírus. De fato, a pandemia forçou capitalistas a aceitarem o não-trabalho, o trabalho parcial; a ficarem na condição de não poderem explorar o trabalho. Ora, se isto persistisse, a lógica e poder do Capital tenderiam a enfraquecer. Mas essa situação não perdurou. E voltamos à normalidade, isto é, à condição de outrora em que o Capital atuava livremente como poder de governo sobre o trabalho, sem ser repreendido. O Coronavírus confrontou o Capital. Entretanto, esse enfrentamento, todavia, está aquém de se configurar como ataque capaz de abalar gravemente as estruturas do Capital como lógica e poder onímodo da vida social.

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista

DIAS, Antonio

Apesar de sua natureza deletéria, o Capital tem conseguido, ao longo dos tempos, metamorfosear-se e, assim, superar as crises que o atinge. Por isso, entendemos ser correto afirmar que a mundialização do Coronavírus não terá como consequência a pandemonização do que está globalizado como lógica/poder do Capital. Isto significa dizer que a produção e organização da vida em sociedade, em seus vários aspectos (políticos, culturais educacionais, e sobretudo econômicos) continuarão sendo realizadas: a) com base em fundamentos/princípios da lógica do Capital; b) por meio dos poderes que o Capital mobiliza em seu favor. Tudo indica que teremos tudo outra vez: tanto a volta à dita “normalidade” quanto o advento de um “novo normal”, em quaisquer desses casos o que prevalecerá será a defesa do domínio hegemônico da lógica e dos poderes do Capital visando preservar e potencializar as condições de exploração econômica, de opressão política e alienação intelectual e moral dos trabalhadores.

Essa nossa conclusão, contudo, não nos autoriza a negar a validade da tese de Marx de que o movimento do real é um processo material-dialético, isto é, recheado e impulsionado por contradições (BARATA-MOURA, 2012). As contradições que atacam o Capital, numa perspectiva conjuntural e histórica, caso não eliminadas, podem, sim, levar a uma situação de colapso da lógica do Capital. O futuro nos dirá.

REFERÊNCIAS

BARATA-MOURA, José. **Totalidade e Contradição: acerca da Dialética**. 2 ed. rev. e aum. Lisboa: Edições Avante, 2012.

DIAS, Antonio. **A “educação para todos” como perspectiva de superação do capital como lógica social: análise com base no pensamento dialético de Marx**. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Pelotas: 2016, 274 f.

CHAGAS, Eduardo. **A comunidade ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx**. Ijuí: Editora UNIÚÍ, 1998.

FLICKINGER, Hans-George. **Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social**. Porto Alegre: L&PM: CNPQ, 1986.

MARX, Karl. “Trabalho assalariado e Capital”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas: em três tomos** (v. 1). Tradução: José Barata-Moura e Álvaro Pina. Lisboa: Edições Avante: Moscou: Edições Progresso, 1982.

MARX, Karl. “Para a Crítica da Economia Política – Prefácio”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas: em três tomos** (v. 1). Tradução: Álvaro Pina. Lisboa: Edições Avante: Moscou: Edições Progresso, 1982b.

MARX, Karl. **Capítulo VI inédito de O Capital: resultados dos processos de produção imediata**. São Paulo: Moraes, 1985.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política** (Livro primeiro: o processo de produção do Capital, tomo I). Tradução José Barata-Moura *et. al.* Lisboa: Edições Avante: Moscou: Progresso Editorial, 1990.

Impactos da Pandemia COVID-19 sobre o mundo (capitalista) do trabalho: um olhar marxista
DIAS, Antonio

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política** (Livro primeiro: o processo de produção do Capital, tomo II). Tradução José Barata-Moura *et. al.* Lisboa: Edições Avante, 1992.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857: esboço da crítica da economia política**. Tradução Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **O Desafio e fardo do tempo histórico**. Tradução Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. **Para além do Capital: rumo a uma teoria da transição**. Tradução Paulo C. Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

OLIVEIRA, Avelino da R. **Marx e a exclusão**. Pelotas: Seiva, 2004.

**DOMENICO LOSURDO E O PENSAMENTO CRÍTICO
CONTEMPORÂNEO**

[DOMENICO LOSURDO AND CONTEMPORARY CRITICAL THINKING]

Francisco Pereira de Sousa

sousafranciscopereira@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-8865-1732>

*Docente do PPG-FIL/UFAL. Coordenador do GT Ética e Cidadania da ANPOF. E-mail alternativo:
francisco.sousa@ichca.ufal.br*

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5490](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5490)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 83-106
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.5490](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5490)
Dossiê Ética e Cidadania



Resumo: O pensamento de Domenico Losurdo é de uma contribuição imensa na compreensão geopolítica e geoeconômica mundial atual: além de fornecer importantes instrumentos conceituais de crítica à realidade contemporânea, estabelece uma nova perspectiva de interpretação para o combate à opressão capitalista, imperialista e neocolonialista exercida pelas grandes potências em relação ao sul global.

Palavras-chave: Colonialismo. Imperialismo. Socialismo de mercado chinês. Esquerda ocidental.

Abstract: Domenico Losurdo's thinking is of immense contribution to the current global geopolitical and geoeconomic understanding: in addition to providing important conceptual tools for criticizing contemporary reality, it establishes a new perspective of interpretation for the fight against capitalist, imperialist and neocolonialist oppression exercised by the great powers in relation to the global south.

Keywords: Colonialism. Imperialism. Chinese Market Socialism. Western Left.

INTRODUÇÃO

Nos últimos tempos têm surgido uma série de teóricos críticos que se propõem a interpretar o tempo presente. Poderíamos dizer que esta tem sido uma tarefa da filosofia contemporânea desde Hegel, que compreende no prefácio da sua *Filosofia do Direito* ou *Filosofia do Espírito Objetivo* que a tarefa da filosofia é a de elevar a realidade à forma do conceito. Todas as quatro gerações da Teoria Crítica também se propõem a compreender criticamente a realidade humana tanto de um ponto de vista subjetivo (subjetividade) como objetivo (sociedade). Teóricos críticos norte-americanos como Amy Allen ou canadense como Melissa Williams se propuseram ou a descolonizar a Teoria Crítica ou a desparoquializar a Teoria Política, apesar da sua distância da forma de vida e do lugar de fala dos colonizados e oprimidos. O sul do planeta tem tentado produzir uma filosofia que seja também a expressão do seu contexto, seja na forma de uma filosofia latino-americana, filosofia africana ou filosofia asiática. Todos estes modos de pensar a realidade humana são referências importantes para interpretar e dar um sentido novo à realidade que se manifesta.

Em meio a tantas escolas críticas ou diferentes modos de interpretação, talvez se pense que o marxismo já é considerado uma teoria ultrapassada, que não possui mais tanta relevância como em fins do século XIX e início do século XX, ou que não nos serve mais por ser um tipo de pensamento eurocêntrico. Nada disso, como irá nos mostrar o filósofo italiano Domenico Losurdo, o marxismo é uma ferramenta importante e apropriada para pensar a nossa realidade e para, na sua singularidade remetê-la à universalidade, aos grandes problemas e questões do nosso tempo. É claro, que mesmo dentro do próprio marxismo há divergentes interpretações sobre quais seriam os conceitos mais apropriados e sobre a própria leitura da história desse movimento. Domenico Losurdo é um desses expoentes que diverge em relação à toda uma tradição de pensamento crítico já consolidada.

Procuramos mostrar aqui, que a obra do filósofo italiano, Domenico Losurdo, é de grande importância para a compreensão do momento histórico em que estamos vivendo. Ele se contrapõe à visão da classe dominante de que o liberalismo é uma ideologia política que, desde a sua formulação, serviu para garantir os direitos individuais e a democracia, fazendo uma contra-história do liberalismo onde se destaca, principalmente, a referência ao racismo opressor que proporcionou a escravidão e extermínio dos povos originários. A sua obra foca a questão colonial como uma questão fundamental para a compreensão da modernidade e que, normalmente, é desconsiderada por aqueles teóricos do liberalismo que formulam a tosca ideia de um capitalismo democrático e civilizado que proporciona direitos individuais a todos, em detrimento da realidade da periferia do sistema. A questão colonial também se faz presente na sua releitura da história do movimento comunista e na sua reconstrução do marxismo. Nessa sua reconstrução, não eurocêntrica, Losurdo destaca a questão colonial, e nacional, como centro da estratégia revolucionária; e procura combater os mitos que objetivam demonizar a história e identidade comunista.

Vários teóricos das ciências humanas têm pensado o momento presente; mas, há uma grande carência no seio da própria filosofia de pensadores que façam o mesmo. Losurdo talvez seja uma exceção; talvez, ele seja o filósofo mais lúcido e apropriado para pensar a realidade geopolítica e geoeconômica do nosso tempo. É uma pena que se foi tão cedo. Vivemos em uma época de grandes mudanças. Após a Segunda Guerra, passamos por um momento de bipolaridade na disputa pela hegemonia mundial, em que dois blocos mundiais se formaram: um comunista e o outro liberal. Com a derrota do bloco socialista, tivemos um breve momento de domínio unipolar estadunidense. E, atualmente, estamos vendo ressurgir antigos poderes: a Rússia e, especialmente,

a China que, como veremos sempre foi uma grande potência regional dentro do seu contexto geopolítico, até que os poderes colonialistas e imperialistas ocidentais a crucificaram e a esquartejaram. Com a sua ascensão, talvez acabe um capítulo da história que nunca deveria ter sido escrito: o da hegemonia unipolar e planetária do homem branco, racista, colonizador e imperialista.

1 DA UTOPIA À CIÊNCIA: A IMPORTÂNCIA DO CONCEITO HEGELIANO DE *AUFHEBUNG*¹

Domenico Losurdo em uma palestra proferida na Universidade de Urbino, Itália, em 06/12/2017, denominada **L'idea di socialismo: ritornare all'utopia o completare il percorso che conduce da l'utopia a scienza**, procura fazer uma releitura e reconstrução do movimento comunista. Segundo ele, é a partir da Primeira Guerra Mundial que se difunde no Ocidente um marxismo de tipo messiânico; messiânico porque procura levar em conta um “Outro Absoluto”, como afirma Merleau Ponty, em respeito ao existente: em geral, o marxismo ocidental teve esta postura. Como afirma Losurdo (2017), em 1940, em suas *Teses Sobre a Filosofia da História* Walter Benjamin, na tese 18, afirma um tempo messiânico da tradição hebraica; o jovem Lukács também fala do seu tempo como a “época da completa pecaminosidade”: Lukács também fala do Estado como “a tuberculose organizada”. Mas, tanto a forma do jovem Lukács conceber o tempo e o Estado quanto a utopia benjaminiana, segundo Losurdo, podem ser questionados a partir de fatos históricos.

Na rebelião dos Taiping, na China, a revolta mais sangrenta da história mundial, em que morreram mais pessoas do que na Primeira Guerra Mundial, o líder da revolta também adota uma visão messiânica ao se pôr como irmão de Jesus Cristo. Era o período da “China crucificada” por todas as grandes nações imperialistas e colonialistas. Mas, diferentemente dessa forma ocidental de compreensão da história a partir da categoria de “Transcendência”, como faz Walter Benjamin, o marxismo oriental se atrela a uma visão mais propriamente dialética: para Losurdo (2017), a categoria hegeliana da “*Aufhebung*”, que não é própria da tradição religiosa, como a de Transcendência, é mais apropriada para uma releitura do movimento comunista e para uma reconstrução do marxismo.

Conforme Losurdo (2017), ao analisarem a revolta dos Taiping, os comunistas chineses chegaram a um balanço totalmente contraposto ao de Walter Benjamin, devido ao seu pragmatismo cultural: a análise maoísta foi capaz de detectar que o trágico êxito dessa revolta demonstra que não se pode confiar em um viés messiânico. Em 1940, nove anos antes da tomada do poder na China, Mao publica um texto denominado *Sobre a Nova Democracia*, que está para ser implantada pelo partido comunista chinês. Para ele, aquela que está em curso na China é uma revolução de uma “Nova Democracia”: pelo seu caráter social, sua primeira fase é buscar o desenvolvimento do capitalismo, já que a China se encontrava atrasada em relação aos países capitalistas, imperialistas e colonistas ocidentais; a China deveria, primeiro, chegar ao mesmo nível de desenvolvimento desses países. Uma revolução de tipo novo, uma nova democracia, dirigida pelo proletariado e pelos camponeses que lutam contra o imperialismo japonês, e não aquela de tipo antigo, dirigida pela burguesia. Esta revolução, segundo Mao, serve para abrir espaço para o desenvolvimento do capitalismo, como também, para abrir a estrada mais larga para o desenvolvimento do socialismo. Para Mao, a Revolução Socialista deve, portanto, passar por várias etapas até que se implante o

¹ Sobre esse conceito cf. nota 3.

Socialismo. Mas, no momento posterior à tomada do poder, fase de implantação da “Nova Democracia”, o partido deveria preocupar-se, primeiramente, com o desenvolvimento das forças produtivas.

Para Losurdo (2017), portanto, não há uma contraposição ou antítese entre o pensamento de Mao e Deng Xiaoping, como alguns intelectuais costumam afirmar. Tanto Mao quanto Deng sabiam que para implantar o socialismo em um país atrasado e semicolonial era preciso, primeiramente, desenvolver as forças produtivas, elevando seu nível de riqueza ao mesmo nível dos países desenvolvidos. Não se pode socializar a miséria, apenas a riqueza. Após a morte de Mao, e suas tentativas frustradas de pôr em curso tal desenvolvimento, com suas políticas do “Grande Salto Para Frente”, como também com a Revolução Cultural, Deng Xiaoping procurou retomar a política de desenvolvimento das forças produtivas. O partido sempre soube que a via que leva ao socialismo é demorada, chegando até a estabelecer prazos. Mas, a China pós-revolucionária sempre se considerou marxista-leninista. E, mesmo diante da pressão internacional das sociedades colonialistas e imperialistas ocidentais, tem tomado medidas no sentido de eliminação da miséria (mais de 800 milhões de chineses) e de desenvolvimento capitalista para, segundo as expectativas do partido, a partir de 2050 passar para uma nova fase do seu desenvolvimento. O objetivo da Revolução na China, que para Losurdo continua em curso, é com o desenvolvimento das forças produtivas, levadas avante pelo próprio partido comunista, é o de construir uma sociedade pós-capitalista.

Como constata Losurdo (2017), enquanto em Marx e Engels, como também em Lenin, o socialismo é definido como uma sociedade de transição, o socialismo é a transição do capitalismo ao comunismo, portanto, uma ordem social em que se contém tanto elementos do capitalismo como do comunismo; em Mao constatamos a construção de “uma teoria da transição na transição”. A primeira etapa do socialismo, para Mao, é a da construção de uma “nova democracia”, quando ocorre o desenvolvimento poderoso das forças produtivas, mas, onde o desenvolvimento do capitalismo é direcionado e neutralizado pela ditadura da classe revolucionária em conjunto com o poder exercido pelo partido comunista. Nessa teoria, o desenvolvimento posterior do comunismo segue uma via muito mais ampla de desenvolvimento, apenas quando já tiver ocorrido um desenvolvimento das forças produtivas e elevação da qualidade de vida da população.

Para Losurdo (2017), esse é um texto importante; e, para compreender a sua importância é preciso analisar a experiência histórica da sociedade pós-capitalista na China, tendo presente duas datas fundamentais. Mais comumente se parte de 1949, da fundação China contemporânea, da República Popular Chinesa. Mas, muito antes de 49 já temos, a partir dos anos 20, regiões chinesas, maiores que a Itália, administradas pela gestão da economia e da política do partido comunista chinês. Desse modo, no curso de seu inteiro desenvolvimento, a Revolução Cultural e a política do Grande Salto para Frente são apenas uma pequena pausa, interrupção ou distração momentâneas em um percurso que já dura um século. Um século de administração competente do partido comunista chinês, que direciona politicamente a economia, possibilitando o desenvolvimento do poder econômico burguês, mas, direcionado politicamente pelo partido comunista². Sendo assim, afirma Losurdo, não há uma antítese entre a política exercida por Mao e, posteriormente, por Deng Xiaoping: trata-se da mesma política, exercida pelo mesmo partido.

Para Losurdo (2017), portanto, a categoria ou conceito que permite pensar a passagem a uma sociedade pós-capitalista é a categoria hegeliana de *Aufhebung*, e não a de *Transcendência*, categoria religiosa utilizada pelo “marxismo ocidental”. Não se elimina o estágio anterior de

² Essa é uma distinção importante no maoísmo, entre exercício do poder político e exercício do poder econômico: a burguesia não pode exercer o poder político, apenas o econômico, para que os seus interesses de classe não se tornem os interesses universais.

desenvolvimento histórico ao socialismo (o capitalismo), produzindo um coletivismo da miséria e do sofrimento, como o comunismo dos primeiros cristãos; isso não é comunismo no sentido marxiano do termo: o comunismo pressupõe desenvolvimento e riqueza. A riqueza, para Marx, não é sinônimo de pecado, como entenderam alguns supostos comunistas. A superação do “reino da necessidade” em “reino da liberdade”, a negação do capitalismo, é uma superação no sentido hegeliano,³ tal como empregados por Marx, Lenin e Gramsci, e não no sentido religioso, como empregado pelo “marxismo ocidental”.

É preciso, portanto, fazer uma distinção entre o “marxismo messiânico” e o marxismo, tal como entendido por Losurdo, que compreende o socialismo como resultante de um processo histórico concreto e que interpreta esse processo no sentido de uma *Aufhebung*. Segundo Losurdo (2017), sua visão está de acordo com aquela de Lenin e Gramsci: de que a edificação de uma sociedade pós-capitalista implica a assimilação de duas importantes revoluções, a Revolução Industrial e a revolução política apresentada pela Revolução Francesa; a revolução industrial demonstrou que a miséria e escassez de recursos não é um destino inelutável que o homem deve se apegar passivamente, ela foi capaz de mostrar um tipo de desenvolvimento até então impensado; a revolução francesa demonstrou que as relações políticas e sociais internas a uma sociedade não são imodificáveis e podem ser, portanto, transformadas. Uma terceira revolução ou contribuição histórica percebida e afirmada por Lênin, como afirma Losurdo (2017), é a contribuição da Filosofia de Hegel: para Lênin, como enfatiza Losurdo, a filosofia e dialética hegeliana é uma grandiosa reflexão sobre estas duas revoluções, a revolução industrial e a revolução política francesa.

Um certo “populismo de esquerda”, afirma Losurdo (2017), procura renunciar à Revolução Industrial e o desenvolvimento das forças produtivas, apegando-se a um socialismo utópico. Para Losurdo (2017), a passagem do socialismo à ciência é uma passagem fatigosa, é um percurso que apenas se iniciou, mas, não foi completado ainda. Para completar esse percurso, nós teríamos, então, que esperar pela extinção do Estado, já que o Estado é um instrumento dominante de opressão e repressão? Juntamente a essa ideia, afirma Losurdo (2017), a ideia de superar a sociedade mercantil é uma ideia utópica: embora a utopia tenha um papel importante na teoria marxista, como o primeiro momento do processo de aprendizagem que se impõe, ela não deve ser entendida de forma tão ingênua e errada.

2 A ESQUERDA OCIDENTAL E O SOCIALISMO DE MERCADO CHINÊS⁴

Passemos, mais especificamente, às considerações losurdianas sobre a China e à forma como a esquerda ocidental a concebem. Sua posição sobre a China ou sobre o denominado “socialismo de mercado chinês” é minoritária dentro do movimento comunista, mas, ele a defende com bastante convicção. Nós nos propusemos aqui a tratar a respeito desta questão especificamente, e da sua importância para o momento histórico que estamos vivendo. Mas, é

³ *Aufhebung*, no sentido hegeliano, significa ao mesmo tempo tanto negação, como superação e conservação. Nesse caso aqui, nega-se o capitalismo, mas, apenas como sistema de exploração, e, portanto, ele é superado, apenas nesses termos, enquanto um sistema injusto e de exploração, mas, este sistema é conservado, enquanto um novo modo de produção da riqueza, agora coletiva.

⁴ Assim como Losurdo, muitos intelectuais, inclusive no Brasil, como Elias Jabbour e Jones Manoel, afirmam que o modo de produção chinês é o de um “socialismo de mercado”, em contraposição a outros que afirmam ser um “capitalismo de Estado”, ou a suposição de neoliberalismo chinês (David Harvey).

mister fazer uma pequena digressão para não esquecermos d’algumas recomendações feitas por Enrique Dussel sobre a questão, e que acho oportunas tratá-las aqui, nesse momento, para desfazermos alguns mal-entendidos e darmos a importância devida ao assunto. Para Dussel, em seu texto **China (1421-1800)**, é mister desconstruir a pretensão eurocêntrica, de tipo hegel-weberiana, que aponta para uma superioridade da cultura Europeia em relação às demais culturas mundiais, desde finais do século XV. Como bem salienta Dussel (2004), basta observar a história da China para desfazer esse mal-entendido. A história acadêmica eurocêntrica faz questão de ocultar o fato de que a cultura europeia era menos desenvolvida que a chinesa até os finais do século XVIII.

Como mostra Dussel (2004), a modernidade chinesa foi bem anterior à europeia: foram eles, os chineses, os primeiros a cartografarem todo o planeta, desde 1422. Como enfatiza Dussel (2004), para compreendermos melhor o momento presente é mister desconstruirmos esse tipo de “fabricação teórico-interpretativa” da histórica mundial produzida pelos teóricos da Ilustração europeia. Segundo ele, a hegemonia europeia tem apenas 200 anos, e não 500 anos, como passaram a repetir as elites neocoloniais na Europa e nas suas periferias: é somente a partir da segunda metade do século XVIII, com a Revolução Industrial, que a Europa consegue se impor militarmente a todos os recantos da terra. O racismo, o colonialismo e o imperialismo europeu passam, desde então, a dominar o mundo, atrelados ao domínio e exploração tentacular do sistema capitalista.

2.1 A postura da esquerda ocidental após a derrota do “campo socialista”

A esquerda ocidental, na visão de Losurdo, não é capaz de perceber a importância que tem, ainda hoje, a China na trajetória do movimento comunista. Em **Fuga da História? – A Revolução Russa e a Revolução Chinesa vistas de hoje**, Losurdo critica a postura de uma certa “esquerda” que, após ter passado pela dolorosa experiência histórica da queda do “socialismo real”, padece de uma certa “autofobia” e se volta, então, em direção aos valores dos opressores. Diferentemente da “autocrítica”, que sabe da necessidade de acertar as contas com a própria história como algo positivo para a reconstrução da sua própria identidade, a “autofobia” busca uma “fuga vil dessa história e da realidade da luta ideológica e cultural que sobre ela ainda arde” (Cf. LOSURDO, 2004, p. 15).

Uma atitude “religiosa”, como afirma Losurdo, de “recuperação dos textos sagrados e autênticos” passa, então, a conduzir esse tipo de esquerda: assim como os antigos judeus – que humilhados com a derrota da queda de Jerusalém, passaram a despreocupar-se de qualquer análise da realidade política de então, e a julgar que tal derrota era prevista por não condizer com os textos sagrados – os “comunistas” contemporâneos assumem a mesma postura: em vez de fazerem uma “memoração crítica”, eles preferem “voltar ao ‘autêntico’ Marx e pregar a ideia do comunismo sem as manchas horríveis que sobre ela haviam depositado a história e a política” (Cf. LOSURDO, 2004, p. 20). Para essa esquerda, que passou a ser também teleguiada pelas distorções da mídia ocidental, a “autêntica” mensagem da salvação precisa ser redescoberta e reanalisada sem se deixar contaminar pela teoria e experiência histórica do movimento comunista internacional posteriores aos escritos de Marx. Mas, questiona Losurdo, “em que texto de Marx se pode ler a previsão ou a justificativa de um socialismo em uma pequena ilha como Cuba, ou da guerrilha na Bolívia para promover uma revolução de tipo socialista?” Para Losurdo, está claro que a fórmula de retorno a Marx é religiosa. Segundo ele (LOSURDO, 2004, p. 21),

Do mesmo modo que a primitiva comunidade cristã declarava o seu distanciamento em relação à revolução nacional judaica, assim determinados “comunistas” contemporâneos proclamam o seu distanciamento em relação à experiência histórica iniciada com a Revolução de Outubro, contrapondo a ela Marx e eles próprios. Igualmente, apresenta características bastante singulares o apelo a Gramsci e Che Guevara. Em apoio aos dois age a lição de Lênin, que, ao contrário, é diligentemente acusado. Bastante diferentes entre si, Gramsci e Che Guevara têm em comum o fato de terem sido derrotados, de que não puderam participar da gestão do poder originado da revolução e que, em vez disso, sofreram a violência da ordem político-social existente. Por isso, destes dois eminentes expoentes do movimento comunista internacional se preza o martírio, não o pensamento e a ação política, que remetem a uma história obstinadamente ignorada.

Em vez de uma autoanálise crítica, essa “consciência religiosa”, afirma Losurdo, move-se em um espaço fantástico ora se colocando como ultrarradical ora reproduzindo o mesmo discurso da elite imperialista e da sua mídia. O “primitivismo religioso de certos comunistas” chega a condenar até a política chinesa, tal como fazem os Estados Unidos: não se dá conta, tal esquerda, que a China é o último grande território que escapa à influência norte-americana, a última fronteira a conquistar. Mas, isto é irrelevante para uma tal tipo de consciência (religiosa) que está empenhada apenas em proclamar a própria pretensa pureza. A derrota e o desmembramento da China reforçariam enormemente o imperialismo dos EUA e a sua capacidade de impor embargo a qualquer outro povo. Mas, essa postura religiosa e intimista de certos comunistas, incapaz de reconhecer uma experiência histórica desenvolvida a partir da palavra de ordem declaradamente de valor universal, como a revolução comunista chinesa, é de involução e regressão. Para Losurdo, é natural que uma derrota de proporções históricas, como foi a da revolução comunista russa, estimule uma posição desse tipo. Mas, seria catastrófico obstinar-se em tal atitude. Para não se autocondenar à impotência e à subalternidade, é mister que os comunistas reconquistem a sua capacidade de pensar e de agir em termos políticos, mesmo que seja por “uma política sustentada por uma grande tensão ideal” (Cf. LOSURDO, 2004, p. 24).

Para Losurdo, a ideia propagada pela mídia ocidental de que ocorreu uma “implosão” ou derrocada do campo socialista é um mito apologético do imperialismo. Basta analisar, atualmente, a guerra da Ucrânia para perceber [com a utilização de todo poder midiático e militar, de embargos ou sanções contra a Rússia e de articulação do serviço secreto americano com elites locais ucranianas (e de outros países europeus)] como qualquer país ao redor do planeta pode, ainda hoje, ser encurralado e derrubado. Para além da ideia de “implosão” ou de um “colapso” natural do poder soviético, na época da guerra fria, é mister perceber a imensa pressão exercida pelo imperialismo em todos os níveis; basta analisar a denominada política de “contenção”, formulada pelo historiador, diplomata e conselheiro norte-americano George Kennan para perceber isto, como constata Losurdo (2004, p. 26).

Já em 1947, no momento em que formulou a política de “contenção”, seu teórico, George Kennan, enfatizou a necessidade de influenciar “os acontecimentos no interior da Rússia e do movimento comunista internacional”, e não apenas através da “atividade de informação” dos serviços secretos, a qual, porém, como acentua o autorizado conselheiro da embaixada norte-americana em Moscou e do Governo dos EUA, não deveria ser negligenciada. Em termos

mais gerais e mais ambiciosos, trata-se de “aumentar enormemente as tensões sob a qual a política soviética deve operar”, de modo a “estimular tendências que devem ao final desembocar ou na ruptura ou no enfraquecimento do poder soviético”. Aquela que comumente, com singular eufemismo, é chamada de “implosão”, é aqui definida com precisão: uma “ruptura”, que, por ser tão pouco espontânea, pode ser prevista, programada e ativamente promovida com mais de quarenta anos de antecipação. No plano internacional, as relações de força econômicas, políticas e militares são tais que - prossegue ainda Kennan - permitirão ao Ocidente exercer algo semelhante a um “poder de vida e morte sobre o movimento comunista” e sobre a União Soviética.

Para Losurdo (2004), portanto, o desabamento do “campo socialista” se insere no interior de uma cruel prova de força que se prolonga por décadas, e em que as regras de caráter ético são descartadas. Para a “intelligentsia americana” só contava uma coisa: vencer, a qualquer custo! Os lançamentos das bombas atômicas em Hiroshima e Nagazaki foram apenas um preâmbulo no processo de cercamento e intimidação da União Soviética, que saíra vencedora da Segunda Guerra. Além da União Soviética, a China também sempre esteve no alvo dos norte-americanos.

Em relação à URSS e ao “campo socialista” foi acionada a mesma mistura de pressões econômicas, ideológicas e militares com as quais a Administração dos EUA conseguiu provocar a queda do governo sandinista e espera provocar a “ruptura” do sistema político-social cubano, a mesma mistura com qual eles operam contra países como o Iraque, o Irã, a Líbia, e, em perspectiva, a China. Este modo novo e mais articulado e sofisticado de fazer a guerra foi sendo pouco a pouco elaborado no curso da longa prova e força disputada contra a sociedade nascida da Revolução de Outubro. Enviar soldados contra a Rússia soviética - sublinha Herbert Hoover, alto expoente da Administração norte-americana e futuro presidente dos EUA - significa expô-los à “infestação de ideias bolchevistas”. Melhor utilizar o bloqueio econômico no enfrentamento do inimigo, e com a ameaça do bloqueio econômico para enfrentar os povos inclinados a deixarem-se seduzir por Moscou: o perigo da morte por inanição os fará tomar juízo. O primeiro-ministro francês, Georges Clemenceau, logo ficou fascinado com a proposta de Hoover: reconheceu que se tratava de “uma arma realmente eficaz” e que apresentava “maiores chances de sucesso do que a intervenção militar”. Indignou-se, ao contrário, Gramsci, com a chantagem dos imperialistas: “Ou a bolsa ou a vida! Ou a ordem burguesa ou a fome” (LOSURDO, 2004, p. 31-2).

Segundo Losurdo (2004), a propaganda, através das poderosas estações de rádio transmitidas em todas as línguas faladas na União Soviética, também foi utilizada como arma para desagregar a base social de consenso do regime soviético. E, juntamente com essas armas, os EUA continuaram a utilizar também as armas propriamente ditas. Tudo isso, levou à derrota do protagonista principal do “campo socialista”. Derrota e não “implosão” ou “colapso”. Derrota de uma guerra que tendeu a tornar-se uma “guerra quente”, e que se prorrogou após o fim da Segunda Guerra Mundial quase tornando-se uma terceira guerra mundial: muito mais do que uma Guerra Fria, essa foi também uma “guerra quente”, travada nas mais diversas regiões do mundo, e quase propiciando um confronto militar direto entre seus principais antagonistas (EUA e URSS). A

utilização da categoria de “implosão” ou “colapso”, muito cara também a uma determinada esquerda derrotista para explicar o esfacelamento do socialismo real, deve ser, portanto, denunciada; como também devem ser denunciadas as posições de subalternidade e de primitivismo religioso que se instalaram no movimento comunista a partir da derrota da URSS.

Para Losurdo (Cf. LOSURDO, 2004, p. 33), uma “terceira guerra mundial”, com características bastante particulares, sucedeu à segunda: é impróprio, para ele, definir como “fria” uma guerra que foi iniciada com os lançamentos de bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki e que, em alguns momentos, chegou ao ponto de quase destruir todo o planeta, apesar do confronto ter sido considerado indireto, uma batalha político-diplomática, econômica e de propaganda entre os dois principais antagonistas. Considerar como “implosão” aquilo que foi uma prova de força agindo em profundidade sobre a economia e a política do país inimigo, e que conseguiu triturar suas alianças e sua configuração como um todo, é ser conivente com esse mito apologético do capitalismo e imperialismo que celebra sua indiscutível superioridade em relação a um sistema que, segundo eles, entrou em crise e ruiu por conta de sua insustentabilidade interna e sua inferioridade intrínseca. Como afirma Losurdo (2004), a categoria de implosão ou colapso só cobre de louros os vencedores; para ele, o acolhimento dessa categoria por parte da esquerda ocidental denuncia sua subalternidade ideológica e política em relação aos poderes hegemonicamente estabelecidos. Fazer um balanço impiedoso da história do “socialismo real” e do movimento comunista internacional não é sinal de capitulação, mas, de tomada de consciência da realidade da “terceira guerra mundial”, e é também ir até ao fundo na crítica à posição de subalternidade e de primitivismo religioso que se estabeleceram no movimento comunista a partir da derrota do “socialismo real”. Uma mesma tomada de posição crítica é mister ser estabelecida em relação à atitude ou posicionamento dessa esquerda em relação à revolução chinesa que, como veremos, para Losurdo, continua ainda hoje.

2.2 O socialismo de mercado chinês

A segunda parte do livro *Fuga da História? – A Revolução Russa e a Revolução Chinesa vistas de hoje*, mais especificamente os capítulos X e XI, tratam mais especificamente do socialismo chinês. Aqui, Losurdo afirma que a revolução chinesa se desenvolveu, primeiramente, como uma luta de libertação nacional. O pacto social estabelecido com a população baseava-se na promessa de pôr fim à condição semicolonial e semifeudal em que vivia o país: o Partido Comunista Chinês (PCC) prometia, na sua luta contra o colonialismo e imperialismo ocidental e japonês, encerrar de vez a fase trágica da história chinesa que tinha sido iniciada com a guerra do ópio e alcançar a independência nacional. O atraso semifeudal possibilitou a interferência das grandes potências ocidentais e o subdesenvolvimento da China, por mais de um século: um período bastante curto diante da plurimilenar história dessa grande nação, mas, bastante longo se levarmos em conta os custos econômicos e sociais, as perdas territoriais e sacrifícios humanos. Mas, o que diferencia essa revolução (chinesa) da revolução russa, além do atraso feudal e semicolonial, é a sua durabilidade, como bem observa Losurdo (2004, p. 138).

O que caracteriza a revolução na China não é só o fato de ela se desenvolver num país que se encontrava em condições semicoloniais (além de semifeudais), em evidente contraste com a revolução de Outubro, que se desenvolveu num país em que, às suas vésperas, era um dos protagonistas da competição imperialista e

que concorria para a conquista da hegemonia. Esta diferença é conhecida. Há uma outra, talvez mais importante, mas raramente mencionada. Ao contrário da russa, a revolução chinesa desenvolveu-se desde os inícios sob a perspectiva da *longue durée*.

Diferentemente da visão soviética, que ansiava por uma vitória imediata também no plano internacional, o PCC (Partido Comunista Chinês) tinha claro que a revolução naquele país teria uma longa duração até que se estabelecesse uma igualdade em relação às sociedades mais desenvolvidas. Era preciso primeiramente o feudalismo e colonialismo presente no país; desse modo, estava clara a consciência – como bem analisava Mao – de que por muito tempo permaneceria, mesmo depois da conquista do poder, “um setor capitalista da economia”. A expectativa do PCC era o renascimento da nação e a retomada de seu desenvolvimento, sobre uma base de igualdade com as outras nações, depois do breve e desventurado intervalo de um século de opressão. A visão pragmática chinesa, presente na análise de Mao Tsé-tung, ao rememorar a história de seu país, demonstra como, após várias tentativas de busca de uma teoria que guiasse a sua ação na luta contra o imperialismo e colonialismo das grandes potências, a descoberta do marxismo-leninismo caiu como uma luva nas mãos chinesas.

Durante uma intervenção às vésperas da Proclamação da República Popular Chinesa, Mao refaz a história de seu país. Evoca em particular a resistência contra as potências protagonistas das guerras do ópio, a revolta dos “Taiping contra os Ching, servos do imperialismo”, a guerra contra o Japão em 1894-5, “a guerra contra a agressão da coalizão das oito potências” (em razão da revolta dos Boxers) e, finalmente, “a Revolução de 1911 contra os Ching, lacaios do imperialismo”. Tantas lutas e ou tantas derrotas. Com o explicar a reviravolta que ocorreu num determinado momento? “Por muito tempo, durante esse movimento de resistência, isto é, por mais de setenta anos, desde a guerra do ópio em 1840 até às vésperas do Movimento de 4 de maio de 1919, os chineses não possuíam armas ideológicas para se defenderem contra o imperialismo. As velhas e imutáveis armas ideológicas do feudalismo foram derrotadas, tiveram de ceder e foram declaradas fora de uso. Na falta de algo melhor, os chineses foram obrigados a munir-se de armas ideológicas e fórmulas políticas como a teoria da evolução, a teoria do direito natural e da república burguesa, todas elas tomadas de empréstimo ao arsenal do período revolucionário da burguesia do Ocidente, pátria do imperialismo [...], mas todas estas armas ideológicas, assim como as do feudalismo, mostraram-se muito frágeis e, por sua vez cederam, foram retiradas e declaradas fora de uso. A revolução russa de 1917 marcou o despertar dos chineses, que apreendem algo novo: o marxismo-leninismo. Na China, nasce o Partido Comunista, um evento que marcará uma época [...] desde que compreenderam o marxismo-leninismo, os chineses cessaram de ser passivos intelectualmente e tomaram a iniciativa. Desde aquele momento, começou a terminar o período da história moderna mundial em que os chineses e a cultura chinesa eram olhados com desprezo.” O marxismo-leninismo é a verdade finalmente encontrada depois de longa procura, a arma ideológica capaz de garantir a vitória da revolução nacional na China, a de conduzir o país à resolução do problema da saída do semifeudalismo e do semicolonialismo. Esta procura começara no período das guerras do ópio, bem antes da formação não só do marxismo-leninismo, mas do marxismo enquanto tal: em 1840, Marx era apenas um jovem estudante universitário. Junto com a *longue durée* emerge outra

característica filosófica essencial do comunismo chinês, assim sintetizada por Mao: “As verdades universais do marxismo devem ser integradas às condições concretas dos diversos países e há unidade entre internacionalismo e patriotismo”. O universalismo ou o internacionalismo abstrato, que Gramsci imputava a Trotsky, parece estranho à tradição do comunismo chinês (LOSURDO, 2004, p. 141-2).

Para Mao, conforme demonstra Losurdo (2004), a defesa da independência nacional e da integridade territorial só seriam conseguidos, em um primeiro momento, com o desenvolvimento econômico. Para tanto, a burguesia ainda teria um papel a cumprir na reconstrução ou ressurgimento do país. Mao faz uma distinção entre expropriação econômica e expropriação política da burguesia. A expropriação política da burguesia deveria ser conduzida até o fim, mas, não a sua expropriação econômica para que o desenvolvimento econômico necessário para garantir a integridade territorial e o ressurgimento do país não fossem prejudicados. De acordo com Losurdo (2004), para Mao a primeira fase da revolução de uma colônia ou semicolônia permanece fundamentalmente uma revolução democrático-burguesa, e sua meta é, portanto, a de um livre desenvolvimento do capitalismo; mas, essa revolução também é necessária para abrir uma via mais ampla para o desenvolvimento do socialismo. Mao considerava contraditória a posição da China, um grande país socialista, mas, atrasada economicamente; por isso, propunha um esforço obstinado para torná-la rica e potente em poucas décadas. Já naquela época, diante das acusações de que sua política era de direita, Mao afirmava que era preciso conceder a rentabilidade requerida pela burguesia, mas, também era mister expropriá-la continuamente do seu capital político, para que o poder pudesse ser sempre direcionado pelo partido, pelo PCC (Cf. LOSURDO, 2004, p. 144).

Mao sempre tentou desenvolver as forças econômicas do país, mas, não conseguiu: sua política do Grande Salto Para Frente não teve sucesso; ao tentar aplicá-la Mao sabia da necessidade de impulsionar o desenvolvimento econômico para garantir o ressurgimento do país como grande potência. Não há, portanto, como enfatiza Losurdo (2004), contradição em relação à fase maoísta na política de abertura desenvolvida por Deng Xiaoping: trata-se de uma nova estratégia em busca de capital para atingir o nível de desenvolvimento projetado pelo partido. Mas, apenas o entusiasmo das massas não bastava, como desejava Mao; para conseguir atingir o mesmo nível de desenvolvimento dos países capitalistas e imperialistas ocidentais era necessário obter a tecnologia por eles desenvolvida, era mister abrir as portas para os países capitalistas mais avançados, trazê-los até à China. Não era possível superar o sistema capitalista, e atingir um nível superior, repartindo apenas miséria. Comunismo, para Deng Xiaoping, assim como também reza o Manifesto Comunista, enfatiza Losurdo (2004), é sinônimo de desenvolvimento das forças produtivas e de riqueza.

Para Losurdo (2004), o degelo com os EUA, permitiu à China isolar diplomaticamente os dirigentes de Taiwan, e o ingresso da China na ONU e no Conselho de Segurança; a política de abertura, exercitada por Deng Xiaoping, por outro lado, permitiu-lhe o desenvolvimento econômico das forças produtivas. Tratava-se de uma necessidade, diante da derrocada do “campo socialista”, e pelo fato de que o que determinou a tragédia da China nos séculos XIX e XX, juntamente com a agressão colonialista e imperialista, foi a sua inalcançada revolução industrial: esta catástrofe não deveria se repetir. É mister, desse modo, compreender a polêmica desenvolvida por Deng Xiaoping contra a Revolução Cultural: para ele, ela tanto foi incapaz de desenvolver as forças produtivas, como também causou um desvio populista que a levou a perseguir um ideal de “ascetismo universal e grosseiro igualitarismo”; para ele, comunismo e socialismo não têm a ver com a distribuição igualitária da miséria, mas, com a sua eliminação, e com o desenvolvimento das

forças produtivas. Como afirma Losurdo (2004), a crítica de Deng a Mao não é a de uma ruptura de tipo kruschoviano⁵: ele continua com o mesmo slogan maoísta de que “só o socialismo pode salvar/desenvolver a China”; se para Mao, o marxismo-leninismo era a verdade finalmente encontrada da arma ideológica capaz de assegurar a revolução anticolonial e antifeudal, para Deng esta arma é um marxismo-leninismo libertado de suas incrustações populistas e pauperistas (Cf. LOSURDO, 2004, p. 154).

De acordo com Losurdo (2004), o novo curso inaugurado por Deng Xiaoping, que foca no desenvolvimento econômico, é definido por ele próprio como uma “segunda revolução” que dá novo impulso à causa do socialismo. Se esta afirmação é vista com ceticismo dentro da própria China, ela nem sequer é levada em consideração no Ocidente, que acredita erradamente que, após o declínio da ideologia comunista, a China abraçou de vez o nacionalismo. Essa interpretação erra, segundo Losurdo (2004), primeiro devido ao peso que sempre teve a questão nacional no desenvolvimento do comunismo chinês, e, em seguida, erra também porque remove o nexo entre emancipação nacional e emancipação social, que constitui um elemento essencial do marxismo e do leninismo, e que permitiu a Mao formular a tese da unidade entre internacionalismo e patriotismo: Deng Xiaoping também foi capaz de perceber a contribuição ou estímulo que a China poderia fornecer à humanidade, especialmente ao Terceiro Mundo, ao desenvolver suas forças produtivas e riqueza social. Por último, é mister compreender de forma correta o que se entende por nacionalismo. O nacionalismo chinês é aquele da independência e defesa da dignidade nacional, e não o de tipo fascista, como ocorre na Europa, que busca impor-se sobre as outras nações consideradas inferiores: o primeiro tipo é universalizável, enquanto o segundo não; porque, o reconhecimento e a defesa da dignidade de uma nação são compatíveis com o reconhecimento e a defesa da dignidade das outras nações; já a categoria de “raça/povo de senhores” não é universalizável (Cf. LOSURDO, 2004, p. 157).

Do mesmo modo, a ideia americana de “povo eleito” para conduzir os destinos da humanidade, utilizada por vários presidentes (Bush, pai e filho, Clinton, além de Kissinger) não é universalizável: trata-se apenas de uma crença. Hitler também afirmava o mesmo em relação ao povo alemão. Tal ideia de nação é tão enfática e exclusivista que inviabiliza qualquer universalização. Tal nacionalismo ou “hegemonismo” é criticado nos discursos dos dirigentes chineses, que duas décadas antes da tomada do poder já administravam territórios na China. Sabiam eles que para que uma revolução pudesse se considerar concluída, não é suficiente apenas a conquista e consolidação do poder; é mister que a nova classe estabelecida encontre uma forma política relativamente estável de gestão do poder. Na China,

a novidade surgida da revolução está ainda à procura não só da forma política, mas também de conteúdos econômico-sociais em que deveria encontrar expressão estável. Estamos em presença de um processo de longa duração e em pleno desenvolvimento, o qual já conseguiu resultados extraordinários, mas seus ulteriores desenvolvimentos e seu êxito são totalmente imprevisíveis (LOSURDO, 2004, p. 160).

⁵ Kruschov detonou com a imagem de Stalin: Stalin foi transformado em um monstro totalitário, com toda ajuda da mídia ocidental. Deng não agiu do mesmo modo em relação a Mao: ele procurou mostrar, apesar das suas críticas à Revolução Cultural, que há uma política de continuidade de gestão do PCC na China.

2.3 A atitude da esquerda ocidental sobre a China

No cap. XI (A Esquerda, a China e o Imperialismo), do livro *Fuga da História? – A Revolução Russa e a Revolução Chinesa vistas de hoje*, Losurdo chama atenção sobre atitude da esquerda em relação à China: mesmo conhecendo a história, essa esquerda opta por se manter em sua ótica provinciana. Tal esquerda conhece muito bem a tragédia que atingiu a China e a ferocidade e hipocrisia com que o Ocidente liberal a tem tratado até hoje. Como nota Losurdo (Cf. 2004, p. 161), a China já possuía uma florescente literatura quando os europeus ainda viviam nos bosques, e suscitou a admiração dos grandes filósofos iluministas por conta do seu espírito laico: por lá, não se conheciam as guerras de religião que dilaceraram o tecido ético da Europa, nem os privilégios de nascimento de uma aristocracia de sangue, ao contrário, os mais altos cargos da administração pública eram normalmente preenchidos mediante concurso.

Quanto à economia, continua Losurdo (2004), foi justamente por não necessitar de nenhum dos manufaturados que os europeus lhe ofereceram, em finais do século XVIII, que a Inglaterra foi forçada a pagar em prata as mercadorias adquiridas na China (sedas, porcelanas, ervas medicinais, folhas de chá), havendo uma evasão das suas reservas. Para cobrir o déficit, a Inglaterra promove e impõe, então, a exportação de ópio proveniente da Índia. A resistência chinesa é destroçada pela força das armas. É aí que começa a tragédia: os fluxos financeiros e a evasão de reservas invertem a sua direção; junto a isso, a sistemática violência, saque, estupro e humilhação. O território chinês passa crescentemente, a partir daí, a ser desmembrado por países colonialistas e imperialistas (Grã-Bretanha, França, Rússia, Portugal, Japão, Estados Unidos, Alemanha, Itália). Como nota Losurdo (2004, p. 163-4),

A China vem a ser progressivamente amputada de Hong Kong, Macao, de amplíssimos territórios da Ásia Central, de Taiwan; em grave perigo está também o Tibet... O desmembramento territorial ocorre pari passu com o saque e a destruição do patrimônio artístico e com a imposição de fortíssimas indenizações em prol dos agressores. A tudo é dada uma aparência de legalidade mediante “tratados desiguais” sancionados pela força das armas: é o triunfo da política das canhoneiras e da lei do mais forte... Às vezes, as grandes potências superam por algum tempo sua rivalidade a fim de dar uma lição aos bárbaros chineses, que percebem com crescente impaciência a agressão e o domínio imperialista. É o que se verifica no século XX, quando Grã-Bretanha, França, Estados Unidos, Japão, Rússia, Alemanha e Itália promovem uma selvagem expedição punitiva para sufocar a revolta dos Boxers. (...) Não é necessário deixar-se levar por excessivos escrúpulos; é necessário abrir “a estrada à civilização de uma vez para sempre”. É um período histórico que vê a “China crucificada”: à medida que se aproxima de nós o final do século XIX, a China parece transformar-se na vítima de um destino contra o qual não pode lutar. A China dos anos 1850-1950, aquela das mais terríveis insurreições da história, o alvo dos canhões estrangeiros, o país das invasões e das guerras civis, é também o país dos grandes cataclismas naturais. Sem dúvida o número das vítimas na história do mundo nunca foi tão elevado. O rebaixamento geral e drástico do padrão de vida, a degradação do aparelho estatal e governamental, junto à sua incapacidade, corrupção e crescente subalternidade e sujeição ao estrangeiro, tudo isto torna ainda mais devastador o impacto das inundações e da carência alimentar.

O saque, estupro e a quase total destruição da China promovido pelo expansionismo colonial foi justificado em nome da difusão das luzes e da civilização. O pensamento liberal europeu chega a celebrar a superioridade da raça branca, e a destruição da sociedade chinesa como uma conquista desta raça: Stuart Mill chega a celebrar a “guerra do ópio” como uma cruzada pela liberdade, e Tocqueville a escarnecer a cultura iluminista que considerava a China um modelo de governo para a Europa (Cf. LOSURDO, 2004, p. 165). Indubitavelmente, a Revolução Industrial e o desenvolvimento de uma tecnologia militar mais avançada proporcionaram uma notável vantagem aos europeus. A China foi destruída, “crucificada”. Além das suas riquezas, também serviu de exploração para a raça europeia a mão de obra barata e semiescrava chinesa, os *coolies*, como eram chamados, que migravam para os estados europeus e norte-americanos, para desempenharem as funções que antes eram desempenhadas pelos negros, agora formalmente livres: estes “instrumentos da raça branca” também sofriam os mesmos preconceitos raciais e tratamento desumano que os negros.

Com a subida ao poder, após a Revolução de 1949, o Partido Comunista Chinês promete pôr fim ao desmembramento do seu território, iniciado desde a guerra do ópio. Diferentemente da Índia, que recupera pela força das armas parte dos seus territórios tomados pelo império português, a China espera pacientemente que vença o “contrato de aluguel” de Hong Kong e Macau; embora, sua atitude pacífica não consiga evitar o confronto com os Estados Unidos, já que os EUA estavam empenhados na conquista da hegemonia mundial. Os EUA impedem que a guerra civil chinesa chegue ao seu término, e que a China seja reunificada definitivamente: ao apoiar Chiang Kai-shek, e ao promover em Taiwan um movimento independentista, a administração Truman tem a possibilidade de lançar contra a China continental um futuro ataque, e destruí-la de vez; a intervenção da frota estadunidense e a ameaça de um ataque nuclear sobre a China foi o que impossibilitou o processo de reunificação.

O imperialismo também procurou promover a secessão do Tibet: a revolta de 1959 também foi instigada pela CIA. Mas, como afirma Losurdo (2004), também nesse caso a esquerda tem revelado sua falta de memória histórica e subalternidade ao basear suas análises na grande imprensa da informação e desinformação e nos filmes de Hollywood, em vez de em livros de história e numa análise crítica da realidade. Conforme Losurdo (2004), a soberania chinesa sobre o Tibet tem séculos de história; o que só foi contestado pelo expansionismo colonial britânico, como parte integrante do “desmantelamento da China”: tanto Mao Tsé-tung como Sun Yat-sen consideravam o Tibet parte integrante do território nacional chinês. Antes da revolução de 1949, quando o Tibet estava controlado pelo exército nacionalista, apoiado pelos EUA, Washington jamais contestou que o Tibet não fizesse parte do grande país asiático. Mas, após a sua tomada pelo partido comunista chinês passa a ser contestada, devido à importância estratégica da região para os interesses geopolíticos estadunidenses.

Como a revolta tibetana, de 1959, não logrou êxito, Hollywood e a CIA converteram-se ao budismo, em uma campanha internacional, inicialmente malograda no próprio Tibet e na China. É, desse modo, que – em vez olhar o budismo tibetano com desprezo e como sinônimo de obscurantismo e despotismo oriental, como fez a cultura ocidental durante muitos séculos – o Dalai Lama transforma-se em líder da não-violência e modelo vivo de nobreza moral e santidade. Em detrimento disso, os tibetanos passam a serem vistos como super-humanos e os chineses como subumanos. Também é ardilosa a estratégia dos setores mais retrógrados do budismo tibetano ao mobilizar um amplo protesto em nome da defesa das tradições, após o violento ataque contra o seu sistema discriminatório de castas, promovido pela Revolução Cultural. Para Losurdo (2004), também aqui a memória da esquerda é diluída em favor da ideologia dominante, esquecendo-se da horrível realidade do Tibet pré-revolucionário, governado por uma teocracia que reduzia a quase totalidade da população à servidão. Para o filósofo italiano, as reformas e a revolução significaram

um aumento na qualidade de vida e de acesso aos direitos humanos básicos, ao desenvolvimento econômico e à própria liberdade religiosa, inexistentes anteriormente.⁶

Vale ainda lembrar, a tentativa de promoção ocidental da divisão de Xinjiang do restante da China. Xinjiang é uma região chinesa de religião islâmica, habitada pelos uigures, em que a China tem promovido um grande desenvolvimento econômico e respeito da autonomia local; apesar disso, o radicalismo de contraofensiva em relação ao regime chinês é imenso, devido à promoção ocidental da secessão local em nome da defesa da autodeterminação dos uigures. Mas, como afirma Losurdo (2004), o que está realmente ameaçado aqui não é o direito à autodeterminação dos “dissidentes” que promovem atos de violência e vandalismo contra os próprios uigures, que na sua grande maioria apoiam e percebem de forma positiva a integração do país pela liderança do regime chinês, mas, “o que está ameaçado é o direito à autodeterminação de um povo que soma um quinto ou um quarto da humanidade” (LOSURDO, 2004, p. 185). Os benefícios da unificação chinesa para humanidade, para própria China e para os uigures é muito maior do que a desintegração e desmembramento do país, basta recordar a posição em que se encontrava a China crucificada, durante a guerra do ópio, e a que atualmente se encontra: o país era um dos mais miseráveis do mundo e, atualmente, está a se tornar o mais rico e importante do planeta.

Todo esse esforço ocidental, não é difícil de entender, já que a China permanece o último grande território que escapa à influência estadunidense, “constituindo a última fronteira a conquistar”. Para o líder do Sistema Internacional Ocidental, surgido após a Segunda Guerra, sua cruzada contra a China visa derrubar o comunismo e estabelecer a melhor forma de governo criada pela humanidade, a sua própria forma de governo, a democracia liberal, como tentou estabelecer ineficazmente em várias regiões do planeta. Os Estados Unidos da América, durante a sua curta hegemonia unipolar, jamais respeitaram o princípio da não-interferência, apregoado pelo direito internacional. Na sua tentativa de recolonizar esse enorme território, que é a China, e de reduzi-lo à condição de Terceiro Mundo vale tudo: o projeto imperialista visa, então, desmembrar a China em vários territórios, colônias ou protetorados (Taiwan, Tibet, Hong Kong, Xingjiang), controlá-los e integrá-los como regiões subalternas no mercado capitalista mundial; o segredo, tal como na época do império romano é, ainda hoje, dividir para reinar (“*Divide et regnat*”). O desmembramento da China significaria a consagração definitiva do domínio imperial estadunidense e seu poder de intervenção em qualquer lugar do planeta, por meio de embargos, sanções e/ou da força militar contra aqueles que se rebelassem ao seu comando.

Para a visão ocidental ou estadunidense, boa parte dos problemas da humanidade se resolveriam se todos os países do mundo importassem o seu regime de governo – a democracia liberal. Quanto à esta questão, afirma Losurdo, aqui mais do que nunca se revelam a subalternidade da esquerda e a sua incapacidade de proceder a uma análise concreta da situação concreta. Vejam o caso, analisado por Domenico Losurdo, da Nicarágua sandinista de Daniel Ortega (LOSURDO, 2004, p. 186-7),

(...) deveria ser ainda fresca a recordação da tragédia que se abateu sobre a Nicarágua sandinista. A seu tempo, os EUA submeteram-na ao bloqueio econômico e militar, minaram seus portos, puseram-na sob uma guerra não declarada, mas sanguinária, suja e contrária ao direito internacional. Diante de tudo isto, o governo sandinista viu-se constrangido a tomar medidas tímidas de defesa contra a agressão externa e a reação interna. E Washington exibia-se como

⁶ Além dos separatistas de Taiwan e do Tibet, ocorreu um recrutamento ocidental dos chamados “dissidentes” internos, como Wei Jingsheng. Tais “dissidentes” consideram o Ocidente o guardião da civilização e dos direitos humanos na China e em todo o planeta, não obstante as infâmias da guerra do ópio e da tragédia da “China crucificada”.

defensor dos direitos democráticos ultrajados pelo “totalitarismo” sandinista. É como imaginar um carrasco que, depois de haver procedido à execução, põe-se a gritar escandalizado pela cor pálida e cadavérica da sua vítima. Uma atitude grotesca: todavia não faltaram almas generosas para se associarem aos brados de escândalo do carrasco e à condenação das medidas “liberticidas” de Ortega, cujo espaço de manobra diante da agressão foi progressivamente reduzido e anulado. O resultado: eleições nas quais o povo nicaraguense, já ensanguentado e fatigado, com a faca mais do que nunca apontada à garganta, decidiu “livremente” ceder aos seus agressores. Só os lacaios e os imbecis podem celebrar essa infâmia e essa tragédia como triunfo da democracia.

Como salienta Losurdo (2004), exigir a introdução na China ou em Cuba do pluripartidarismo ocidental ou da democracia liberal significaria trabalhar para o triunfo do imperialismo estadunidense, que sempre consegue, através da sua influência e “guerras híbridas”, o monopólio ideológico da população e, quando não consegue, impõe os seus interesses por meio de sanções econômicas e até militares.

De modo similar coloca-se o problema também para a China. Vejam os fatos. Um jornalista estadunidense assim descreve o comportamento de Washington: “Os líderes americanos sacam uma das armas mais pesadas do seu arsenal comercial, apontando-a ostensivamente para a China, e depois discutem furiosamente se pressionam ou não o gatilho”. O cancelamento das relações comerciais normais constituiria “em termos de dólares, a maior sanção comercial na história dos EUA, excluindo as duas guerras mundiais”; seria “o equivalente comercial de um ataque nuclear”. Esta é também a opinião de Luttwak: “[...] com uma metáfora poder-se-ia afirmar que o bloqueio das importações chinesas é a arma nuclear que a América tem apontada para a China”. Como poderiam ser consideradas “livres” eleições impostas em um país colocado sob a constante ameaça de um ataque nuclear (em termos comerciais, mas, indiretamente, também militares)? Os “dissidentes” resultariam enormemente favorecidos não só pela superpotência multimidiática e financeira do imperialismo, mas, ainda mais, pelo fato de que eles poderiam apresentar-se como o único grupo apreciado por Washington e, portanto, como o único grupo capaz de salvar a população do “ataque nuclear” (de tipo comercial) e da morte por inanição. A respeito destas hipotéticas eleições, seriam decididamente mais “livres” aquelas a seu tempo encenadas por Napoleão III, ou então por Mussolini e por Hitler! (LOSURDO, 2004, p. 188).

Para Losurdo (2004), os atuais dirigentes chineses têm o mérito de buscarem enfrentar, de uma forma totalmente diversa, o problema real da democracia, e de considerarem preciosas as liberdades “formais” garantidas por lei. O Partido Comunista tem procurado implantar uma série de reformas nesse sentido, mesmo que constituam apenas “a primeira etapa de uma longa viagem”. A postura do Partido Comunista tem sido de muita eficiência à frente do Estado chinês, tanto do ponto de vista das reformas econômicas e de elevação da qualidade de vida daquele povo, como também no sentido de promover uma real democratização das relações políticas e sociais. Para Losurdo (2004), há um contínuo processo de democratização dirigido sob a direção do Partido Comunista. Há muitos progressos realizados pelo Partido, seja no encaminhamento da democracia

de base nas aldeias ou na difusão do princípio do governo da lei. Tais fatos, são reconhecidos até pela imprensa internacional liberal hegemônica; assim como também é reconhecida a enorme extensão dos direitos humanos resultante do processo de saída do subdesenvolvimento. Eventos como o ocorrido em 1989, na praça Tien Na Men, devem ser levados em conta no contexto das chamadas “guerras híbridas”, e de tentativa de derrubada de governos que se opõem aos interesses geopolíticos e econômicos estadunidenses.

Nada disso é desmentido pela tragédia que, em 1989, ocorreu na praça Tien An Men. Não foram apenas contradições internas, mas, claramente, também as manobras do imperialismo que alimentaram uma agitação prolongada de modo interminável, não obstante todas as tentativas de mediação e de diálogo com os estudantes promovidas pela direção chinesa. Não se deve perder de vista o contexto histórico. São os anos em que os EUA desenvolvem sua ofensiva final contra o “socialismo real”, desmembrando a URSS e a Iugoslávia. Após um longo período de incerteza e de tentativas de restabelecer a ordem pública por via pacífica, a direção chinesa decide não se deixar arrastar em hipótese alguma pela degradingolada geral. É preciso, no entanto, dizer que, não obstante seus pesados custos, esta sofrida decisão economizou à China (e ao mundo) uma reedição, em escala muito mais larga, da tragédia que atingiu a URSS e a Iugoslávia, e chegou em cima da hora para conseguir privar os Estados Unidos do triunfo final, que eles já antegozavam (LOSURDO, 2004, p. 188).

Para Losurdo (2004), já é hora de, no interior da esquerda, desenvolver-se um debate sobre a realidade e o papel internacional da República Popular da China. É, nesse sentido, que Losurdo critica duas atitudes que ele considera exemplarmente negativas. A primeira atitude da esquerda italiana – impressa no “diário comunista”, *Il manifesto*, que Losurdo rebate de “diário liberal neocolonialista” –, foi a do total apoio, na ocasião do retorno de Hong Kong à República Popular da China, à desesperada resistência dos ingleses contra o caminho da descolonização e a tenacidade dos esforços britânicos para manter o poder colonial. Tal atitude, afirma Losurdo (2004), assemelha-se muito à de Stuart Mill quando durante a guerra do ópio celebrava o poder colonizador e imperialista britânico como um campeão e cruzado da luta pela liberdade.

Em relação à segunda atitude da esquerda, ou seja, sua crítica formulada na época da integração da China à OMC, de que ela estaria se integrando totalmente ao modelo neoliberal estadunidense, Losurdo afirma (2004, p. 193-4):

Basta folhear a imprensa estadunidense para tomar ciência da permanente polêmica contra a República Popular da China também sobre o terreno da economia. Ao invés de resignar-se com seu atraso, ela pretende vincular os contratos que assina com o Ocidente à importação de tecnologia avançada; ao invés de liquidar em bloco a economia estatal e coletiva, faz de tudo para reestruturá-la e recuperá-la, mesmo quando lhe restringe a área, de modo que ela possa enfrentar com sucesso a concorrência mundial; ao invés de abandonar-se aos mecanismos de mercado, procura de todo modo transferir recursos ao Norte-Oeste e às regiões menos desenvolvidas, empenhando-se para fazê-las decolar; ao invés de converter-se finalmente ao neoliberalismo, ela faz alavanca sobre a despesa pública e sobre obras de utilidade pública para manter alto o

ritmo de desenvolvimento, não obstante a grave crise que incidiu sobre o Sudeste asiático; repelindo todas as exigências, ela continua a opor-se à liberalização selvagem dos mercados financeiros (graças à qual o Ocidente conseguiu colocar em crise os chamados “tigres asiáticos” e firmar o controle sobre os centros nervosos da sua economia): eis algumas das acusações recorrentes que vêm endereçadas à República Popular da China; desgrazadamente - insiste a imprensa estadunidense - aquele grande país asiático continua a ser dirigido por um partido comunista!

Quanto à essa tese, de que houve uma completa restauração do capitalismo naquele país, é mister levar em conta o fato de que a revolução não se verificou nos pontos altos do desenvolvimento capitalista, como previa Marx: na época da Revolução de 1949, a China era um país degradado e miserável, devido às condições que lhe impuseram os países colonialistas e imperialistas ocidentais; depois da vitória da revolução, a tarefa principal do poder popular consistiu no desenvolvimento das forças produtivas obsoletas. Embora essa visão tenha sido alvo de denúncia, durante a Revolução Cultural, ela acabou por triunfar a partir da terceira sessão plenária da XI reunião do Comitê Central, em 1979, com Deng Xiaoping; essa perspectiva foi reiterada e reformulada em nossos dias. Apesar disso, afirma Losurdo (2004), a postura arrogante de “pequenos partidos e grupelhos minoritários e pretensiosos” de esquerda, que querem emitir um decreto de excomunhão, contra o maior partido comunista do planeta é cega e injustificada.

No entender de Losurdo (2004), a discrepância existente, na época da revolução, entre os países desenvolvidos e países relativamente atrasados como a China precisava ser resolvida: ela necessitava elevar o seu nível de desenvolvimento das forças produtivas. Conforme aponta Losurdo, o próprio Manifesto do Partido Comunista aponta duas tarefas para o proletariado vitorioso: a de servir-se do poder político para arrancar da burguesia todo o capital para centralizar todos os instrumentos nas mãos do Estado (o proletariado organizado como classe dominante), e, a de fazer crescer o mais rápido possível a massa das forças produtivas. Para Losurdo (2004), Marx e Engels não viram nenhuma contradição nestas duas tarefas. Mas, essa contradição manifestou-se nitidamente a partir da segunda guerra mundial: qualquer país em vias de desenvolvimento que fechasse as suas portas para o mercado capitalista mundial permaneceria privado da aquisição da tecnologia mais avançada, não sendo capaz de desenvolver suas forças produtivas, nem de construir o socialismo.

Infelizmente, essa esquerda que fala da restauração do capitalismo na China, não leva em conta as contradições e dificuldades enfrentados pelo movimento comunista no curso da sua história, nem aquelas que emergem da teoria e da prática do desenvolvimento das forças produtivas. Essa tarefa é muito difícil; e, por isso, é mais fácil recorrer a excomunhão. Temos, então, um tipo de comportamento que se esperava superado: tal como, em 1948, quando Stalin – chefe de todo o “campo socialista” – condena o Partido Comunista Iugoslavo, de realizar uma política de restauração do capitalismo, hoje, pequenos “grupelhos minoritários e pretenciosos” querem emitir um decreto de excomunhão contra o maior partido comunista do planeta, que foi artífice de uma revolução nacional e social, e que retirou do subdesenvolvimento um quarto ou um quinto da humanidade, e que está destinado a modificar a geopolítica do planeta e as relações de força em nível internacional. Essa farsa, afirma Losurdo (2004), pode favorecer as manobras do imperialismo em querer isolar e golpear a China. Para Losurdo (2004), a esquerda deve saber recuperar sua memória histórica e sua capacidade de análise política e geopolítica. É repugnante a tragédia infligida ao povo chinês desde a guerra do ópio, como também a reposição dessa tragédia pelo

imperialismo americano, que passou a identificar na República Popular da China, a partir de 1949, o seu maior rival, e o principal obstáculo no seu escopo de domínio e homologação mundial.

3 ANTI-IMPERIALISMO E A LUTA PELO SOCIALISMO HOJE

Na entrevista concedida a João Quartim de Moraes, intitulada *Revolução chinesa, anti-imperialismo e a luta pelo socialismo hoje*, Losurdo rebate algumas das ponderações feitas por Leandro Konder sobre seu livro *Fuga da História? – A Revolução Russa e a Revolução Chinesa vistas de hoje*. De acordo como o entrevistador (Cf. LOSURDO, 2005, p. 151), Konder critica a ideia de socialismo chinês, pelo fato de que a motivação estritamente econômica “não combina com os ideais dos socialistas, com a luta incessante que eles travam contra as desigualdades, contra a opressão, contra as injustiças, e em favor de um aumento da participação das camadas populares na vida política”. Em resposta, Losurdo argumenta que (2005, p. 151),

Quando sintetizava na fórmula “soviet + eletrificação” os objetivos básicos do país surgido da Revolução de Outubro, estaria Lênin esquecendo a luta contra a injustiça e a opressão? E a esquecia o Manifesto do partido comunista quando conclamava o proletariado vitorioso a servir-se do poder político em primeiro lugar “para ampliar, com a maior rapidez possível, a massa das forças produtivas”? Em realidade, em ambos os casos, a industrialização, a modernização, o desenvolvimento das forças produtivas são identificados como o instrumento fundamental, numa situação bem determinada (o controle do aparelho estatal) para começar realmente a edificar a nova sociedade à qual se aspira, para aumentar-lhe a capacidade de atração e defendê-la em caso de necessidade, para levar adiante concretamente os ideais de emancipação que tinham presidido a revolução.

Conforme Losurdo (2005), do mesmo modo, na China após a tomada do poder, em 1949, Mao também declarava que era mister promover o desenvolvimento das forças produtivas para que o país não se tornasse uma grande colônia dependente da “farinha” americana. No processo de emancipação da China do imperialismo ocidental, Mao nunca perdeu de vista a dimensão econômica. Como afirma o próprio Mao em 1934, no texto “Nossa Política Econômica”, em pleno processo de luta pela libertação do país, citado aqui por Domenico Losurdo (2005, p. 152),

Os imperialistas e o Kuomintang fixaram-se o objetivo de abater as regiões vermelhas, de minar a edificação econômica [...]. Somente nossa vitória sobre o imperialismo e o Kuomintang, somente nosso trabalho planejado, organizado, no campo da edificação econômica, podem salvar nosso povo de uma desgraça sem precedente.

Losurdo mostra que, mesmo durante a Segunda Guerra Mundial, quando está em curso a resistência contra o imperialismo japonês, Mao continua atento aos problemas da produção, enfatizando a importância da execução de tarefas consideradas modestas, mas que desfechariam um golpe devastador no imperialismo e daria impulso à emancipação dos povos. No seu texto “Pela Redução do Preço dos Arrendamentos”, de 1º de outubro de 1943, citado aqui por Losurdo (2005, p. 152), Mao reafirma:

Nas condições atuais de guerra, todos os organismos, as escolas e a unidade do exército devem dedicar-se ativamente à cultura das hortaliças e dos cereais, à criação dos suínos, à coleta da lenha, à produção do carvão de lenha; devem desenvolver o artesanato e produzir uma parte dos cereais necessários a seu sustento [...]. Os dirigentes do Partido, de governo e do exército em todos os níveis, bem como os das escolas devem aprender, sistematicamente, a arte de dirigir as massas na produção. Aquele que não estuda atentamente os problemas da produção não é um bom dirigente.

A situação atual, como mostra Losurdo (2005), apresenta muitos pontos de contato com o passado: tal como na época de Mao, o desenvolvimento das forças produtivas continua um elemento essencial da resistência contra o imperialismo. A China, mesmo tendo realizado grandes prodígios desde a tomada do poder pelo Partido Comunista, continua circundada pelo capitalismo e imperialismo ocidental, que tenta impedir-lhe o acesso às tecnologias mais avançadas. Para Washington, seria mais oportuno que a China permanecesse em condições de atraso, para poder golpeá-la e desmembrá-la. Infelizmente, uma certa facção do marxismo denominado por ele de “marxismo ocidental”, em vez de se opor a esta situação, a corrobora. Como afirma Losurdo (2005, p. 153),

Uma certa esquerda se comove justamente e se entusiasma quando vê um povo pisoteado, humilhado e esfomeado buscar desesperadamente sacudir o jugo da opressão e melhorar sua própria situação; mas, quando este povo conquistou o poder e está em posição de conduzir a luta pela consolidação da independência política e econômica a partir de condições e de relações de força menos desastrosas, eis que tal esquerda torce o nariz: ela só é capaz de reconhecer e apoiar uma luta pela emancipação quando tal luta ocorre em condições trágicas. Ainda que com algum esforço, com o olhar voltado ao passado, uma certa esquerda logra nutrir simpatia pelo esforço das regiões vermelhas dos anos 1920, 1930 e 1940 para produzir cereais e hortaliças e a criar porcos durante a luta de resistência contra o Kuomintang e o imperialismo japonês; mas reserva somente frieza e desdém para o atual esforço da República Popular Chinesa em desenvolver, por exemplo, a indústria eletrônica e a informática.

Contra essa visão – de uma certa esquerda marxista ocidental, representada aqui por Konder, de que “pôr o acento sobre o desenvolvimento das forças produtivas significaria esquecer ou relegar ao segundo plano o ideal da igualdade” –, Losurdo afirma que (Cf. 2005, p. 153) quando o Partido Comunista Chinês atingiu o poder, em 1949, a renda per capita da China era a mais baixa

do mundo; mas, essa extrema desigualdade em relação aos países mais subdesenvolvidos não era um dado natural: ainda no fim do século XVIII, a expectativa de vida chinesa estava quase no mesmo nível da Inglaterra, sendo, então, superior à média da Europa Continental. É só após as guerras do ópio que as diferenças de renda e de bem-estar entre essas grandes civilizações aumentam. Com as conquistas coloniais e a industrialização do Ocidente, ocorre um processo de desindustrialização dos países por eles subjugados: essa é a história da formação do Terceiro Mundo e de seu subdesenvolvimento.

A luta contra essa “pavorosa desigualdade”, imposta ao sul do planeta, é um aspecto central da Revolução de Outubro e da sua luta de classe a nível internacional contra a agressão e saque capitalista e imperialista. Essa luta que foi conduzida pelo povo chinês, por décadas no plano militar, é agora conduzida no plano mais propriamente econômico. E grandes e positivos resultados foram conseguidos, como é o caso da ultrapassagem do subdesenvolvimento por mais de um quinto da população mundial. Com isso, a causa da igualdade entre os povos pode agora dar grandes saltos também no plano cultural: o Ocidente capitalista e imperialista está a ponto de perder também o monopólio da tecnologia que, em suas mãos, tem sido utilizada para controlar e estrangular o Terceiro Mundo, e para tornar crível a sua pretensão de representar “a Civilização” e, com isso, o direito natural de dominar os “bárbaros” que habitam o restante do planeta. Para Losurdo (2005, p. 154), “o prodigioso desenvolvimento da China atual é o ponto mais alto da luta para pôr fim a uma ordem internacional fundada na desigualdade e imposta pela violência capitalista e imperialista”.

Para Losurdo (2005), Konder liquida uma das pedras angulares da teoria de Marx, ou seja, a do papel central que desempenha o tema do desenvolvimento das forças produtivas: em Marx, para que o comunismo possa existir enquanto uma etapa ou modo de produção superior ao capitalismo, é mister o desenvolvimento de uma extraordinária riqueza material que permita a cada indivíduo satisfazer suas próprias necessidades; e o socialismo é o momento de transição, que põe as premissas para a sua efetivação. Para Losurdo, a posição de Konder é tão radical, que põe em xeque o próprio materialismo histórico já que, em termos marxistas, a revolução é necessária justamente para derrubar o ordenamento social e as relações de produção que bloqueiam o desenvolvimento das forças produtivas. Contra essa esquerda, representada aqui por Konder, e contra a sua visão equivocada de que não existe mais socialismo na China, Losurdo afirma (Cf. 2005, p. 156) que o seu livro *Fuga da História? – A Revolução Russa e a Revolução Chinesa vistas de hoje* fala de um processo de longa duração, que já pode felicitar-se de resultados extraordinários, mas, cujo êxito é imprevisível.

É mister, portanto, afirma Losurdo (2005), que essa esquerda esclareça, então, o que ocorreu na China, já que o próprio partido que está no poder, o Partido Comunista, em seu Estatuto e documentos, declara inspirar-se no marxismo-leninismo e afirma pretender avançar na via do socialismo e comunismo. Seria mera declaração? E, já que o partido é composto por milhões de operários, camponeses e aposentados, seriam eles cúmplices ou vítimas idiotas de uma retórica privada de credibilidade? Esse partido, que foi o protagonista de uma das maiores revoluções da história, teria mudado radicalmente de natureza? E quando se verificou isto? A partir do momento em que passa a afirmar a centralidade do desenvolvimento das forças produtivas? Mas, afirma Losurdo (2005), essa foi a linha oficial do partido, mesmo quando a China ainda estava na vanguarda da luta contra o imperialismo. Essa linha também foi sustentada pelas teses do Manifesto do Partido Comunista e pelo próprio Lênin. Dever-se-ia, então, considerar o Partido Comunista Chinês estranho ao marxismo e ao socialismo pelo fato de tolerar uma vasta área de economia capitalista? Ora, comenta Losurdo (2005, p. 157),

Releiamos então o que Mao declarava em 25 de dezembro de 1947: “Dado o atraso econômico da China, mesmo depois da vitória da revolução em todo o país, será ainda necessário consentir por um longo período a existência de um setor capitalista da economia [...] Este setor será ainda um elemento indispensável da economia nacional tomada em seu conjunto”. Poder-se-ia aduzir outras incontáveis tomadas de posição análogas por parte de Mao, ainda depois de anos de distância da tomada do poder, mas seria uma inútil perda de tempo e de espaço, mesmo porque já citei algumas em meu livro. E então? Então é preciso encarar a realidade. A história e a teoria do Partido Comunista Chinês são em larga medida ignoradas. Sim, são conhecidas as teses enunciadas no curso do confronto com o Partido Comunista da União Soviética e nos anos da Revolução Cultural. Do resto se sabe pouco ou nada. Quantos, por exemplo, ouviram falar da polêmica desenvolvida por Mao num texto programático da revolução chinesa (Sobre a nova democracia, janeiro de 1940) contra os “fanfarrões de esquerda”, os quais, “não compreendem que a revolução está dividida em fases, que só podemos passar à segunda fase após haver completado a primeira, e que não há a mínima possibilidade de resolver tudo ‘com um só golpe’”? É por isto que um mesmo evento foi percebido de maneira diversa e contraposta na China e fora dela. Interpretada no Ocidente como sinônimo de abandono do marxismo e do socialismo, a chegada ao poder de Deng Xiaoping e a reafirmação da centralidade da edificação econômica foram saudados na China como a retomada e o desenvolvimento da linha que tinha presidido o triunfo da Revolução Chinesa e que tinha sido abandonada só por um período breve.

Para Losurdo (2005), a esquerda do Ocidente e da América Latina deveria, antes de considerar fato consumado a restauração do capitalismo na China, estudar melhor essa teoria e tradição política por nós ignorada, porque o marxismo e socialismo com características chinesas, que começou a tomar forma com Mao Tsé-tung, merecem algo melhor do que a liquidação sumária. Em vez de um tom pessimista em relação à luta anti-imperialista e anticolonialista iniciadas à época das Revoluções Soviética e Chinesa, Losurdo não aponta para o seu término. Ele rememora o passado e aponta para o futuro, mostrando que a luta continua (Cf. LOSURDO, 2005, p. 159). Como rememora Losurdo, se retrocedermos cinco séculos, nos defrontamos com a conquista da América: é o momento inicial da sua marcha triunfal, de subjugação do mundo inteiro, pisoteamento e destruição de culturas inteiras, dizimação e aniquilação dos povos que as tinham elaborado. Para ele, não é um fato casual que quem se prepara para concluir esse capítulo da história seja um país guiado por um partido comunista. Trata-se, portanto, de um novo capítulo da história iniciada com a Revolução de Outubro, que conclamou os escravos das colônias a se libertarem. Um segundo capítulo seria aquele da derrota da tentativa nazifascista de dar nova vitalidade à tradição colonial e de escravizar povos inteiros para colocá-los como sub-homens (*Untermenschen*), a serviço da “raça dos senhores”.

Para Losurdo (2005), a Longa Marcha representa para a Ásia o que Stalingrado foi para a Europa: tanto a Revolução de Outubro como a Revolução Chinesa contribuem para a derrota histórica do imperialismo e para o desenvolvimento de um poderoso processo de emancipação dos povos coloniais, que vai além da Segunda Guerra Mundial, e que investe cada ângulo do mundo. Atualmente, estamos a presenciar um novo capítulo dessa história iniciada com a Revolução de Outubro: um país milenar, agredido a partir das guerras do ópio, humilhado e desumanizado, está a ponto de exercer o protagonismo mundial nos planos político, cultural e tecnológico, como já o tinha sido por milênios. E, ao finalizar o trágico capítulo da sua história nacional, tende também a

encerrar um capítulo mais amplo da história mundial, que tinha à frente o domínio ocidental e a justificação de infames e brutais formas de ideologias racistas exercidas por ele. E como ninguém consegue prever o futuro, é mister concentrar-se no presente, sem ignorar ou perder de vista a forte carga de emancipação política, social e ideológica inserida no desenvolvimento econômico da República Popular da China.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Amy. **The End of Progress**. New York: Columbia University Press, 2016.
- DUSSEL, Enrique. “China (1421-1800)”. **Archipiélago**: Revista Cultural de Nueva América. Nº 44, Ano 11, 2004, p. 06-13.
- LOSURDO, Domenico. “Revolução chinesa, anti-imperialismo e a luta pelo socialismo hoje. Entrevista concedida a João Quartim de Moraes”. **Crítica Marxista**. São Paulo: Editora Revan, v.1, n.20, 2005, p.151-159.
- LOSURDO, Domenico. **Fuga da História?** – A Revolução Russa e a Revolução Chinesa vistas de hoje. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2004.
- LOSURDO, Domenico. **L’idea di socialismo**: ritornare all’utopia o completare il percorso che conduce da l’utopia a scienza. 1 Vídeo (2: 06 min). Publicado pelo canal AccademiaIISF, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bKczMIEQK-E>. Acesso em: 07 nov 2022.
- TSÉ-TUNG, Mao. **Sobre a Democracia Nova. Obras Escolhidas de Mao Tsé-tung**. Edições do Povo: Pequim, 1975, Tomo II, p. 253-628. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/mao/1940/01/democracia.htm>.
- WILLIAMS, Melissa. **Deparochializing Political Theory**. Toronto: Cambridge University Press, 2020.

**A SECULARIZAÇÃO MODERNA E PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS DO
REAVIVAMENTO DO FENÔMENO RELIGIOSO NA
CONTEMPORANEIDADE**

[MODERN SECULARIZATION AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES OF THE
REVIVAL OF THE RELIGIOUS PHENOMENON IN CONTEMPORARY TIME]

Renato Almeida de Oliveira

renato_oliveira@uvanet.br

<https://orcid.org/0000-0003-4524-2014>

*Doutor em Filosofia. Professor Adjunto do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da
Universidade Estadual Vale do Acaraú.*

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5493](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5493)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 107-123

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.5493](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5493)

Dossiê Ética e Cidadania



**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**
ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

Resumo: O processo de secularização foi desencadeado na modernidade e teve como característica principal a transformação das instituições e das ações humanas individuais, que passaram de uma fundamentação ancorada na esfera sagrada, transcendente, para uma legitimação em termos laicos, seculares. Uma questão, no entanto, com um grau de importância ainda maior para nosso tempo, e que está relacionada com a secularização, é o fenômeno do retorno do religioso na sociedade contemporânea. O que podemos observar é que a secularização não suprimiu a religião de modo completo, como muitos teóricos modernos pensavam. É nesse sentido que falamos de um retorno do religioso hoje, ou seja, a religião (e/ou a religiosidade) passa a ocupar um espaço importante na vida particular dos indivíduos, moldando suas visões de mundo e seus comportamentos, o que tem fortes impactos na esfera pública. Ao contrário do que se esperava, a secularização abriu espaço à proliferação de um grande número de manifestações e seitas religiosas. É partindo desta constatação que pretendo contribuir com o debate contemporâneo sobre o fenômeno religioso, trazendo à reflexão as ideias de Luc Ferry e Gianni Vattimo.

Palavras-chave: Secularização. Fenômeno religioso. Luc Ferry. Vattimo.

Abstract: The secularization process was triggered in modernity and its main characteristic was the transformation of institutions and individual human actions, which went from a foundation anchored in the sacred, transcendent sphere, to a legitimation in secular, secular terms. An issue, however, with an even greater degree of importance for our time, and which is related to secularization, is the phenomenon of the return of the religious in contemporary society. What we can observe is that secularization did not suppress religion completely, as many modern theorists thought. It is in this sense that we speak of a return of the religious today, that is, religion (and/or religiosity) begins to occupy an important space in the private lives of individuals, shaping their world views and behaviors, which has strong impacts in the public sphere. Contrary to what was expected, secularization opened space for the proliferation of a large number of religious manifestations and sects. It is based on this observation that I intend to contribute to the contemporary debate on the religious phenomenon, bringing to reflection the ideas of Luc Ferry and Gianni Vattimo.

Keywords: Secularization. Religious phenomenon. Luc Ferry. Vattimo.

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**
ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

INTRODUÇÃO

O processo de secularização foi desencadeado na modernidade teve como característica principal a transformação das instituições e das ações humanas individuais, que passaram de uma fundamentação ancorada na esfera sagrada, transcendente, para uma legitimação em termos laicos, seculares. Como diz Charles Taylor (2012, p. 159), a partir do século XVII e seguindo até nossos dias, “uma nova possibilidade surgiu gradualmente – uma concepção da vida social na qual o ‘secular’ era tudo o que havia [...] O secular era, em seu novo sentido, oposto a qualquer reivindicação feita em nome de algo transcendente a este mundo e seus interesses”.

O homem moderno, que se via como senhor de si, não sentia a necessidade de um ser extramundano que desse sentido à sua existência, que fosse a causa, a razão, da sua vida. Esse longo processo de conquista de autonomia forjou o modo como nos compreendemos hoje, homens da razão, dos negócios “terrenos”. No campo da política foi instituído o Estado laico, politicamente emancipado, um Estado no qual o cidadão sobressaía ao ser religioso do homem, a liberdade e a igualdade terrenas têm maior importância e urgência do que a “liberdade dos filhos de Deus”, alcançada na vida eterna. Enfim, a religião passou a ser vista como um empecilho ao desenvolvimento da humanidade, como algo de seres primitivos, dessintonizados com o seu tempo. Já não mais poderia se admitir que a religião estivesse no primeiro plano da vida humana. Caso o homem quisesse cultivar seus deuses, participar de assembleias religiosas, que ele o fizesse como assunto estritamente privado, mas que seus valores e crenças religiosas não interferissem na convivência com os demais, nem fosse motivo para qualquer forma de segregação ou fundamento para atos violentos.

Uma questão, no entanto, com um grau de importância ainda maior para nosso tempo, e que está relacionada com a secularização, é o fenômeno do retorno do religioso na sociedade contemporânea.

O que podemos observar contemporaneamente é que a secularização não suprimiu a religião de modo completo, como muitos teóricos modernos pensavam. Esperava-se que a religião não tivesse mais sentido algum para os homens. Porém, quando o processo de secularização começou a se consolidar, a religião foi moldando-se a esse processo. Na medida em que ia perdendo espaço na esfera pública, ela procurou ocupar os meandros da vida privada dos indivíduos. Nesse sentido, não ocorreu propriamente um perecimento da religião, pois, de uma maneira conjuntural, ela sempre esteve presente na vida humana. Contudo, essa presença perdeu seu aparato institucional, ou seja, não era mais sentida pela aparência das instituições religiosas tradicionais (notadamente a Igreja Católica)¹. A presença da religião no mundo secularizado se fez sentir numa multiplicidade de formas religiosas particularizadas. Houve, assim, uma metamorfose da religião, ou seja, a secularização, em última análise, fomentou uma reorganização do fenômeno religioso, resultando numa difusão, numa expansão, da religião. É nesse sentido que falamos de um retorno do religioso hoje, ou seja, a religião (e/ou a religiosidade) passa a ocupar um espaço importante na vida particular dos indivíduos, moldando suas visões de mundo e seus comportamentos. Ao

¹ Isso não significa dizer que as religiões tradicionais (cristianismo, católico e protestante, islamismo, judaísmo, entre outras) tenham perdido sua força e sua presença social. Podemos observar o crescimento dessas religiões em diversos segmentos. No entanto, o que testemunhamos de uma maneira geral é que os indivíduos acham-se mais propensos a vivenciar uma forma de religiosidade menos exigente, mais intimista, que, em muitos aspectos, não encontram nas religiões tradicionais.

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

contrário do que se esperava, a secularização abriu espaço à proliferação de um grande número de manifestações e seitas religiosas.

Não temos, neste artigo, a pretensão de esgotar o assunto, fechá-lo em uma posição cristalizada tomada como a verdade definitiva. O tema aqui abordado é bastante complexo. O que queremos é contribuir com o debate contemporâneo, inserindo novos elementos que possam nos ajudar a pensar o fenômeno religioso hoje.

1 A CRÍTICA MODERNA À RELIGIÃO E O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

O iluminismo foi o limiar de uma nova forma de conceber o papel do homem no mundo e sua relação com a religião. Foi um movimento de ideias que afetou decisivamente os diversos campos da vida humana: o político, o social, o econômico, o cultural, o filosófico, entre outros. A ideia fundamental do iluminismo era a de que a vida humana deveria assentar-se nas luzes da razão, ou seja, que a razão, e todas as suas prerrogativas, fosse a legitimadora de todas as ações e pensamentos humanos. Nenhum ser extramundano, fora da realidade humana, deveria ditar, heteronomamente, o modo como os indivíduos deveriam agir, mas apenas a sua razão autônoma.

O iluminismo afetou profundamente a consciência religiosa do povo europeu do século XVII e, conseqüentemente, reverberou, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, na vida política e social. Há um triunfo do espírito racionalista que trouxe consigo o sentimento de impossibilidade de manter as superstições, as crenças, os dogmas, das eras precedentes. Desse modo, se enfraquecia a cultura que estava habituada a identificar a história do mundo com a história judaico-cristã ante o rápido avanço da experiência sempre mais numerosa e precisa da observação científica.

Esse enfraquecimento do cristianismo não significou, no entanto, o fim da cultura e do pensamento religioso.

[...] é claro que a pura e simples defesa das rígidas posições dogmáticas ficava sempre mais difícil. Isso não significa que se abolisse na cultura da época o interesse pelos problemas religiosos [...] eles, porém, tendiam a assumir formas novas, visando conciliar a religião com a nova visão da ciência e da filosofia (GEYMONAT, 1975, p. 24. Tradução nossa).

O pensamento iluminista mostrava-se, por conseguinte, sempre mais incompatível, contrário, aos dogmas religiosos. Toda e qualquer coisa que não viesse a ser atestado pela razão, que contradissesse a experiência sensível, o saber científico, era rechaçado como parte não integrante de um livre pensar, autônomo, único, segundo os iluministas, capaz de emancipar o homem.

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

Entre os séculos XVII e XVIII a admiração pelo desenvolvimento das ciências e, em particular por Newton, era imensa, assim como era vivíssimo o interesse pelas descobertas geográficas e pelas novas culturas que se vinha a saber existentes desde os tempos antigos (como a chinesa). Próprio dessa admiração pela razão, tornava-se sempre mais difícil aceitar sem conflitos uma religião como a cristã que, também nas confissões reformadas, estava repleta de superstições nascidas em séculos bárbaros. As descobertas astronômicas e geográficas removeram toda a autoridade científica da Bíblia; as descobertas geográficas tolheram inexoravelmente toda autoridade moral. A velha fórmula escolástica, segundo a qual era verdadeiro “*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*”, estava manifestamente insustentável quando o *ubique* era extenso ao infinito; quando o *semper* não era mais os cinco mil anos bíblicos do dia da criação, mas milhões de anos, como a geologia demonstrara; quando os *omnes* não eram mais apenas os cristãos, mas os turcos e os árabes, que tiveram consciência da mensagem evangélica, mas a rejeitaram, mas também os civilizados chineses ou os aborígenes americanos, africanos e australianos [...] Como conciliar com a ideia de um Deus justo o dogma segundo o qual quem não acreditasse em Cristo estaria condenado, quando era evidente que a grande maioria da humanidade não poderia o ter conhecido? Os velhos dogmas, sejam católicos ou protestantes, sobre o pecado original, sobre a salvação e sobre a condenação, não poderiam deixar de aparecer – a um número sempre maior de pessoas – substancialmente incompatíveis com a ideia de um Deus justo e racional, isso com a mesma razão. (GEYMONAT, 1975, p. 28. Tradução nossa. Grifos do autor).

O pensamento iluminista, desse modo, conseguia enfraquecer as pretensões da teologia em ser um saber de primeira ordem, deslocando a questão filosófica de Deus para o mundo. Havia uma efervescente ebulição filosófica e científica. Contudo, os intelectuais dessa época não eram apenas autores de grandes tratados teóricos, mas homens práticos, engajados no cotidiano, na vida social e política, autores e atores da cultura. “A razão cujo testemunho invoca não é mais a encarnação neste mundo do entendimento de Deus; é o poder crítico [...] que se interessa por todas as atividades sociais”, que contesta um mau processo, que critica as doutrinas passadas e que, simultaneamente, descreve “a maneira de construir um barco ou uma casa” (CHÂTELET, 1974, p. 15). Era uma época de cidadãos atuantes e, ao mesmo tempo, de homens de reflexão, que se constituíam distantes da crença religiosa.

Podemos dizer que a marca registrada do iluminismo é a ideia do *esclarecimento* (*Aufklärung*), do pensamento autônomo. A conquista de um pensamento esclarecido foi bem definida por Immanuel Kant em seu texto intitulado *Was ist Aufklärung?* (1784). Para Kant, o esclarecimento (ou o espírito do iluminismo) significa:

[...] a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*“Aufklärung”*] (KANT, 1985, p. 100. Grifos do autor).

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**
ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

O esclarecimento era o grito de rebeldia contra as cadeias do dogmatismo religioso, contra toda e qualquer forma de heteronomia, que pusesse o homem sob o jugo de qualquer poder externo a ele. De uma maneira geral, esse esclarecimento, essa emancipação do saber, essa ousadia em conhecer (*sapere aude*) marcou o iluminismo e estabeleceu claramente uma postura antirreligiosa, pois se via na religião explicitamente o espírito do dogmatismo, esse grilhão que mantém os homens numa perpétua menoridade (Cf. KANT, 1985, p. 102).

Desse modo, a vida natural do homem se afastava de toda influência religiosa e apoiava-se, exclusivamente, sobre fatos observáveis e sobre os princípios experimentais da física. O religioso, por sua vez, observava a natureza e asseverava que ela emanava das mãos do criador. Contrariamente ao pensamento iluminista, o pensamento religioso limita a liberdade humana à concordância com a vontade divina, ou seja, com as intenções que Deus poderia ter tido ao criar os seres vivos. Os iluministas, nesse ínterim, não deixavam espaço para que na natureza houvesse o acaso ou a providência divina. A natureza é ela mesma, em sua materialidade. Ela é capaz de proceder por si mesma, em uma sucessão infinita de combinações possíveis. É a vida engendrando vida.

Quanto ao estudo do homem, os iluministas, em um primeiro momento, procuravam livrá-lo do dualismo religioso entre corpo e alma e compreendê-lo a partir de um monismo sensualista. O homem nada mais é do que um ser de sensações. Essa era, por exemplo, a perspectiva de Condillac, para quem o homem é o conjunto das sensações presentes e das sensações conservadas. Afirma ele no seu *Tratado das Sensações* (1754):

Perceber ou sentir essas duas sensações é a mesma coisa: ora esse sentimento toma o nome de *sensação*, assim que a impressão se faz atualmente sobre os nossos sentidos, ora toma o nome de *memória*, assim que esta sensação que não se faz atualmente se nos oferece como uma sensação que se fez. A memória não é, pois, mais do que a sensação transformada (CONDILLAC, 1984a, p. 49).

A partir daí ocorre uma guinada antropológica, na qual o homem perde sua aura celestial e assume a couraça da sensibilidade, da corporeidade. Essa guinada antropológica trouxe consigo uma reviravolta no campo da epistemologia, entendendo-se agora que todo conhecimento só pode ser adquirido pela combinação das sensações. Condillac (1984a, p. 45), ainda no seu *Tratado das Sensações*, confirma essa nova perspectiva, afirmando que “todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou para falar mais exatamente, das sensações”. Desse modo, assim como o homem, a problemática do conhecimento emancipa-se com relação à religião e à metafísica, restando a pura relação entre um sujeito sensível e um objeto igualmente sensível. Apenas nesta perspectiva é possível formar um saber sistemático e rigoroso. “Concluamos, portanto, que não podemos formar verdadeiros sistemas senão nos casos dos quais temos observações suficientes para perceber o encadeamento dos fenômenos [...] Tudo consiste, portanto, [...] em explicar os fatos pelos fatos” (CONDILLAC, 1984b, p. 37-38).

Essa guinada ao homem como ser de sensações terá, além do campo epistemológico, como acabamos de ver, fortes implicações nos campos da moral e da política. Aqui o homem tornara-se senhor de si, o único capaz de criar as condições de sua felicidade e realização integral. “Para o

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

pensamento iluminista, o progresso do conhecimento era inseparável da libertação dos espíritos no exercício da razão, que tornava manifesta a necessidade de mudanças sociais e políticas” (PATY, 2005, p. 34).

Tornavam-se, portanto, cada vez mais insustentáveis, diante das novas descobertas científicas, nos campos da astronomia, geologia, geografia, antropologia etc., os dogmas religiosos. A humanidade caminhava a passos largos para a secularização, onde a religião não teria mais o poder absoluto para determinar os princípios da vida humana. As descobertas, os desenvolvimentos conceituais iluministas, chocavam-se com o que pensava e ditava a Igreja. De forma contundente, o pensamento filosófico contribuiu para que esse processo de secularização, fosse, inicialmente, através do racionalismo, idealista ou empirista, e pouco tempo depois, através do materialismo, se consolidando. Diversos pensadores teceram ferrenhas críticas à religião estabelecida. Os filósofos “se chocaram contra um poder repressivo que pretendia constrangê-los ao silêncio [...] e a uma ideologia que se aferrava a sistemas metafísicos caducos ou a uma interpretação literal da revelação” (CHÂTELET, 1974, p. 103).

A modernidade, portanto, com a sua forte crítica à religião, fundou uma visão de mundo marcada pelo racionalismo, que influenciou os diversos campos da vida humana, mexendo com os valores, os princípios, e as ações dos *sujeitos*. Foi uma verdadeira revolução, uma quebra das estruturas fundamentais que organizavam a existência dos homens. Deus foi afastado do mundo e o processo de secularização, de desencantamento, se consolidava a passos largos.

A partir de uma análise mais metódica sobre a secularização, Charles Taylor procura, em sua obra *A Secular Age* (2007), dar um sentido mais sistemático a essa ideia genérica de secularização, explicitando três sentidos que, embora com conotações distintas, encontram-se imbricados. Primeiramente, a secularização está relacionada às instituições da esfera pública, dentre elas o Estado. Em outros termos, nesse primeiro sentido, secularização significa a separação entre Estado e religião, o primeiro como instância reguladora máxima da esfera pública, a segunda sendo relegada à esfera privada. Nas palavras de Taylor (2010, p. 13),

[...] embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. As igrejas encontram-se hoje separadas das estruturas políticas [...] A religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada.

Essa secularização em termos de esfera pública, ou seja, do esvaziamento dos espaços coletivos (política, economia, cultura, educação etc.) da presença de Deus, é o que Peter Berger (1985), por sua vez, denominou de *secularização objetiva*.

Num segundo sentido, Taylor fala de secularização como abandono das crenças, das convicções e práticas religiosas. Isso quer dizer que em nossa sociedade secularizada, as pessoas estão “se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (TAYLOR, 2012, p. 15). Esse segundo sentido, Berger (1985) denomina de *secularização subjetiva*.

É interessante destacar a aproximação das ideias de Charles Taylor e Peter Berger no que tange à secularização. Para reforçar essa aproximação, citamos Berger (1985, p. 119-120):

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

Não é difícil esboçar uma definição simples de secularização para nossos fins. Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle e influência: separação da igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo [...] mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem recurso às interpretações religiosas.

Contudo, ainda que exista uma aproximação entre os dois teóricos da secularização, Taylor se debruça sobre um terceiro sentido, não atentado por Berger, embora esse terceiro sentido esteja intimamente ligado aos dois anteriores. Ele diz respeito à mudança da postura dos indivíduos em relação à fé. “A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras...” (TAYLOR, 2010, p. 15).

Ao comentar a secularização, Peter Berger (1985, p. 119) afirma que esta foi alavancada por três fatores principais: 1) a *individualização*, a partir da qual a religião torna-se assunto privado e, desse modo, é algo que diz respeito às escolhas individuais; 2) o *pluralismo*, que é uma consequência da individualização e gera, por sua vez, uma proliferação das mais diversas formas de crenças religiosas; 3) a *situação de mercado*, à medida em que as religiões procuram, cada uma à sua maneira, agregar fiéis que comunguem de suas crenças. Esses três fatores reconfiguraram a forma como as pessoas se relacionavam com a religião e, sem dúvidas, deram um caráter secular a esse relacionamento. Porém, eles não puseram uma condição para a superação da religião. Ao contrário, constituíram um novo panorama da fé religiosa. Sob esse ponto de vista, a secularização representaria um enfraquecimento das instituições religiosas tradicionais, mas, em contrapartida, fortalece a religiosidade individual.

Um novo quadro, contudo, da relação entre secularismo e religião se põe hoje. As manifestações religiosas têm crescido, se alastrado por diversas regiões do planeta e se diversificado. Algo mudou no curso do processo de secularização. O que testemunhamos hoje é um reavivamento do fenômeno religioso, ou como alguns autores preferem denominar, um “reencantamento do mundo”².

Certamente que existem diversas razões que podem explicar o reavivamento das religiões hoje. No entanto, nos limitaremos a apresentar duas perspectivas filosóficas que poderão lançar luzes para pensarmos uma relação salutar entre religião e mundo secular.

² Entre outros autores, destacamos: PIERUCCI, Antônio Flavio. Reencantamento e dessecularização: a propósito ao auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 49, 1997, pp. 99-119; MAFFESOLI, Michel. El reencantamiento del mundo. In: *Sociológica*. n. 48, 2002; MANDIANES, Manuel. Reencantamiento del mundo. In: *Sociedad y Utopía*. n. 8, 1996, pp. 137-148; MURDOCK, Graham. The re-enchantment of the world: religion and the transformations of modernity. In: HOOVER, Stewart. *Rethinking media, religion and culture*. London: Sage Publications, 2000.

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**
ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

2 PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS DE UMA REAVIVAMENTO DO FENÔMENO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE

O retorno do religioso é uma das manifestações mais notáveis de nossa época. Ele se revela na vida dos indivíduos através de uma busca espiritual que, na maioria dos casos, se dá na forma de uma espiritualidade difusa, sem qualquer vinculação com as religiões tradicionais. É “a era do espiritual fora da Igreja” (LECOMPTE, 2000, p. 11). Esse “reavivamento da fé” se revela ainda na esfera pública, na política, na mídia, na educação etc., o que significa que a religião tem extrapolado a esfera privada, opinando e participando diretamente (e em alguns casos de maneira indireta) de decisões políticas. Vejamos, por exemplo, “a crescente penetração de evangélicos na política nacional, a participação de atores religiosos na elaboração de projetos de lei, bem como a influência e interferência do discurso religioso em debates relacionados com questões de bioética e direitos sexuais e reprodutivos” (RANQUETAT JÚNIOR, 2009, p. 107). Todos os dias somos bombardeados pelo discurso religioso através de programas de rádio e televisão, pela mídia escrita e pela internet. Nas escolas, crianças e jovens são, quase que diariamente, instruídos nas mais diversas doutrinas, sem que seja dada, sequer, a oportunidade a essas crianças e jovens de optar por qualquer religião ou mesmo em não manter nenhuma crença em qualquer divindade. Em escala global, guerras, atentados, crimes, assassinatos, e uma série de atos violentos são cometidos diariamente por motivações religiosas, ou por outras motivações que tenham seus atos também justificados pela religião. Portanto, embora a religião não possua mais o poder hegemônico de moldar a vida social humana de uma maneira geral, nos últimos tempos tem ganhado espaço na esfera pública como forma de reafirmar a sua identidade religiosa frente à sociedade e às instituições seculares.

Ante tudo isso, não há como negar que, contrariando os prognósticos iluministas, a religião, o sagrado, tem ressurgido com muita força em nossa sociedade, é “o sentido humano do sagrado ou do divino, o desejo sepultado de certa transcendência que vem à tona assumindo formas estranhas e, notadamente, as de uma religiosidade mais ou menos irracional e polimorfa...” (LECOMPTE, 2000, p. 15). Portanto, a religião não foi posta fora ou à margem da vida dos indivíduos. Ela tem estado presente, de uma maneira cada vez mais forte e decisiva na vida das pessoas e, além disso, na esfera pública, deixando para trás seu exílio na esfera privada, para onde havia sido relegada com a emancipação política moderna.

Diante do exposto, a principal questão que se põe é: como explicar o retorno do religioso no mundo contemporâneo? Quais fatores estão envolvidos nesse retorno?

Dois filósofos contemporâneos nos ajudam, a partir de perspectivas filosóficas diversas, a compreender o fenômeno religioso na perspectiva levantada neste artigo. Luc Ferry, com sua tese da transcendência na imanência, e Gianni Vattimo, com a ideia do *niilismo* como a autêntica experiência religiosa.

Posto que há um fortalecimento do religioso na contemporaneidade, é fundamental que seja explicitado como esse processo se desenrola, ou seja, é preciso pensar o estatuto do religioso no âmago da sociedade secularizada como se pretende a nossa. Essa é a tarefa a que se põe Luc Ferry. Ele nos mostra que é necessário pensar o estatuto do religioso hoje, tendo em vista que o que se observa é um fortalecimento do religioso, uma busca do sagrado. Para tanto, é preciso, antes

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

de mais nada, considerar o cruzamento de um duplo processo, qual seja, a *humanização do divino* e a *divinização do humano*.

A humanização do divino significa a tradução dos conteúdos das religiões para uma linguagem humana, laica, isto é, numa linguagem compatível com os anseios dos indivíduos concretos. É o homem sendo colocado como valor central. Essa humanização do divino, por sua vez, desencadeia o processo de divinização do humano, que significa o ressurgimento da transcendência nas relações entre os próprios homens (transcendência horizontal), ou seja, é uma espécie de transcendência na imanência. Desse modo, assevera Ferry que “é esse duplo processo que faria do humanismo contemporâneo um *humanismo do homem-Deus*. No coração desse humanismo [...] o religioso não estaria destinado a se enfraquecer, mas, ao contrário, a encontrar sua forma mais autêntica” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 9).

No entanto, para defender sua posição, Luc Ferry parte para uma definição precisa do que se pode entender pelo termo “religioso”, que irá desembocar na ideia da transcendência. Existe, segundo Ferry, uma ideia muito mais profunda de religioso que precisa ser considerada. É a definição do religioso que se situa no plano filosófico-metafísico e que também é procedente. É a ideia que diz respeito à relação entre o finito e o infinito, entre o relativo e o absoluto e que supera as meras definições histórica e política.

Na definição filosófico-metafísica, o religioso deve ser entendido como uma relação da finitude com o Absoluto. Na ideia de Ferry, o religioso pode ser descoberto a partir das experiências autônomas dos indivíduos, das suas experiências vividas nas quais o religioso aparece como horizonte. Tal ideia supera a definição do religioso como heteronomia. Da mesma forma como supera a ótica do religioso como pertencente ao passado, tendo em vista que “como horizonte de certas experiências vividas pelos indivíduos, ele pode perfeitamente tomar a dimensão do presente ou mesmo do futuro”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 27).

Ferry expõe que essa dimensão filosófico-metafísica do religioso, ou seja, a transcendência, não significa apenas um invólucro conceitual, teórico, mas é uma dimensão legítima e incontornável da existência humana no âmago da sociedade laica, portanto, que o religioso é uma dimensão fortemente presente em nossos dias. Ele apresenta dois indícios, a saber: 1) a ideia de transcendência e 2) a noção de sacrifício.

A ideia de transcendência exposta por Ferry é a de uma transcendência como parte das experiências vividas dos indivíduos, é a “transcendência na imanência”, portanto, não como heteronomia, como externa à consciência humana. Para explicar melhor sua ideia, Ferry se vale da filosofia kantiana. Segundo ele, a teoria de Kant sobre a verdade é a primeira figura da ideia de transcendência imanente. Para Kant, a verdade se funda no domínio das representações, não é algo que ocorre na relação correspondencial entre pensamento e objeto, mas numa ligação entre as representações subjetivas que temos dos objetos, na associação entre essas representações. Nesse sentido, a verdade funda-se na imanência da subjetividade, mas que vai além das particularidades individuais, adquirindo um caráter objetivo, universal.

Além do campo epistemológico, a figura da transcendência imanente também se apresenta no campo da moral. Aqui, mais uma vez, Luc Ferry se vale do pensamento de Kant, para quem a ação moral não deve se pautar na heteronomia, nos princípios externos ao sujeito, mas na própria autonomia da subjetividade pensante que, racionalmente, dá a si seus próprios princípios de ação. Nesse sentido, a moral assenta-se sobre princípios humanos. Diante disso, Ferry expõe:

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

[...] é essa reviravolta que me parece fundamental para compreender a situação do religioso hoje em dia. O religioso se reintroduz no final do percurso como o horizonte das práticas humanas; é esse o sentido dos famosos postulados da razão prática, a ideia de que a moral não é fundada na religião, de que se ela o fosse seria um desastre – é, portanto, o fim do teológico-ético –, mas que, ao mesmo tempo, no horizonte de nossas ações morais não pode deixar de existir uma problemática religiosa, aquela aberta pelos famosos postulados da razão prática. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 31).

O que fica patente é que a dimensão do religioso, fundada na autonomia do indivíduo, está na ordem da transcendência imanente, pois assim como a moral, o religioso faz o indivíduo tender a algo a partir da autonomia de suas experiências vividas.

Portanto, assim como o pensamento, a representação não precisa de um objeto externo para que ele seja verdadeiro, mas apenas da relação entre as representações; assim como a ação não necessita de princípios externos ao sujeito para ser considerada boa em si mesma e, por conseguinte, moral, o religioso não precisa fundar-se numa transcendência externa à consciência humana, em um outro plano de existência, para ser legítimo, para existir na sociedade. Ele pode assentar-se numa transcendência imanente.

O segundo indício apresentado por Luc Ferry para demonstrar que o religioso persiste e ganha cada vez mais força na sociedade contemporânea é a noção de sacrifício, noção essa tão cara às tradições religiosas e que, segundo o autor, é algo bastante presente hodiernamente. Diz Ferry:

[...] a noção de sacrifício de modo algum desapareceu da problemática moral de nossos contemporâneos. Penso que, ao contrário, ela está presente, mas que simplesmente os motivos do sacrifício se humanizaram. [...] hoje na Europa não nos sacrificamos mais por entidades religiosas; mas, por outro lado, penso que inúmeros indivíduos estariam prontos a arriscar suas vidas para defender certo número de valores, ou, simplesmente, para defender seus próximos (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 32-33).

A ideia de Ferry é chamar a atenção para um valor que é de uma extrema conotação religiosa e assevera “que a partir do momento em que se estabeleceram valores superiores à vida material, biológica, entre-se na esfera do religioso”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 33).

Desse modo, a permanência de um princípio superior à vida material, do valor do sacrifício, no seio de uma sociedade laica, secularizada, materialista, é, para Luc Ferry, indício de que o sentimento religioso é pertinente e está sendo retomado de modo cada vez mais forte hoje.

A divinização do humano e a humanização do divino é a forma do reencantamento do mundo exposta por Luc Ferry e que, para ele, é o modo que o homem contemporâneo encontrou de superar os limites das morais laicas que se demonstraram, ao longo da história, incapazes de dar respostas, sentido, às questões existenciais da condição humana, como o envelhecimento, a morte, o tédio, a banalização da vida etc.

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

Vattimo, por sua vez, constata que há um ressurgimento do interesse pelo religioso na contemporaneidade e tal ressurgimento ocorre numa esfera global. De uma maneira geral, durante muito tempo, os conteúdos religiosos, em nossa cultura secularizada, foram relegados ao esquecimento, considerados como um conjunto de ideias infantis das quais a humanidade precisava se libertar. No entanto, Vattimo frisa que todos nós ocidentais somos marcados por traços religiosos, especialmente cristãos, e que a secularização, com a qual pretendemos nos afastar desses traços, nada mais é do que a consequência “de uma experiência religiosa autêntica” (VATTIMO, 1998, p. 9), pois a secularização significa que estávamos ligados a um núcleo sagrado do qual pretendemos nos afastar.

Ante tal constatação, Vattimo questiona-se como se dá o regresso do religioso no mundo contemporâneo. Em primeiro lugar, ele expõe que o retorno da religião deve estar diretamente ligado à história mundana dos homens, ou seja, à sua vida concreta, real, vida esta que lhe traz diversos dilemas como o envelhecimento, a morte, a proposição de projetos de vida que podem ou não ser realizados.

[...] as ocasiões históricas que suscitam o problema da fé têm um traço em comum com a fisiologia do envelhecimento: tanto num caso como no outro o problema de Deus põe-se em conexão com o encontro de um limite, com o infligir de uma derrota. Acreditávamos poder realizar a justiça sobre a terra, verificamos que não é possível e recorremos à esperança em Deus. A morte pesa sobre nós como eventualidade iniludível, fugimos ao desespero dirigindo-nos a Deus e à sua promessa de acolhimento no reino eterno. (VATTIMO, 1998, p. 12-13).

Esta é uma primeira condição fática que faz o homem voltar a Deus, à religião. É o deparar-se com um limite físico. Além deste, nos deparamos ainda com nossos limites intelectuais para resolver os inúmeros problemas que a vida moderna nos põe. Temos ainda as “questões que dizem respeito à biotécnica, sobretudo da manipulação genética às questões ecológicas e, ainda, a todos os problemas ligados à explosão da violência nas novas condições de existência da sociedade massificada” (VATTIMO, 1998, p. 13). Além desses limites, Vattimo ainda expõe como motivo os constantes riscos globais que assolam a humanidade e põe em risco a sua existência.

O retorno do religioso é antes de mais nada motivado pela premência de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade, e começou logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e, de uma forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética (VATTIMO, 2000, p. 92).

Contudo, Vattimo questiona essa busca de um Deus que serve apenas como refúgio consolador para os limites humanos. Essa atitude nos faz compreender Deus como algo oposto à

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

racionalidade, como um ser que só se manifesta na ausência de qualquer razão. Isso é típico de uma forma primitiva de conceber a transcendência. Certamente que as condições ameaçadoras com as quais o homem contemporâneo se depara fazem-no voltar-se para Deus na busca de uma segurança, um amparo, e o próprio Vattimo reconhece isso quando diz que a questão do retorno do religioso deve estar ligada à história concreta dos indivíduos. Porém, ele também reconhece que esta não é a única condição que nos faz retornar à religião. Existe outra razão, de cunho filosófico.

Não obstante ao cenário da renovada atualidade da religião na cultura comum, Vattimo ressalta que o ressurgimento do interesse pelo religioso não se limita, de um ponto de vista sociológico, a explicações externas. Do ponto de vista do pensamento crítico/filosófico, ao contrário, o retorno vem pensado distante de cada pretensão fundacionalista e, sobretudo, leva em consideração o plano das transformações no mundo do pensamento, das teorias muito distantes da postura que concebe a religião apenas como reação aos efeitos da sociedade de massa (MAIA, 2015, p. 300-301).

A explicação filosófica está ligada às profundas transformações que ocorreram no âmbito do pensamento ocidental. O interesse filosófico pelo fenômeno religioso pode ser explicado devido ao enfraquecimento de alguns paradigmas de pensamento que se consideravam definitivos, mas que se mostraram condicionados por fatores sociais, políticos, ideológicos etc. Essa perspectiva se insere no quadro do pensamento pós-moderno, ou seja, no cenário da dissolução das formas de pensar universalistas, fundacionalistas, que tinham pretensões totalizantes. Segundo Vattimo, o mundo do pensamento passou por transformações essenciais, o que afetou, diretamente, a forma de se pensar a religião.

A verdade é que o “fim da modernidade”, ou, em todo o caso, a sua crise trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxismo. Hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu ou para recusar a religião (VATTIMO, 1998, p. 17).

Em termos filosóficos, as considerações de Vattimo sobre o retorno do religioso só pode ser devidamente compreendida com base nas influências de Nietzsche e Heidegger. Assevera Vattimo: “Seja como for, é daqui que parte meu discurso, que se inspira nas ideias de Nietzsche e de Heidegger sobre o *niilismo* como ponto de chegada da modernidade, e sobre a conseqüente tarefa, para o pensamento, de tomar consciência do fim da metafísica”. (VATTIMO, 1998, p. 18).

Num primeiro momento, a perspectiva vattimiana do retorno do religioso assenta-se na ideia da “morte de Deus”, anunciada por Nietzsche, que representou, para o pensamento ocidental, a morte do Deus metafísico, o fim dos fundamentos absolutos, das verdades inquebrantáveis. Este anúncio inaugurou a era no *niilismo*.

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

A ideia de *niilismo* tem um papel central no pensamento de Vattimo sobre a religião. Mediante essa ideia, o filósofo italiano retoma formas de pensar que foram preteridas pela modernidade por serem consideradas racionalmente infundadas, como o caso do pensamento religioso, considerado pelos modernos como um pensamento mítico, ilusório, irracional, que em nada poderia contribuir para o progresso e emancipação da humanidade. No entanto, com o enfraquecimento da racionalidade moderna a partir do *niilismo*, o discurso religioso pôde retomar seu espaço na sociedade contemporânea, marcadamente pluralista. Desse modo, Gianni Vattimo concebe a possibilidade de um retorno do religioso, de uma volta ao discurso sobre Deus, porém, um Deus visto sob o prisma hermenêutico, ou seja, um Deus “que não existe como realidade objetiva fora do anúncio da salvação que, de formas historicamente mutáveis e predisposta a uma contínua reinterpretação por parte da comunidade dos crentes, nos foi feito pela Sagrada Escritura e pela tradição viva da Igreja”. (VATTIMO, 2004, p. 14-15).

Portanto, o *niilismo* inaugurado por Nietzsche, que efetuou “uma verdadeira dissolução da modernidade mediante a radicalização das próprias tendências que a constituem” (VATTIMO, 1996, p. 171) foi o ponto de partida para o retorno do fenômeno religioso, porém, um religioso sem a marca das estruturas metafísicas, pois, do contrário, seria um retorno ao fundamentalismo da metafísica moderna, o retorno de um Deus absolutizado, rígido, intolerante e violento. Nas palavras de Vattimo:

O anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não existência de Deus, não poderia ser professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, ou uma “estrutura” verdadeira do real que teria a mesma função de Deus da metafísica tradicional. (VATTIMO, 2004, p. 9).

A segunda influência de Vattimo ao pensar o retorno do religioso é Heidegger. Este, fazendo uma espécie de “história do ser”, entendeu este ser não como uma realidade objetiva, mas como evento, como acontecimento. O ser, portanto, em Heidegger, não é mais uma estrutura objetiva que a mente deveria espelhar, adequando-se a ela em suas escolhas práticas, mas um acontecimento que deve ser interpretado no próprio evento.

O grande mérito de Heidegger em superar a metafísica objetivista é evitar que a realidade em geral e o homem, em particular, tornem-se instrumentos, meros objetos da sociedade produtivista.

[...] a metafísica da objetividade pode ser resumida num pensamento que identifica a verdade do ser com a calculabilidade, mensurabilidade e, em definitivo, manipulabilidade do objeto da ciência-técnica. Ora, nesta concepção do ser como objeto mensurável e manipulável escondem-se as bases daquilo a que Adorno chamará o mundo da “organização total”, no qual também o sujeito humano tenderá fatalmente a tornar-se puro material, parte da engrenagem geral da produção e do consumo. (VATTIMO, 1998, p. 20).

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**
ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

É nesse sentido que Heidegger, e Vattimo, seguindo a sua esteira, irão pensar o ser numa perspectiva distinta da metafísica. A partir daí, pode haver uma aproximação do pensamento filosófico, bem como da cultura secularizada, da religião.

Além dos limites físico e intelectual e dos riscos globais que ameaçam a humanidade, que impõem ao homem uma sensação de impotência ante a realidade, e dos fatores filosóficos, Vattimo apresenta, ainda, uma outra ideia que explica o retorno da religião hoje. Essa ideia está diretamente ligada à questão da secularização.

Portanto, o processo de secularização iniciado na modernidade não representa, para Vattimo, uma ameaça às religiões, mas significa, ao contrário do que comumente se imagina, a sua plena realização, na medida em que os conteúdos das religiões encontram espaço para se concretizarem, ou seja, passam a fazer sentido para o homem comum, no seu cotidiano, isso devido ao abandono dos pressupostos metafísicos. Nesse sentido, a secularização não representa um acontecimento antireligioso.

À luz da *kénosis*, secularização tem sentido de enfraquecimento do ser, de uma destituição de fundamentos absolutos. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento de Deus, ou seja, *kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, de sua íntima vocação (VATTIMO, 2004, p. 35).

Vattimo expõe, portanto, a realização da religião como parte do processo de secularização, que pode ser representada pela ideia de *Kénosis*, que é a ideia do esvaziamento, ou seja, do Deus que se despoja da sua condição divina e assume a condição humana na encarnação de Cristo. É esse despojamento, esvaziamento, o ponto fulcral da história da salvação; sem ele, a promessa cristã não teria se realizado. Portanto, o esvaziamento de Deus, ou em um pensamento paralelo, o enfraquecimento da religião como expressão do Deus absoluto, representa a própria realização da religião, agora como um espaço, um discurso, entre outros. Essa ideia marca a época pós-moderna. Nas palavras de Vattimo:

A secularização, iniciada na encarnação, continua em processo na pós-modernidade e tem como possibilidade, além de devolver à religião seu lugar central na sociedade pós-metafísica, educar o ser humano para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social (VATTIMO, 1998, p. 41).

Diferenciando-se do pensamento moderno, que buscava resgatar a dignidade do homem, a sua supremacia, mediante a superação da religião e do seu discurso teológico, podemos ver que a filosofia de Vattimo tem como tarefa central, como problema fundamental, a defesa do humano

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**

ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

mediante um resgate da figura de Deus, através de um retorno à religião, porém uma religião e um Deus não mais absolutizados, opressores. Essa é a experiência religiosa pós-moderna defendida pelo filósofo italiano, na qual o homem busca o sagrado motivado pela caridade, e não pelo medo, pela superstição.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Sociologia e Religião, 2).

CHÂTELET, François. **História da filosofia: ideias, doutrinas**. Tradução de Guido de Almeida. v. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. **Resumo selecionado do tratado das sensações**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. (Coleção Os Pensadores).

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. **Tratado dos sistemas**. Tradução de Luiz Roberto Monzani. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. (Coleção Os Pensadores).

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Tradução de Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

GEYMONAT, Ludovico. **Storia del pensiero filosofico e scientifico**. 3 ed. v. 3. Milano: Gazanti, 1975.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”?” In: KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1985. (Coleção Textos Clássicos do Pensamento Humano, 2).

LECOMPTE, Denis. **Do ateísmo ao retorno da religião: sempre Deus?** Tradução de Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MAFFESOLI, Michel. “El reencantamiento del mundo”. In: **Sociológica**. n. 48, 2002.

MAIA, A. G. B. “O fenômeno do retorno da religião e a questão da secularização: uma leitura a partir da reflexão de Gianni Vattimo?”. In: MAIA, A. G. B.; OLIVEIRA, G. P. (Orgs.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

MANDIANES, Manuel. “Reencantamiento del mundo”. In: **Sociedad y Utopía**. n. 8, 1996, pp. 137-148.

**A secularização moderna e perspectivas filosóficas do reavivamento
do fenômeno religioso na contemporaneidade**
ALMEIDA DE OLIVEIRA, Renato

MURDOCK, Graham. “The re-enchantment of the world: religion and the transformations of modernity”. In: HOOVER, Stewart. **Rethinking media, religion and culture**. London: Sage Publications, 2000.

PATY, Michel. **D’Alembert**. Tradução de Flávia Nascimento. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2005. (Coleção Figuras do Saber).

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião”. In: **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 49, 1997, pp. 79-119.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. “Reflexões antropológicas sobre a religião na modernidade: declínio ou reconfiguração do religioso?” In: **Revista Interações**. v. 4, n. 5, pp. 99-110, 2009.

TAYLOR, Charles. “O que significa secularismo?” In: ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (Orgs.). **Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D’água, 1998.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: hermenêutica e niilismo na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1996

VATTIMO, Gianni. “O vestígio do vestígio”. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

EXISTE UM CONCEITO DE SUJEITO DE DIREITO EM KANT E EM MARX?

[IS THERE A CONCEPT OF LEGAL SUBJECT IN KANT AND MARX?]

Francisco Cláudio Oliveira Silva Filho
claudiosilva.advocacia@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2071-1902>

Doutorando em teoria e filosofia do direito, na Universidade Federal da Paraíba.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5524](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5524)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 125-141
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.5524](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5524)
Dossiê Ética e Cidadania



Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

Resumo: O conceito de sujeito de direito é basilar da relação jurídica na Teoria do Direito. O sujeito é a personificação de normas atribuídas objetivamente. A análise filosófica permite alcançar seus fundamentos teórico-metodológicos. Para Kant, o sujeito possui relação com razão, autonomia e moral. A distinção entre direito e moral é aprofundada, mas sem o rompimento das categorias. Marx descrever a relação jurídica fundada na igualdade formal entre sujeitos abstratos. O direito se constitui na aplicação de uma medida igual, mas os indivíduos concretos são desiguais. O direito não teria que ser igual, mas desigual. O objeto do trabalho é a noção de sujeito de direito em Kant e em Marx. O problema é se existe um conceito de sujeito de direito para os autores que seja distinto do sujeito moral. A hipótese é que os autores apresentam compreensão sobre o sujeito de direito e sua relação com a moral de formas distintas. Realiza-se pesquisa bibliográfica, especialmente *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Doutrina do direito*, na obra *Metafísica dos costumes*, de Kant, e *Para a questão judaica* e *Crítica ao programa de Gotha*, de Marx. Conclui-se que em Kant, não há um sujeito de direito autônomo, mas uma relação imbricada entre sujeito moral e sujeito de direito. Marx compreende a noção de sujeito de direito em sua forma específica, distinta da moral, como relação típica do capitalismo. Porém, o sujeito de direito apresenta-se como forma abstrata, a figura do indivíduo burguês.

Palavras-chave: Sujeito de direito. Moral. Kant. Marx.

Abstract: The concept of subject of law is fundamental to the legal relationship in the Theory of Law. The subject is the personification of objectively assigned norms. Philosophical analysis allows you to reach its theoretical-methodological foundations. For Kant, the subject has a relationship with reason, autonomy and morality. The distinction between law and morals is deepened, but without breaking the categories. Marx describe the legal relationship based on formal equality between abstract subjects. Law consists in the application of an equal measure, but concrete individuals are unequal. The law would not have to be equal, but unequal. The object of work is the notion of subject of law in Kant and Marx. The problem is whether there is a concept of subject of law for the authors that is distinct from the moral subject. The hypothesis is that the authors present an understanding of the subject of law and its relationship with morality in different ways. Bibliographical research is carried out, especially *Foundation of the Metaphysics of Morals*, *Doctrine of Right*, in the work *Metaphysics of Morals*, by Kant, and *For the Jewish Question* and *Critique of the Gotha Program*, by Marx. It is concluded that in Kant, there is no autonomous subject of law, but an intertwined relationship between the moral subject and the subject of law. Marx understands the notion of subject of law in its specific form, distinct from morality, as a typical relationship of capitalism. However, the subject of law presents itself as an abstract form, the figure of the bourgeois individual.

Keywords: Subject of law. Morality. Kant. Marx.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo busca analisar a noção de sujeito de direito em Immanuel Kant e de Karl Marx. O conceito de sujeito de direito é basilar na Teoria Geral do Direito, constituindo um elemento fundamental da relação jurídica. Na dogmática jurídica, o sujeito de direito apresenta-se como a personificação de um complexo de normas jurídicas, atribuídas pelo direito objetivo (KELSEN, 1998). Porém, uma análise filosófica do conceito de sujeito de direito permite alcançar seus fundamentos teórico-metodológicos.

O filósofo de Königsberg realiza um esforço de construção racional do conhecimento e da fundamentação da moral. O conceito de sujeito em Kant possui profunda relação entre razão, autonomia e moral. A distinção entre direito e moral é aprofundada sem contudo ocorrer um rompimento completo entre as duas categorias. Por outro lado, Marx tem condições de observar, descrever e criticar a relação jurídica fundada na igualdade formal entre sujeitos abstratos. Esta relação encontra sua maturidade, ao contrário da sociedade observada por Kant, no desenvolvimento e expansão do capitalismo industrial. O direito só pode consistir, em sua natureza, na aplicação de uma medida igual, mas os indivíduos concretos são desiguais. Para considerar os sujeitos concretos, na sua vida empírica e nas suas relações individuais, o direito não teria que ser igual, mas desigual.

O objeto deste trabalho é a noção de sujeito de direito em Kant e em Marx. O problema que se propõe a discutir é: existe um conceito de sujeito de direito para Kant e para Marx, que sejam distintos do sujeito moral? A hipótese é que os autores analisados apresentam compreensão sobre o sujeito de direito e sua relação com a moral de formas distintas. Em Kant, não há uma noção de sujeito de direito como compreendido pela teoria do direito contemporânea, mas uma relação imbricada entre sujeito moral e sujeito de direito. De forma oposta, Marx compreende a noção de sujeito de direito em sua forma específica, distinta da moral, como relação típica do modo de produção capitalista. O método é a pesquisa bibliográfica, especialmente as obras *Fundamentação da metafísica dos costumes* e o texto *a Doutrina do direito*, na obra *Metafísica dos costumes*, de Kant, e das obras *Para a questão judaica* e *Crítica ao programa de Gotha*, de Marx.

O desenvolvimento do artigo é dividido em três tópicos: no primeiro, estabelece-se sinteticamente, e segundo da teoria geral do direito, o conceito dogmático de sujeito de direito; no segundo, discute-se uma relação entre sujeito racional, autonomia e moral, em Kant; no terceiro, a discussão sobre a relação entre moral e direito; no quarto, como Marx aborda o problema do sujeito de direito; a conclusão do artigo é pela confirmação da hipótese, ou seja, de que a filosofia kantiana aprofunda a distinção entre o sujeito moral e o sujeito de direito, mas não há um rompimento radical entre estas duas definições. Já em Marx, o sujeito de direito apresenta-se como forma abstrata, como homem genérico fundado no interesse privado e egoístico, ou seja, a figura do indivíduo burguês.

2 KANT: SUJEITO RACIONAL, AUTONOMIA E MORAL

O pensamento de Kant está situado historicamente na origem do surgimento da modernidade, em uma transição onde a ética estava em processo de distinção da religião e da política. É o momento de superação de uma vida estática da sociedade medieval para o dinamismo da hierarquia social. Trata-se de perquirir um modo de viver conduzido pela ação moral intrínseca a cada um (ROSSI, 2006). Tem-se um momento em que o mundo dos homens não mais é regido por leis divinas. Os sujeitos, agindo e interagindo por vontades, caso não encontrem quaisquer limitações, padeceriam em um permanente estado de guerra ou subordinação aos mais fortes. Kant assimila a noção de estado de natureza como estado de guerra de Hobbes (ROSSI, 2006, p. 192). Afirmar Kant, em *A paz perpétua*:

O estado de paz entre homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, *instaurar-se* o estado de paz; pois a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado *legal*), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança. (Kant, 2016, p. 137).

O Estado jurídico kantiano surge como representação de um contrato jurídico, e não como experiência política real, “em que todos os indivíduos dele pactuantes se tornam cidadãos legisladores ao nele ingressarem inteligivelmente” (NEWTON, 2018, p. 55). Esse aspecto contratual, segundo o qual cada indivíduo tem razões para aderir à sociedade, não se baseia em uma condição a que um egoísta, consistindo no fato de só consentir se isso lhe garantir determinados direitos. Ao contrário, a ideia de um reino de fins é a ideia de uma comunidade de seres razoáveis unidos por leis objetivas que impõem a existência de cada um como um fim em si mesmo, ao mesmo tempo que afirmam o que é útil para todos. É esse o sentido que diferencia o republicanismo kantiano e o liberalismo clássico (CARRILLO, 2010, p. 105).

O contrato social, para Kant, diferencia-se do liberalismo clássico, pois, ainda que o pacto social não se apresente como experiência histórica concreta, não se funda em pretenso egoísmo intrínseco ao homem, mas como necessidade de uma moral racional, típica do pensamento kantiano.

A ideia de sujeito autônomo está no cerne da filosofia moral de Kant. O sujeito que é submetido apenas a si mesmo, na medida em que está subordinado apenas ao comando da razão. Esta é ao tempo sua razão (do sujeito, sendo um atributo do homem) e a razão universal (como atributo da humanidade).

Assim, o dever de agir moralmente se apresenta como uma necessidade de agir de tal modo que a ação subjetiva (do homem) possa observar-se como uma lei universal. Como dito na *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

Conseguimos portanto mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos; de igual modo determinamos claramente e para todas as aplicações, o que já é muito, o conteúdo do imperativo categórico que tem de encerrar o princípio de todo o dever (se é que, em verdade, há deveres). (KANT, 2019, p. 67).

Cabe um parêntese para o vocábulo kantiano. Para o autor, os imperativos categóricos são regras universais que a razão propõe por si mesma e garante sua validade objetiva a partir das próprias proposições e que são válidas para além dos sujeitos. Já os imperativos hipotéticos são regras condicionadas ao próprio querer. Validade da lei moral se assenta no princípio formal da razão.

Os imperativos hipotéticos são aqueles que se apresentam como uma ação necessária para alcançar um fim. São também imperativos hipotéticos os imperativos da prudência, que prescrevem meios para alcançar a felicidade. Os imperativos categóricos, ao contrário, não prescrevem um meio para se alcançar um fim, mas prescrevem apenas uma conduta, independente de qualquer outro fim. O imperativo categórico não propõe nenhum fim exterior. Contém, apenas, a necessidade de que a máxima da ação do sujeito seja conforme uma lei universal (PASCAL, 1990, p. 120-121). O imperativo categórico, portanto, é expresso na fórmula: “procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne em lei universal”.

Relacionando os imperativos categóricos à ação autônoma do sujeito moral, afirma Kant:

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a essa autonomia. E esse dever categórico representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza. (KANT, 2019, p. 111).

A partir de Kant, tem-se que a exigência da moral, fundamentada na razão pura, é formal. Não tem relação com conteúdo específico, mas importa que seja universal. Porém, a ação racional moral tem um fim (em si mesmo), determinado por um princípio racional *a priori* para o imperativo categórico.

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim. Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria sem valor. As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto o valor de todos os objetos que possamos adquirir pelas nossas ações é sempre condicional. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito). (KANT, 2019, p. 72).

Assim, o agir moral é universal enquanto forma e o fim em si mesmo do ser racional. Isso implica um modo de determinação da própria vontade do sujeito que se conforma ao dever objetivamente. Enquanto imperativo categórico, o agir racional emana da vontade mesma do sujeito, e não de algo que lhe é exterior. Ao concordar e agir conforme a moral racional universal o sujeito age conforme si mesmo.

É que o princípio de toda a legislação prática reside objetivamente na regra e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); subjetivamente, porém, reside no fim; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal. Segundo este princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma (26), e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora). (KANT, 2019, p. 76-77).

Percebe-se que formulação sobre o imperativo categórico caracteriza-se pela forma. A relação entre uma forma de relação (reciprocidade) universal, por um lado, que tem por base o indivíduo (a ação individual) e, por outro, é objetiva, elevada a uma validade universal e independe da vontade do indivíduo.

Decorre, então, a noção de “livre sujeição”. O sujeito, ao agir submetendo sua vontade à razão, está agindo subordinado a si mesmo, posto que a razão é, ao mesmo tempo, sua (subjetiva)

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

e universal (objetiva). O sujeito de si está submetido à necessidade da ação formalmente conforme a razão.

Se agora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito só à sua própria legislação, embora esta legislação seja universal, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que ela fosse), esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da sua vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por qualquer outra coisa a agir de certa maneira. Em virtude desta consequência inevitável, porém, todo o trabalho para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da acção partindo de um determinado interesse, interesse esse que ora podia ser próprio ora alheio. Mas então o imperativo tinha que resultar sempre condicionado e não podia servir como mandamento moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da Autonomia da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à Heteronomia. (KANT, 2019, p. 79-80).

Portanto, Kant nomeia os princípios práticos da moral: a forma universal; o ser racional, como um fim em si mesmo; e a vontade racional como legisladora universal. Diz Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

Todas as máximas têm, com efeito:

1) uma forma, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;

2) uma matéria, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;

3) uma determinação completa de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas por legislação própria devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza. O progresso aqui efectua-se

como que pelas categorias da unidade da forma da vontade (universalidade dessa vontade), da pluralidade da matéria (dos objectos, i. e. dos fins), e da totalidade do sistema dos mesmos. Mas é melhor, no juízo moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal. Mas se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral acesso às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma acção pelos três citados

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível da intuição. (KANT, 2019, p. 79-80).

O sujeito, como fim em si mesmo, não pode ser concebido como ser determinado de forma autônoma, ou seja, dotado de vontade determinada apenas por ele próprio. Ao mesmo tempo, sua vontade deve ser assumida como vontade legisladora universal.

Em Kant, há um esforço de compreender a liberdade como algo inerente a razão humana. Kant relaciona a ideia de liberdade com um conceito normativo de Estado e de cidadania. Para Carrillo (2010, p. 112), se o conceito de Estado é uma ideia normativa, o conceito de cidadania também o é. A questão é que, tendo aprendido a pensar e a decidir por si próprios, todos podem lutar para se tornarem ainda mais livres e melhorar a sua situação, estabelecendo livremente governos que sejam livres de privilégios e que exerçam as suas funções em favor dos direitos de todos. Os indivíduos livres que participam ativamente na fundação do Estado são cidadãos, cuja definição supõe: a liberdade de cada membro da sociedade como ser humano; a igualdade de cada um em relação aos outros, como sujeito, ou seja, a igualdade de todos perante a lei; e, a sua independência civil como cidadão.

O aspecto contratual, em Kant, que justifica a adesão de cada indivíduo à sociedade, não se funda em uma condição egoística. Mas sim, da ideia de uma comunidade de sujeitos razoavelmente unidos por leis objetivas, que fazem valer a existência de cada um como um fim em si mesmo (CARRILLO, 2010, p. 105). Da relação entre moral racional e sujeito como pactuante do contrato social, Kant compreende o papel “moralizante” da educação na formação dos sujeitos enquanto cidadãos. São indivíduos, homens e mulheres, que garantem a manutenção de uma determinada ordem política através dos seus gostos, crenças, conhecimentos e costumes, mas somente quando tudo isso vier de sua livre deliberação e decisão. É por isso que cada regime político promove nos seus cidadãos os valores em que se baseiam. A república kantiana precisa de cidadãos razoáveis que respeitem as leis fundadas no interesse de salvaguardar e promover os direitos de todos. Isto exige que cada cidadão tenha um conhecimento claro do que deve estar sujeito à lei e uma opinião razoável sobre as circunstâncias históricas em que vive. O cidadão de Kant deve uma lealdade cuidadosa à sua república; mas uma lealdade alheia a qualquer fanatismo, razão pela qual é decisiva uma compreensão ponderada dos princípios que fundaram este regime republicano. Para Kant, o sistema educacional tem um objetivo moral claro, cuja realização é a produção de um certo tipo de ser humano, um cidadão razoável que exerce os seus direitos, e cuja formação Kant entende como aquela que uma educada pessoa deveria ter (CARRILLO, 2010, p. 115).

A ideia kantiana de que a lei moral opere através das leis públicas tem relação com o problema da mediação entre o universalismo da lei moral e a legalidade particular de cada Estado. A partir disso, para Kant, o tratamento que um Estado deve dar aos seus cidadãos não está exposto à plena liberdade deste Estado (CARRILLO, 2010, 106).

3 RELAÇÃO ENTRE DIREITO E MORAL: INDISTINÇÃO ENTRE SUJEITOS

A filosofia jurídica kantiana se contém na primeira parte de *Metafísica dos costumes*, nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. No vocabulário kantiano, por metafísica entende a forma de conhecimento racional pura, não derivado da experiência. Já os costumes são as regras de condutas ou leis que disciplinam a ação do homem como ser livre. Assim, a metafísica dos costumes é o estudo dos princípios racionais *a priori* da conduta humana, fundando uma filosofia racional da prática (LEITE, 2015, p. 82). As formas *a priori*, na filosofia kantiana, são os quadros universais e necessários através dos quais é possível perceber o mundo racionalmente. O objeto que será conhecido é ao mesmo tempo dado e ligado no interior do sujeito nas formas *a priori* (PASCAL, 1990, p. 40-41).

A questão da relação entre moral e direito é anterior à filosofia de Kant. Porém, para Kant, há um aprofundamento da distinção baseada no motivo (móbil) porque a legislação é obedecida. No caso da norma moral, o motivo absoluto é o dever pelo dever, que é necessariamente interna. Já a norma jurídica possui motivação externa, a própria legislação jurídica. Porém, a autonomia da vontade é fundamento das duas legislações (moral e jurídica), sendo princípio supremo da metafísica dos costumes o imperativo categórico (LEITE, 2015, p. 85).

Para Kant, quando as leis morais se expressam exteriormente e estão em conformidade com a lei, tem-se as leis jurídicas. Por outro lado, quando estas mesmas leis morais devam ser os fundamentos das ações do sujeito, elas são éticas. Assim, no primeiro caso, tem-se a legalidade (agir conforme a lei) e, no segundo, a moralidade (agir de forma ética). (LEITE, 2015, p. 86).

Percebe-se, nesta primeira distinção, o momento lógico de diferenciação do motivo do dever do sujeito. Porém, a uma distinção no exercício entre externo e interno ao sujeito.

Kant sustenta que os deveres nascidos na legislação jurídica só podem ser externos, posto que esta legislação não exige que a ideia de tais deveres – que é interior – seja, por si mesma, fundamento de determinação do arbítrio do agente e, ademais, considerando que ela necessita de um móbil adequado para a lei, somente pode ligar a ela móveis externos. Inversamente, a legislação ética converte em deveres ações internas, sem excluir as externas, o que equivale a dizer que é afeta ao que é dever em geral. Por isso, acentua, Kant, a legislação ética – que inclui em sua lei o móbil interno da ação – não pode ser externa, ainda que admita como móveis deveres provindos de outra legislação, isto é, de uma legislação externa, enquanto deveres. (LEITE, 2015, p. 88).

Kant também estabelece outro elemento de diferenciação entre moral e direito: a coação. O cumprimento de um contrato é um dever jurídico e, portanto, seu inadimplemento gera uma coerção externa para garantir o cumprimento. Porém, mesma a coerção não sendo exercida, mantém-se o dever ético de cumpri-lo. Há uma relação indissociável entre direito e coação como exercício para garantia da liberdade.

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

A resistência que se opõe ao obstáculo de um efeito promove esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que não é conforme ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais. A coerção, entretanto, é um obstáculo ou uma resistência a que a liberdade aconteça. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto), então a coerção que se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola. (KANT, 2013. p. 37).

A universalidade da liberdade, para existir, precisa da limitação da liberdade. É isso que possibilita a coexistência entre liberdades. Se o direito dá forma a existência universal das liberdades, ele já tem em si a coerção. Afirmo Kant, no texto *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*.

O direito é a limitação da liberdade de cada um à condições de sua consonância com a liberdade de todos. (Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática, 2008, p. 78).

[...] o direito inato de cada qual [...] quanto ao poder de constranger quem quer que seja a permanecer no interior das fronteiras da consonância do uso da liberdade com a minha, é universalmente o mesmo. (Sobre a expressão corrente... p. 2008, p. 82).

Kant busca compreender o que é direito não a partir da investigação empírica – observação da normatividade positiva – mas utilizando seu instrumento de análise: a razão pura. São três os elementos que compõem o conceito de direito: primeiro, o conceito diz respeito a relação externa e prática de uma pessoa com outra; segundo, o conceito de direito não tem relação com meras necessidades, mas da relação com o arbítrio do outro; terceiro, nessa relação de reciprocidade do arbítrio, não se interessa pela matéria do arbítrio, mas tão somente na forma da relação entre as partes. Esta última (forma) deve ser livre e, portanto, a ação deve conciliar a liberdade do outro como uma lei universal (LEITE, 2015, p. 93).

O direito não concerne aos objetivos particulares que os sujeitos da relação perseguem, mas apenas à forma, prescindindo de qualquer conteúdo da relação regulada. Prescreve, assim, não o que deve ser fato, mas o modo como a ação deve ser cumprida. Desses elementos lógicos decorre que o direito é para Kant o complexo das condições formais que permitem a coexistência dos arbítrios dos indivíduos particularmente considerados, determinando a esfera de liberdade dos indivíduos e coordenando-a de tal modo que a liberdade externa de todos possa coexistir segundo uma lei universal. (LEITE, 2015, p. 94).

Nas palavras de Kant, na *Metafísica dos costumes*:

O conceito de direito, contanto que se refira a uma obrigação a ele correspondente (isto é, o conceito moral do mesmo), diz respeito, *primeiramente*,

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

apenas à relação externa, e na verdade prática, de uma pessoa com outra na medida em as ações de uma, como *facta*, podem ter influência sobre as ações da outra (imediata ou mediatamente). Mas, *em segundo lugar*, ele não significa a relação de arbítrio com o *desejo* do outro (em consequência, também a mera necessidade), como nas ações benevolente ou cruéis, mas sim unicamente com o *arbítrio* do outro. *Em terceiro lugar*, não se leva de modo algum em consideração, nessa relação recíproca do arbítrio, também a *matéria* deste, ou seja, o fim de cada um tem em vista com o objeto que quer. Não se pergunta, por exemplo, se alguém que compra de mim uma mercadoria, para seu próprio negócio, quer ou não obter vantagem, mas pergunta-se apenas pela *forma* na relação entre os arbítrios de ambas as partes, na medida em que ela é considerada simplesmente como *livre*, e também se, com isso, a ação de um pode ser conciliada com a liberdade de outro segundo uma lei universal. (KANT, 2013. p. 36).

Para Kant, o conceito de direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio dos demais segundo uma lei universal da liberdade. Daí, o princípio universal do direito: uma ação é conforme ao direito quando permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal. O esforço de Kant está dirigido a fundamentar o cumprimento do direito com um dever moral. Assim, ele distingue mas não separa a moral do direito (LEITE, 2015, p. 97).

Por conseguinte, se minha ação, ou em geral meu estado, pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, então age injustamente comigo aquele que me impede disso, pois este impedimento (esta resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais.

Segue-se disso, também, que não se pode exigir que esse princípio de todas as máximas sejam por sua vez minha máxima, isto é, que eu o torne máxima de minha ação, pois cada um pode ser livre mesmo que sua liberdade me seja totalmente indiferente ou que eu deseje de coração causar-lhe prejuízo, contato que não a prejudique por meio da minha ação externa. Tomar como máxima o agir conforme ao direito é uma exigência que a ética me faz. (KANT, 2013. p. 37)

Para Kant, moral e direito compartilham o fundamento no imperativo categórico, mas se diferenciam na relação de interioridade ou exterioridade. Uma normatividade externa, o direito, só é possível como existência da normatividade interior, moral, como imperativo racional. Do contrário, como comando externo de força, não pode ser considerado em termo de Kant, como direito.

Os deveres segundo a legislação jurídica só poder ser deveres externos, pois essa legislação não exige que a ideia desse dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e, visto que ela sempre necessita de um móbil conveniente à lei, só pode ligar esta última a móveis externos. A legislação ética, em contrapartida, converte também as ações internas em deveres, mas sem excluir as externas, estendendo-se antes a tudo o que, em

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

geral, é dever. Entretanto, precisamente porque a legislação ética inclui em sua lei o móbil interno da ação (a ideia do dever), cuja determinação não precisa entrar de modo algum em uma legislação externa, a legislação ética não pode ser externa (nem sequer a de uma vontade divina), ainda que admita como móveis, enquanto deveres em sua legislação, os deveres que se baseiam em outra, a saber, na legislação externa. (KANT, 2013. p. 26).

A relação entre moral e direito é uma relação entre norma interior e exterior. Assim, há uma relação intrínseca entre o sujeito de direito e o sujeito moral. Seria o sujeito de direito uma projeção exterior do sujeito moral.

O direito aparece como forma das ações exteriores, que permita aos sujeitos conviverem de forma reciprocamente livres. Percebe-se uma universalidade das relações recíprocas, entre sujeitos livres. O único direito inato do homem é a liberdade.

A liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade. E as seguintes consequências já estão no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem realmente (como membros da divisão sob um conceito superior do direito): a *igualdade* inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los; por conseguinte, a qualidade do homem de ser seu *próprio senhor* (*sui iuris*); de igual modo, a qualidade de ser um homem *íntegro* (*iusti*) porque anteriormente a qualquer ato jurídico não fez nada de incorreto; por fim, também a competência para fazer a outrem o que em si não os prejudica no que é seu, supondo que eles não querem apenas aceitá-lo, tal como simplesmente comunicar-lhes o seu pensamento, contar-lhes ou prometer-lhes algo, ser verdadeiro e sincero, ou mentiroso e falso (*veriloquium aut falsiloquium*), simplesmente porque depende disso se irão ou não crer nele. Todas essas faculdades residem já no princípio da liberdade inata e de fato não são verdadeiramente distintas dele (como membros da divisão de um conceito superior de direito). (KANT, 2013. p. 44).

A liberdade se expressa pela relação de posse do objeto pelo sujeito livre e racional. Assim, a regulação do direito (e das liberdades) será pela existência da relação e conflito pela posse dos objetos.

O *juridicamente meu* (*meum iuris*) é aquilo com que estou tão ligado que o uso que alguém dele fizesse sem meu consentimento me lesaria. A condição subjetiva da possibilidade do uso em geral é a *posse*.

Mas algo *exterior* só seria meu, então, sob a suposição de que o uso que alguém fizesse de uma coisa poderia lesar-se *mesmo eu não estando de posse dela*. Ter algo exterior como seu seria contraditório em si mesmo, portanto, se o conceito de posse não fosse suscetível de diferentes significados, a saber, o da posse *sensível* e o de posse *inteligível*, e se não se pudesse entender sob um a posse *física*, sob o outro uma posse *meramente jurídica* do mesmo objeto. (KANT, 2013. p. 51).

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

Daí, Kant enuncia o *postulado jurídico da razão prática*:

É possível ter como meu qualquer objeto exterior de meu arbítrio. Ou seja: é contrária ao direito uma máxima tal que, se ela se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de ser, *em si* (objetivamente), *sem dono* (*res nullius*). (KANT, 2013. p. 51).

Se o direito se expressa como forma universal exterior da norma moral, numa relação entre sujeitos racionais e livres, então, para Kant, a universalidade da liberdade (exterior) tem por base as condições das relações entre sujeitos e objetos. O esforço de Kant é manter a pureza racional do direito.

O conceito de uma posse meramente jurídica não é empírico (dependente das condições do espaço e do tempo) e, não obstante, tem realidade prática, isto é, tem de ser aplicável a objetos da experiência cujo conhecimento depende daquelas condições. O modo de proceder com o conceito de direito, relativamente a esses objetos como possíveis meu e seu exteriores, é o seguinte: o conceito jurídico, que está meramente na razão, não pode ser aplicado *imediatamente* aos objetos da experiência e ao conceito de uma *posse* empírica, mas tem de ser aplicado primeiro ao conceito puro do entendimento de uma *posse* em geral, de tal modo que, em vez da *detenção* (*detentio*) como representação empírica da posse, seja pensando o conceito de *ter* que abstrai de todas as condições do tempo e do espaço, e com ele que o objeto está em *meu poder* (*in potestate mea positum esse*). Desse modo, a expressão “exterior” não significa a existência em *outro lugar*, diferente daquele em que estou, ou a decisão de minha vontade e a aceitação em outro tempo, diferente daquela da oferta, mas tão somente um objeto *diferente* de mim. (KANT, 2013. p. 58-59).

A fundação da posse não é tomada por Kant como uma situação histórica, mas um princípio racional.

A mera posse física (a detenção) do solo é já um direito sobre uma coisa, apesar de certamente não ser suficiente para eu considerar o solo como meu. No que diz respeito aos outros, ela concorda, enquanto primeira posse (tanto quanto se sabe), com a lei da liberdade externa e, ao mesmo tempo, está contida na posse comum originária, que contém *a priori* o fundamento da possibilidade de uma posse privada; por conseguinte, perturbar o primeiro detentor de um terreno em seu uso do mesmo é uma lesão. Assim, a primeira tomada da posse tem para si um fundamento jurídico (*titulus possessionis*), a posse comum originária, e a proposição “feliz aquele que possui!” (*beati possidentis*), posto que ninguém está obrigado a atestar sua posse, é um princípio do direito de natureza que institui a primeira tomada da posse como fundamento jurídico para a aquisição e no qual pode basear-se todo primeiro possuidor. (KANT, 2013. p. 7).

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

E o que seria o objeto para Kant:

A expressão “um objeto está *fora de mim*” pode ou significar apenas que ele é um objeto *diferente* de mim (o sujeito), ou também que se encontra situado em *outro lugar* (*positus*) no espaço ou no tempo. Somente quando tomada no primeiro significado pode a posse ser pensada como posse racional. (KANT, 2013. p. 51).

O objeto exterior que é o seu de alguém segundo a substância é *propriedade* (*dominium*) daquele que são inerentes todos os direitos relativos a essa coisa (como os acidentes à substância), da qual o proprietário (*dominus*) pode, portanto, dispor conforme lhe aprouver (*ius disponendi de re sua*). Disso mesmo se segue, porém, que tal objeto só pode ser uma coisa corpórea (frente à qual não se tem obrigação alguma), donde um homem poder ser seu próprio senhor (*sui iuris*), mas não proprietário *de si mesmo* (*sui dominus*) (poder dispor de si conforme lhe aprouver), muito menos de outros homens, já que é responsável pela humanidade em sua própria pessoa. (KANT, 2013. p. 75).

Percebe-se, portanto, que para Kant a relação entre sujeito e objeto não decorre de elementos do próprio sujeito. Não há uma relação em que o sujeito dá significado ao objeto. Sujeito e objeto são simultaneamente exteriores.

4 ENTRE O SUJEITO CONCRETO E O SUJEITO ABSTRATO DOS DIREITOS HUMANOS

Douzinas (2009, p. 159-175) sintetiza a crítica aos direitos humanos a partir de duas concepções diametralmente opostas: por um lado, a reação conservadora de Edmund Burke à Revolução França e, por outro, a crítica radical, no sentido de ir à raiz do problema, de Karl Marx à ideologia da Declaração dos Direitos do Homem. Se as declarações do século XVIII, são “a base do discurso dos direitos, as reflexões de Burke e Marx a respeito da Revolução Francesa constituem a base das críticas a esse discurso” (DOUZINAS, 2009, p. 159) Apesar das posições políticas antagônicas, os fundamentos das críticas destes dois autores convergem no sentido da negação da concepção abstrata dos direitos humanos.

A crítica de Burke se direciona em dois aspectos. Por um lado, o discurso idealista e metafísico dos direitos, a que Burke denomina de metafísica política tosca e racionalismo metafísico. Douzinas (2009, p. 165) indaga, com base no crítico conservador: do que adianta o direito abstrato à vida ou à liberdade de expressão e de imprensa, às vítimas da fome e da guerra. Adequando ao objeto analisado neste trabalho, poderia perguntar: qual a importância prática da afirmação formal do direito à moradia para uma família ameaçada de morte por um grupo criminoso com ramificações em todo o país? Por outro lado, Burke critica à natureza abstrata dos sujeitos de direitos. “O homem sem determinação das declarações não é apenas uma pessoa inexistente; ele é também tão indeterminado que seu pálido contorno pode oferecer bem pouca proteção” (DOUZINAS, 2009, p. 166).

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

Em outra perspectiva, Marx também critica o caráter abstrato do homem dos direitos humanos. O sujeito dos direitos humanos é um sujeito sem identidade, classe, gênero, etnia, sem história nem contexto (DOUZINAS, 2009, p. 171).

O direito só pode consistir, por natureza, na aplicação de uma medida igual; mas os indivíduos desiguais (e não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos por uma mesma medida sempre e quando sejam considerados sob um ponto de vista igual, sempre quando sejam olhados apenas sob um aspecto determinado por exemplo, no caso concreto, só como operários, e não veja neles nenhuma outra coisa. Isto é, prescindir-se de tudo o mais. Prossigamos: uns operários são casados e outros não uns têm mais filhos que outros, etc., etc. Para igual trabalho e, por conseguinte, para igual participação no fundo social de consumo, uns obtêm de fato mais do que outros, uns são mais ricos do que outros, etc. Para evitar todos estes inconvenientes, o direito não teria que ser igual, mas desigual. (MARX, *Crítica ao programa de Gotha*, p. 7)

Apesar da crítica de Marx, não se trata apenas de negar a importância dos direitos humanos, mas de compreender suas limitações e seu caráter ideológico. Os direitos humanos não são direitos eternos, mas criação da modernidade; apesar da aparência de direitos naturais e absolutos, são construções sociais e limitadoras e limitadas do direito; embora pareçam pairar sobre as relações de poder, são produtos políticos de seu tempo (DOUZINAS, 2009, p. 175).

A análise dos direitos humanos exposta por Douzinas (2009), estabelece uma continuidade entre o discurso dos direitos humanos e a tradição jusnaturalista¹. Pode-se fazer um paralelo à continuidade desta matriz ao juspositivismo, no sentido da positivação de diversos direitos humanos. Como afirma Ferraz Jr. (2018, p. 179-180), o processo de positivação do direito natural, na forma de normas postas nas constituições, gerou o enfraquecimento da dicotomia entre direito natural e direito positivo, embora tais conceitos ainda sejam relevantes.

Assim, para enfrentar a questão da proteção dos direitos fundamentais, é necessário compreender quem são os sujeitos destes direitos. Em sociedades marcadas pela profunda desigualdade social, como é brasileira, os sujeitos concretos pertencentes à classe trabalhadora e aos grupos sociais vulneráveis, não correspondem aos sujeitos abstratos e a-históricos que caracterizam a afirmação ideológica dos direitos humanos:

Nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoística, além do homem tal como ele é membro da sociedade civil, a saber: um indivíduo remetido em si, ao seu interesse privado e ao seu arbítrio privado, e isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, [é] antes a própria vida genérica, a sociedade, [que] aparecem como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação da sua autonomia original. O único vínculo que os mantém juntos é a necessidade da natureza, a precisão e o interesse privado, a conservação da sua propriedade e da sua pessoa egoísta. (MARX, 2009, p. 65-66).

¹ É o sentido exposto por FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. As ilusões referenciais do juspositivismo e do jusnaturalismo a partir de uma leitura marxista-realista da “Antígona” de Sófocles. Teorias críticas e direitos humanos contra o sofrimento e a injustiça social. Curitiba: Editora CRV, 2017.

Refletir sobre a efetiva garantia dos direitos fundamentais, sob o aspecto material, é superar a compreensão do sujeito de direito enquanto o cidadão abstrato e reconhecer para o indivíduo concreto “na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais” (MARX, 2009, p. 66).

5 CONCLUSÃO

Kant expressa em sua filosofia moral o fundamento da ideia de uma universalidade do sujeito moral autônomo. O pensamento jurídico kantiano decorre dessa filosofia moral. Portanto, não há uma autonomia do que se tem modernamente como sujeito de direito do sujeito moral.

O sujeito moral kantiano identifica-se como ser racional que é um fim em si mesmo, que possui vontade autônoma e que, assim, é livre. Trata-se do sujeito cuja vontade, que não é senão a razão em sua expressão prática, determina-se apenas por si própria, embora assim atue simultaneamente também como vontade legisladora universal. O sujeito é, portanto, livre, na medida em que não se submete, na determinação da sua vontade, quer à causalidade natural quer a qualquer outra vontade. Mas esta liberdade significa, ao mesmo tempo, submissão à lei moral tal como emanada da razão. Por tudo isso, um tal sujeito só pode ser concebido como universal: todos os seres racionais, precisamente porque racionais, são livres, ou seja, o sujeito livre é universal na exata medida da racionalidade universal.

Portanto, a noção de sujeito de direito não aparece de forma explícita ou pura, mas relacionada com um sujeito moral. Não há em Kant, uma separação radical, como ocorrerá em filósofos posteriores, entre sujeito moral e sujeito de direito.

REFERÊNCIAS

CARRILLO. Lucy Carrillo. **El concepto kantiano de ciudadanía**. Estud.filos ISSN 0121-3628 n°42 Diciembre de 2010 Universidad de Antioquia pp. 103-121.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Pedro Galvão. Edições 70, Lisboa, 2019.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2016.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Trad. Clécia Aparecida Martins. São Paulo, Editora Vozes, 2013.

Existe um conceito de sujeito de direito em Kant e em Marx?

SILVA FILHO, Francisco Cláudio Oliveira

KANT, Immanuel. **Sobre a expressão corrente: isto poder ser correto na teoria, mas nada vale na prática**. Trad. Artur Mourão, Lisboa Edições 70, 2008.

LEITE, Flamarion Tavares. **10 lições sobre Kant**. 9. ed. Petrópolis, Vozes, 2015.

LIMA, Newton de Oliveira Lima. “O cosmopolitismo kantiano e a fundamentação dos direitos humanos”. In: **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v.5, n.1, Jan.Abr. 2018, p. 5360 DOI: <http://dx.doi.org/10.18012/arf.2016.37490>.

PASCAL, George. **O pensamento de Kant**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

ROSSI, Miguel A. Aproximação ao pensamento político de Immanuel Kant. In: BORON, Atilio A. **Filosofia política moderna**. De Hobbes a Marx. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciencias Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. **Teoria da norma jurídica**. Bauru: EDIPRO, 2001.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FERRAZ JÚNIOR. Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. São Paulo: Atlas, 2018.

FREITAS, Lorena; FEITOSA, Enoque. “As ilusões referenciais do juspositivismo e do jusnaturalismo a partir de uma leitura marxista-realista da “Antígona” de Sófocles”. In: **Teorias críticas e direitos humanos contra o sofrimento e a injustiça social**. Curitiba: Editora CRV, 2017.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MARX, K. **O capital**. Crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, I, 1968.

MARX, K. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K. **Crítica ao programa de Gotha**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000035.pdf>

PINTO, Álvaro Vieira. **Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

A CIDADANIA BRASILEIRA ENTRE DEMOCRACIA E NEOLIBERALISMO: UMA FRAGILIZADA CONSTITUIÇÃO DE 1988 E SEUS IMPACTOS NO ACESSO À JUSTIÇA¹

[BRAZILIAN CITIZENSHIP BETWEEN DEMOCRACY AND NEOLIBERALISM: A WEAK 1988 CONSTITUTION AND ITS IMPACTS ON ACCESS TO JUSTICE]

Loiane Prado Verbicaro

loianeverbicaro@uol.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-3259-9906>

Professora da Faculdade de Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA). Realizou estágio de Pós-Doutorado no Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Universidade de São Paulo (USP). Doutora em Filosofia do Direito pela Universidade de Salamanca (USAL). Mestra em Direito e em Ciência Política pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Bacharel em Direito e em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Diretora de Inovação e Qualidade de Ensino da Pró-Reitoria de Ensino de Graduação da Universidade Federal do Pará (PROEG/UFPA). Editora-Chefe da Revista Apoena - Periódico de Filosofia da Universidade Federal do Pará. Líder do Grupo de Pesquisa “Filosofia Prática: Investigações em Política, Ética e Direito” (CNPq). Advogada.

Paulo Henrique Araújo da Silva

paulo.silva@icj.ufpa.br

<https://orcid.org/0000-0002-8880-9925>

Mestrando em Constitucionalismo, Políticas Públicas e Direitos Humanos pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA). Bolsista da Fundação de Amparo e Desenvolvimento da Pesquisa do Estado do Pará (FADESP). Pós-Graduando em Direitos Humanos e Movimentos Sociais pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER). Bacharel em Direito, com distinção, pela Universidade Federal do Pará (UFPA), com período de intercâmbio acadêmico no Supremo Tribunal Federal (STF). Integrante do Projeto de Pesquisa “Trabalho, Emprego e Renda Trans: estudo sobre acesso ao mercado de trabalho de pessoas transgêneras no estado do Pará” (PPGD/UFPA), vinculado ao Ministério Público do Trabalho no Pará e no Amapá (MPT/PA-AP). Residente Jurídico do Ministério Público de Contas do Estado do Pará (MPC/PA). Advogado.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5393](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5393)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

¹ O texto foi ampliado e desenvolvido em vista desta publicação, mas foi originalmente estruturado na forma de resumo, intitulado “A igualdade como uma condição necessária à democracia? Uma análise do capitalismo enquanto modelo de Estado”. O trabalho foi apresentado no XIX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), especificamente no Grupo de Trabalho de Ética e Cidadania.



**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

Resumo: O presente artigo investiga de que maneira os compromissos por igualdade social determinados pela Constituição de 1988 são comprometidos pelos ditames neoliberais de expansão e liberdade do mercado, que se manifesta tanto na forma de um projeto de Estado austero quanto de uma cidadania mercadológica. Foi empregado o método dialético, uma abordagem transdisciplinar que permite a superação de uma visão liberal, dogmática e acrítica do mundo e a percepção de contradições entre a relação jurídica e a formação econômica, política e histórica de uma sociedade. A revisão sistemática da bibliografia foi a técnica selecionada, esta que possui uma natureza qualitativa e exploratória como forma de fornecer uma compreensão contra-hegemônica que permite uma visão dos direitos como fenômenos sociopolíticos em disputa. A partir de uma análise crítica da bibliografia selecionada, o acesso à justiça revela-se como um conceito-chave à questão social de luta constante por direitos, na forma da cidadania, e de participação político-jurídica efetiva de grupos atravessados pelos estratos de raça, classe e gênero, questão afetada não só pelos efeitos do neoliberalismo sobre a ideia de justiça social, mas também das desigualdades mantidas e reproduzidas pela continuidade de uma herança patrimonialista, escravocrata e sexista que limita a cidadania.

Palavras-chave: Democracia. Neoliberalismo. Cidadania. Constituição de 1988. Acesso à justiça. Igualdade.

Abstract: This article investigates how the commitments for social equality determined by the 1988 Brazilian Constitution are compromised by the neoliberal dictates of market expansion and freedom, which manifests itself both in the form of an austere State project and a market-based citizenship. The dialectical method was used, a transdisciplinary approach that allows overcoming a dogmatic and uncritical view of the world and the perception of contradictions between the legal relationship and the economic, political, and historical formation of a society. The systematic review of the bibliography was the selected technique, which has a qualitative and exploratory nature as a way of providing a counter-hegemonic understanding that allows a view of rights as socio-political phenomenon. From a critical analysis of the selected bibliography, access to justice reveals itself as a key concept to the social issue of constant struggle for rights, in the form of citizenship, and effective political-legal participation of groups crossed by strata of race, class and gender, an issue affected not only by the effects of neoliberalism on the idea of social justice, but also by the inequalities maintained and reproduced by the continuity of a patrimonialist, slave-owning and sexist heritage that limits citizenship.

Keywords: Democracy. Neoliberalism. Citizenship. 1988 Brazilian Constitution. Access to justice. Equality.

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

1 INTRODUÇÃO

Um Estado e uma Constituição ordenados não apenas para a garantia dos direitos individuais em uma perspectiva de não interferência, mas também voltado a obrigações positivas de organização, atuação e estabilidade econômicas, além da incorporação, em nível constitucional, da necessidade de atuação estatal em demandas de grupos sociais inteiros, não apenas de indivíduos: essas são as principais ideias do Constitucionalismo Social, que tem nas Constituições Mexicana (1917), Soviética (1918) e de Weimar (1919) seus primeiros e importantes expoentes (CHUEIRI; et al, 2021, p. 109-113) .

No Brasil, o Constitucionalismo Social trouxe a figura dos Direitos Sociais às Cartas Magnas a partir do texto de 1934, mesmo que ainda restrita apenas aos avanços na proteção dos direitos dos trabalhadores. Ademais, a Constituição promulgada no governo de Getúlio Vargas continha várias disposições que possibilitavam a atuação do Estado na economia e o condicionamento da liberdade econômica aos princípios de justiça social do texto constitucional (SILVA, 2021, p. 70-72).

Em 1988, o oitavo texto constitucional brasileiro (e apenas o terceiro promulgado pelo país) passa a vigorar, ampliando a ideia de Direitos Sociais pela influência do Constitucionalismo Latino-Americano, que, ao diagnosticar um movimento constitucional brasileiro construído essencialmente nas experiências estadunidense e europeia, assim como o conseqüentemente apagamento físico e simbólico das identidades divergentes, insurge-se na forma de movimentos sociais e decisões judiciais que afirmam a plurinacionalidade do Estado e a necessidade de superação das desigualdades dos cidadãos, dignos de igual valor, mas reconhecidos em suas diferenças (CHUEIRI; et al, 2021, p. 129-130).

Desse modo, a Constituição não deve apenas afirmar a ordem estatal e o respeito a determinados direitos, como também possuir um caráter transformador, possibilitando a participação efetiva dos grupos à margem da institucionalidade democrática, exclusão essa que cria subcidadanias de conotações advindas da conjuntura econômica, mas refletindo também discriminações estruturais de nível social, racial e de gênero.

A efetividade desse sistema de justiça, na sua tarefa de agir pelos excluídos na distribuição equitativa dos bens sociais, encontra-se severamente ameaçada pela nova dinâmica de produção de riquezas imposta pelo mercado transnacional neoliberal, que cria normas, ritos e mecanismos de resolução de disputas alheios ao Judiciário que adstringem as condições materiais de exercício dos Direitos Fundamentais, em uma perspectiva que considera essas garantias e a pluralidade de indivíduos livres que marca a cidadania como grandes custos sociais, políticos e morais que comprometem o progresso capitalista, o que justificaria a flexibilização ou até mesmo a desregulação dos direitos e dos princípios que marcam uma Constituição Dirigente, tal qual a brasileira (FARIA, 2004, p. 117-123).

Essa discussão impacta diretamente o acesso à justiça, compreendido, de forma ampla, pela transformação do espaço jurídico em prol da realização de direitos a partir do reconhecimento de demandas coletivas por um sistema de justiça inclusivo, capaz de responder efetivamente às mudanças dos contextos socioculturais e político-econômicos que reavaliam o próprio conceito de justiça (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 196-197).

Esse debate leva em consideração não só os efeitos da globalização sobre a justiça, compreendida como a consolidação de um sistema econômico transnacional e de uma maior

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

circulação de ideias e de pessoas, mas também das desigualdades regionais sociais e culturais existentes em cada uma das nações, o que é percebido aqui no Brasil pelas gritantes desigualdades que marcam a história do país, mantidas e reproduzidas pela continuidade de uma herança patrimonialista, escravocrata e sexista que limita a cidadania.

Ambos os fatores suscitam a renovação e a readequação dos sistemas de justiça, o que pode significar, por um lado, uma maior garantia de direitos aos grupos historicamente excluídos, mas, de outro, a subsunção dessas garantias em nome da eficácia e da agilidade do sistema, o que resulta em um sistema altamente restrito a certas pessoas e a certos assuntos.

Estabelecido esse complexo panorama, que concebe o acesso à justiça como uma questão essencialmente social, de busca por cidadania e de participação político-jurídica efetiva de grupos atravessados pelos estratos de raça, classe e gênero (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 200), a presente pesquisa busca analisar de que maneira os compromissos e princípios sociais por igualdade social determinados pela Constituição de 1988, traduzidos na forma dos Direitos Fundamentais, são comprometidos pelos ditames neoliberais de expansão e liberdade do mercado. Por tratar-se de uma pesquisa delimitada no Brasil, o objetivo é discutir o neoliberalismo não apenas isoladamente, mas investigar de que maneira essa doutrina econômico-política associa-se às relações constitutivas da sociedade brasileira em seu projeto de adstrição da cidadania.

Adota-se o método dialético na presente pesquisa, definido como uma abordagem transdisciplinar que permite a superação de uma visão liberal, dogmática e acrítica do mundo, desassociando a estrutura de poder capitalista de um caráter essencialmente real e legítimo, além de realocar as condicionantes históricas e materiais nas quais os indivíduos estão inseridos não mais como imutáveis, mas como passíveis de disputa social. Assim, os objetos de estudo não são analisados em busca de uma suposta essência, mas pela compreensão das relações sociais nas quais ele se insere, o que permite compreender a sua evolução e a sua totalidade conceitual (PALAR; BUENO; SILVA, 2020, p. 914-916).

Aplicada a uma perspectiva constitucional, uma compreensão dialética permite perceber até que ponto as Constituições sistematizam as circunstâncias sociais que as precedem e no que elas se diferenciam e superam essas condicionantes. Há a detecção das contradições fundamentais entre a relação jurídica e a formação econômica, política e histórica de uma sociedade, desconstruindo as verdades absolutas do conhecimento jurídico e concebendo uma hermenêutica que percebe em um estrito positivismo jurídico uma forma de manutenção e de naturalização de uma hegemonia do capital. Analisado dialeticamente, não só a Constituição, mas o Direito como um todo deixa de possuir um caráter hermético, momento em que é evidenciado como um sistema em que os avanços em prol dos grupos subalternizados estão sempre condicionados às demandas do capital por estabilidade e progresso econômico (VALENÇA; JÚNIOR; GOMES, 2019, p. 364).

A escolha do método, que permite nesta investigação que textos jurídicos, filosóficos e sociológicos sejam discutidos de maneira integrada, demandou uma revisão bibliográfica sistemática² que realizou a seleção do referencial teórico com base nos seguintes requisitos: (I) pesquisas que identificassem a relação entre democracia e neoliberalismo na forma de tensões sociais e (II) estudos que analisassem o fenômeno constitucional brasileiro sob o viés da cidadania, o que permite uma visão dos direitos como fenômenos em disputa.

² Além do metodismo necessário a uma pesquisa acadêmica relevante, a vantagem de uma revisão sistemática da literatura está na sua reprodução metodológica, de modo que, ao identificar os percursos de problemas e métodos em determinado tema, possibilita novos rumos de investigação (INOUE, 2015, p. 4), vantagens particularmente interessantes a uma revisão bibliográfica transdisciplinar.

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

Destaca-se que a pesquisa bibliográfica aqui realizada possui natureza qualitativa, de forma a descrever um perfil organizacional das origens e do alcance de determinado fenômeno social (BECKER, 2014, p. 186-187), e também natureza exploratória, pois fornece uma visão contra-hegemônica³ dos fenômenos sociais abordados e, consequentemente, um panorama conceitual que pode ser reaplicado e rediscutido em diferentes e futuras investigações (TREINTA, et al, 2014, p. 511).

O presente artigo está dividido em cinco seções, que analisam, respectivamente: (1) a relação entre democracia e capitalismo sob a lente da igualdade e como essa dinâmica é alterada pelo neoliberalismo; (2) o neoliberalismo e a sua agenda deletéria quanto à cidadania; (3) de que forma o neoliberalismo compromete a cidadania ao converter-se em uma teoria de Estado na Constituição de 1988; (4) a integração de um projeto neoliberal com aspectos estruturais da cidadania brasileira; (5) como o neoliberalismo compromete a luta por direitos no Brasil, compreendendo o acesso à justiça como um conceito-chave que evidencia a dialética entre um projeto constitucional e a busca pela cidadania.

2 IGUALDADE, DEMOCRACIA, CAPITALISMO E O NEOLIBERALISMO COMO UM PARADIGMA

A pretensa convivência entre desigualdade e democracia não importa dizer que a desigualdade não gera consequências para a democratização. Nesse cenário de disparidade, são produzidas e intensificadas as diferenças categóricas, ou seja, fatores de diferenciação de caráter social, como raça, gênero e classe são traduzidos como diferenças materiais, em um processo que utiliza as desigualdades existenciais como justificativa para as desigualdades de recursos, diferenças essas que produzem desvantagens para esses grupos sociais no momento de participação no debate democrático, caracterizado pelas consultas amplas, igualitárias, protegidas e mutuamente vinculantes (THERBORN, 2013, p. 52; TILLY, 2013, p. 123).

Acerca da relação entre capitalismo e democracia, Tilly (2013, p. 129-130) argumenta que, diferentemente dos sistemas econômicos e de governo anteriores, o capitalismo, por mais que ainda produza e reforce desigualdades categóricas assim como os seus predecessores, não tem essas distinções como a sua base governamental, ou seja, fatores de desigualdade não precisam ser institucionalizados e tiranias não precisam ser impostas como um modo de limitar o acesso aos debates público-institucionais.

As economias capitalistas têm como base a necessidade de recursos financeiros para financiar as atividades exercidas pelo Estado, tido aqui como um agente não oposto ao capital, mas responsável por regular e promover o desenvolvimento das atividades inerentes ao sistema. Para que esse financiamento venha não só dos grandes empresários, estes que são os principais interessados em um Estado que regule o mercado, mas que seja apoiado também pela grande massa

³ Conceito originalmente desenvolvido pelo filósofo marxista Antônio Gramsci, a hegemonia é a forma pela qual o poder é exercido no Estado burguês, realizada a partir da apropriação pelo capital de mecanismos intelectuais e morais de formação da cultura e da vontade coletiva. Assim, uma visão contra-hegemônica consiste em uma visão desenvolvida não somente, mas especialmente no campo educacional, de crítica em relação ao modo de operação do sistema liberal capitalista, colocando-se contra a ordem existente e estabelecida na busca pela instauração de uma nova forma de sociedade (MONICA, 2021, p. 1362-1363).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

na forma do pagamento de impostos, uma estratégia governamental viável consiste em equilibrar as demandas de cidadania com as de consumo, ou seja, possibilitar a exploração capitalista e a sua conversão em desigualdade categórica durável e, em contraprestação, conciliá-la com a garantia de direitos enquanto importantes limitações ao aliciamento dos esforços e à limitação de oportunidades da classe trabalhadora.

Essa dinâmica revela duas conclusões principais: a) todos os regimes econômico-políticos, desde os sistemas agrários mais antigos, interferem de alguma forma na questão da desigualdade, mantendo ou reformulando as disparidades existentes; b) considerando que os Estados democráticos, por mais que sejam garantidores de direitos, também possibilitam a perpetuação de desigualdades categóricas, isso significa dizer que a igualdade não é condição intrínseca a uma efetiva democratização (TILLY, 2013, p. 131).

Nessa perspectiva, uma efetiva democratização não depende de igualdade, mas sim de um procedimento capaz de isolar os processos políticos em relação às desigualdades categóricas, tornando-os autônomos em relação aos centros de poder econômicos (ou mesmo os coercitivos) e promovendo uma efetiva integração entre as redes de confiança interpessoais, materializadas na dinâmica das classes sociais, e os processos políticos, fazendo com que cada grupo social sinta-se integrado às decisões tomadas pelas instituições políticas.

Assim, sustenta-se que o fator que gera a desdemocratização não é a desigualdade em si, mas a tradução de distinções sociais causadas por ela em fenômenos políticos, o que resulta em opressão política de classes sociais e no uso da força por parte de certos grupos. Inibidas essas conversões sócio-políticas, as desigualdades categóricas continuariam a existir, mas seriam alheias ao debate público, concepção que privilegia uma abordagem procedimental de modo que a democracia sobreviva a grandes disparidades substanciais.

Nessa perspectiva, uma efetiva democratização não depende de igualdade, mas sim de um procedimento capaz de isolar os processos políticos em relação às desigualdades categóricas, tornando-os autônomos em relação aos centros de poder econômicos (ou mesmo os coercitivos) e promovendo uma efetiva integração entre as redes de confiança interpessoais, materializadas na dinâmica das classes sociais, e os processos políticos, fazendo com que cada grupo social sinta-se integrado às decisões tomadas pelas instituições políticas.

Isso implica dizer que o fator que gera a desdemocratização não é a desigualdade em si, mas a tradução de distinções sociais causadas por ela em fenômenos políticos, o que resulta em opressão política de classes sociais e no uso da força por parte de certos grupos. Inibidas essas conversões sócio-políticas, as desigualdades categóricas continuariam a existir, mas seriam alheias ao debate público, concepção que privilegia uma abordagem procedimental de modo que a democracia sobreviva a grandes disparidades substanciais.

Assim, a concepção hegemônica de democracia é marcada por um modelo liberal-representativo de processo de escolha de líderes por meio de eleições livres asseguradas por um conjunto de liberdades cidadãs que articulam e processam grupos sociais organizados e competitivos entre si. Para além de críticas sobre a insuficiência desse modelo enquanto garantidor de uma perspectiva de justiça social⁴, mesmo esse mínimo democrático é colocado em xeque pelo

⁴ Em oposição, modelos contra-hegemônicos consideram que o paradigma liberal-representativo reduz a democracia à participação nas eleições, uma visão reducionista também da política e que a destitui de seus elementos comunicativos. Exemplos de modelos contra-hegemônicos são a democracia deliberativa, fundamentada em uma perspectiva de tomada de decisões políticas na qual todos tenham condições de participar em condições de igualdade, e a democracia participativa, que defende a ampliação dos espaços de decisão coletiva a partir da conjugação de elementos representativos que tenham como base a participação popular (ALMEIDA; ROSA, 2022, p. 193-194).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

neoliberalismo, modelo em que os governos optam por proteger os agentes responsáveis por eventuais crises econômico-financeiras em detrimento dos cidadãos, que passam a sofrer com o desemprego e com a retração dos serviços públicos e das prestações sociais. Sem espaços representativos amplos, os insucessos econômicos acarretam em crises de legitimidade da estrutura liberal-democrática, um fenômeno marcado pela formação de uma classe política pautada em uma tecnocracia, que representa as demandas de mercado e não mais os governados (ALMEIDA; ROSA, 2022, p. 190-191).

Assim, o modelo neoliberal de produção demanda um Estado forte e centralizado, capaz de limitar as demandas sociais e sindicais, vistas aqui como interferências danosas ao livre fluxo do mercado. A ideia de que essa forma de capitalismo é compatível com a democracia, que deriva a sua legitimidade de uma promessa de intervenção direta no funcionamento do mercado, revela-se como possível apenas em um contexto de pós-Guerra Fria, momento em que um capitalismo sem rivais se converte em hiperglobalização. Por outro lado, experiências históricas demonstram que a tensão constante imposta pela burguesia à democracia, que contava com aliados como os militares e a aristocracia e que concordavam que políticas públicas eram óbices ao mercado, resulta na incompatibilidade fulcral entre os objetivos de desempenho, com uma justiça formal de mercado, e os objetivos redistributivos, em prol de uma justiça social material (STREECK, 2018, p. 103-104).

A solução imposta pelo neoliberalismo para a resolução dessa tensão consiste não mais na abolição da democracia, como ocorreu em vários países da América Latina no século XX, mas em uma reestruturação neoliberal da própria ideia de cidadania, minando o escopo de decisões de uma democracia, destituindo-a de sua materialidade, mantendo-a enquanto regime formal para fins de legitimidade popular⁵. Assim, muda-se para uma política fiscal imune aos resultados eleitorais⁶, para decisões político-econômicas tomadas por autoridades reguladoras e por endividamentos elevados a nível constitucional como forma de vincular os Estados e suas políticas públicas (STREECK, 2018, p. 107-108), tornando as demandas do capital financeiro tão ou mais importantes do que a garantia de direitos, fortalecendo o Estado como regulador do mercado ao mesmo tempo em que o seu compromisso de atender às necessidades sociais é enfraquecido, revelando que o neoliberalismo enquanto política de Estado não só deixa de combater desigualdades, mas como as conserva e as potencializa sob a justificativa de uma calculabilidade impessoal do mercado.

Nessa perspectiva, os neoliberais defendem que o processo de constitucionalização consiste em consagrar e legitimar a propriedade privada e outros valores e direitos intrínsecos ao livre

⁵ Na filosofia política, esse processo é chamado de economização, um processo que considera que a perspectiva de inevitabilidade do capital moldou governos e a própria democracia. Assim, a intervenção neoliberal na democracia consiste na fragmentação do sistema democrático em seu aspecto formal, na forma do procedimento democrático, e, no seu aspecto material, representado pelos compromissos com os Direitos Humanos inerentes ao regime democrático (BROWN, 2015, p. 35-41). A versão neoliberal de democracia é estritamente formal, mantendo os procedimentos democráticos que demandam a existência de um Estado forte e atuante, mas afastando o seu aspecto material, ou seja, “qualquer noção de interesse público que vá além da proteção às liberdades e à segurança individuais” (BROWN, 2019, p. 76).

⁶ Para o cientista político polonês Adam Przeworski (2020, p. 89-92), a democracia tem na eleição a instituição mais importante para o gerenciamento de conflitos, um processo que possui legitimidade porque tanto os vencedores quanto os perdedores submeteram-se a ele por vontade própria. Entretanto, as eleições não conseguiriam mais regular os conflitos quando há muitas (no caso de o ordenamento jurídico não possuir mais o condão de garantir um mínimo do que se esperar do sistema democrático em termos de garantias e de procedimentos) ou poucas questões em discussão (momento em que determinações de oligarquias e/ou do capital financeiro bloqueiam reivindicações sociais). Nesse momento, os abusos da classe política deixam as eleições desacreditadas por não mais terem impacto na vida do cidadão médio, um fenômeno que é parte de um recesso democrático, ou seja, de um desgaste gradual das instituições e das normas de uma democracia.

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

funcionamento do mercado como garantias individuais, de forma que a Constituição apenas sanciona o Direito Privado, este que é o seu real fundamento de constitucionalidade. Em outras palavras, a Constituição, antes de estar inscrita no discurso jurídico, é parte integrante da própria economia. O constitucionalismo é aqui entendido não só como a inscrição de uma Constituição econômica na Constituição política existente, mas também como a limitação do texto político já existente pelas diretrizes da regulação econômica, seja de forma direta, com reformas constitucionais, ou indiretas, na esfera da interpretação pelo Poder Judiciário ou do desenho de políticas públicas pelo Poder Executivo. Assim, o texto constitucional está livre dos abusos sociais da democracia pela subordinação de toda a lista de Direitos Fundamentais às regras gerais de um Direito que tem como princípio maior a proteção da liberdade individual contra a coerção arbitrária. Na prática, esse discurso transforma direitos e pautas sociais em tarefas incompatíveis com o jurídico, uma vez que a justiça social, a ação estatal destinada a certos grupos, é tida como a máxima coerção (DARDOY, et al, 2021, p. 116-121).

3 CIDADANIA SACRIFICIAL: A FORMA NEOLIBERAL DE (NÃO) PARTICIPAÇÃO NA VIDA PÚBLICA

A governamentalidade neoliberal, entendida aqui como o conjunto de estratégias e práticas que direciona os indivíduos a condutas específicas, alcança o subjetivo de modo a reduzir a pluralidade humana à contínua reprodução de uma pequena quantidade de saberes úteis ao modo de vida capitalista. O imprevisível que cerca cada nascimento humano é agora tomado pela predeterminação do desejo, da realização e da prática na forma de enunciados duais que organizam a vida, tais como racional/irracional, normal/patológico, explorador/explorado, trabalho/lazer, útil/inútil, dentre outros processos que neutralizam por completo a possibilidade de criação humana (FOUCAULT, 2008, p. 143-145).

Nessa seara, o projeto de repúdio ao social e de substituição de valores democráticos por termos econômicos⁷ representa também consequências graves na própria ideia de cidadania ativa, definida como a conscientização e a ação coletivas asseguradas pelo poder popular inerente ao imaginário democrático e capaz de compor uma força social capaz de crítica estrutural ao regime vigente e de reivindicações por bens públicos e proteções de cunho social (BROWN, 2018, p. 29-30).

A proposta neoliberal parte da promessa de liberdade oferecida pelo mercado, esta que só pode ser garantida por meio da meritocracia e da compreensão de que esses indivíduos terão a sua conduta, os seus objetivos e sua própria valorização pautados na lógica da empresa. Nessa perspectiva, ao mesmo tempo em que o neoliberalismo busca emancipar o indivíduo de um Estado Social, ele vincula essa pessoa e todas as suas esferas da vida ao empreendedorismo neoliberal. A liberdade política é substituída pela liberdade econômica: os direitos são reduzidos ao

⁷ O neoliberalismo enquanto modelo econômico e social passou a nortear as políticas nacionais na década de 1970 em diante. Foi visto primeiramente no governo ditatorial chileno de Augusto Pinochet (1974-1990). Em seguida, foi aplicado no Reino Unido na gestão de Margaret Thatcher (1979-1990) e nos Estados Unidos no governo Ronald Reagan (1981-1989), todos esses governos pautados em um quadro institucional de forte direito de propriedade, do direito à liberdade restrito ao âmbito econômico e oposto aos direitos sociais, além da expansão da lógica do comércio e do livre mercado para a esfera pública, suprimindo os debates sociais e democráticos (VERBICARO, 2020, p. 115-117).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

empreendedorismo e a igualdade é convertida na competição do mercado da qual resultam vencedores e perdedores⁸ (BROWN, 2018, p. 7-10).

Essa lógica neoliberal permite a supressão e a substituição do *homo politicus*, um homem marcado pela dimensão política da vida e pelo exercício da cidadania ativa, predisposto à atuar coletivamente e organizar-se em instituições políticas, pelo *homo economicus*, que compreende as atividades humanas como essencialmente econômicas, de modo a usar a economia para eliminar a barreira do político e dar termos econômicos à esfera pública como um todo, representando aqui o projeto de construção de subjetividades do neoliberalismo (BROWN, 2015, p. 80-88).

As práticas neoliberais, com vistas a alcançar a esfera subjetiva, dependem de uma figura muito importante: a responsabilização. A partir da liberdade econômica, a cidadania ativa começa a ser resignificada com valores neoliberais e o indivíduo passa a ser desatrelado de qualquer noção de comunidade, sob a condição de que o empreendedorismo torna o próprio indivíduo como o único responsável por si mesmo. A responsabilização, desse modo, acaba por dar um tom moralizador à ação econômica intrínseca à economização da democracia, descrita no tópico anterior (BROWN, 2018, p. 17).

Essa responsabilização revela-se como uma sobrecarga moral que é colocada justamente sobre o indivíduo, o ponto mais fraco de todo o projeto neoliberal. Esse indivíduo, além de sozinho ter a responsabilidade de obter sucesso seguindo corretamente as estratégias de competição determinadas pelo neoliberalismo, passa a ser o único ator imputável em toda a discussão acerca da realização dos fins individuais, sendo pejorativa qualquer forma de dependência e provisionamento coletivo por parte do Estado (BROWN, 2018, p. 37-38).

Com o regime neoliberal estabelecido e, conseqüentemente, as políticas sociais suprimidas, o indivíduo é refeito não só como empreendedor de si mesmo, mas como um capital humano essencial à saúde do Estado e, principalmente, da economia. Nesse ponto, inicia-se a conversão da cidadania ativa em cidadania sacrificial: o cidadão encontra-se tão comprometido com a visão neoliberal de crescimento econômico que pode ser sacrificado em nome “das necessidades, vicissitudes e desigualdades do capital” (BROWN, 2018, p. 36).

Uma vez que a partir da responsabilização apenas os indivíduos podem ser culpabilizados, não mais entes estatais, a população do Estado neoliberal passa a ser responsável não só pela sua vida, mas pela saúde da própria nação. Nessa perspectiva, o indivíduo passa a ser duplamente responsabilizado: em nome da liberdade econômica, os indivíduos devem cuidar de si mesmos e de sua prosperidade, assim como do bem-estar e da prosperidade da economia (BROWN, 2018, p. 40).

Nessa perspectiva, não há que se falar em responsabilização do Estado em questões envolvendo situações de desigualdade e vulnerabilidade econômicas, comum e majoritariamente causadas pela falha das políticas econômicas dos entes estatais. O Estado, a política e o Direito, a partir da racionalidade neoliberal, não devem atentar-se para esses fatores, uma vez que a cidadania sacrificial, ao outorgar liberdade plena aos indivíduos, tem legitimidade para vislumbrar as situações de pobreza como resultado da incapacidade do próprio indivíduo de ser um bom gestor de sua vida e de ser um cidadão capaz de “vencer” dentro do sistema que pressupõe igualdade formal a

⁸ Um ponto que merece destaque no processo que resulta na conversão da cidadania ativa em cidadania sacrificial é que esse “capital humano” resultante desse processo é visto pelo neoliberalismo como desatrelado de quaisquer recortes de gênero, raça ou outra distinção subjetiva. Entretanto, a aliança estabelecida entre neoliberalismo e neoconservadorismo abordada no tópico anterior demonstra que o projeto neoliberal é plenamente capaz de utilizar-se dessas distinções para potencializar, sob uma ótica mercadológica, com as estruturas de poder que perpetuam a estratificação, a marginalização e a estigmatização desses grupos sociais distintos (BROWN, 2018, p. 54).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

todos que nele competem, visão de mundo reproduzida e legitimada pelos indivíduos (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 328-333).

A partir da responsabilização, o Estado pode delegar todos os insucessos econômicos para a esfera individual, fazendo com que a população sofra os efeitos de uma possível crise para salvar assim o ente estatal e a economia que ele sustenta. Essa construção neoliberal da responsabilização não foi feita sem propósito, uma vez que, no fim de todo esse processo, quem é desresponsabilizado é o Estado, que possui caminho livre para preocupar-se unicamente com a regulação e a expansão do mercado.

Desse modo, a governabilidade neoliberal vislumbra na responsabilização uma possibilidade de administrar os sujeitos, orientá-los ao projeto neoliberal e, além disso, fazer com que o Estado dê ênfase apenas aos objetivos puramente econômicos, desatrelando-se efetivamente de ter de lidar com questões sociais.

Em nome da proposta neoliberal de libertar a cidadania de possíveis sacrifícios individuais em nome do social para que o indivíduo possa pensar apenas em si mesmo e no seu sucesso, a cidadania sacrificial chega à sua plenitude com a destruição de um dos principais pontos da cidadania ativa: a capacidade de resistir às imposições do sistema.

O cidadão neoliberal encontra-se envolto em um projeto moral que mistura confiança hiperbólica e disposição sacrificial como forma de justificar quaisquer políticas de austeridade. Não há necessidade de questionar nem mesmo as restrições fiscais impostas pelos Estados em tempos de crise, uma vez que, na lógica da cidadania sacrificial, medidas de austeridade são um princípio incontestável da própria realidade e representam um sacrifício compartilhado que pode ser completamente contornado uma vez que os indivíduos continuam livres para alcançar, com seus próprios recursos, o sucesso econômico (BROWN, 2018, p. 43-45).

Esse “neoliberalismo moral” tem como um de seus marcos a questão envolvendo a austeridade, um termo, originalmente filosófico-moral, que passou a ser utilizado extensivamente nos discursos neoliberais de combate à crise econômica. Desse modo, o que inicialmente designava o indivíduo formal, sério, digno, honesto, um trabalhador acima de qualquer suspeita foi incorporado ao neoliberalismo para dar racionalidade e legitimidade moral às medidas de supressão de garantias em grandes recessões econômicas e como a ação humana deveria ser resiliente, realista e inovadora nesses períodos adversos (SAFATLE, 2020, p. 18).

A cidadania sacrificial produz, com a dupla responsabilização e a ausência de resistência, um indivíduo que se esvazia de si mesmo em nome dos sacrifícios inerentes à persecução do projeto neoliberal. Por meio da compreensão do sacrifício compartilhado, a cidadania sacrificial produz subjetividades atomizadas, fracas e altamente culpáveis pelos insucessos da economia, permitindo ao Estado tornar a austeridade algo além de uma política feita para tempos de recessão, transformando-a em tecnocracia da austeridade, ou seja, um governo que toma o sacrifício de seus cidadãos como base para a manutenção e crescimento da economia, condição legitimada e suportada pelo próprio povo em nome de uma liberdade deturpada pela meritocracia (BROWN, 2018, p. 48-50).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

4 A CONSTITUIÇÃO CIDADÃ DE 1988: A PROMESSA DE JUSTIÇA SOCIAL EM UMA CARTA FRÁGIL QUE AINDA BUSCA O SEU SENTIDO

Em uma análise geral do projeto neoliberal para a América Latina, percebe-se que uma característica que marca a implementação do neoliberalismo neste continente, ocorrida na década de 1970 em diante, é a utilização da ditadura como um meio para impor um Estado forte e violento que inicia a privatização de vários serviços e empresas, o desmonte de vários direitos sociais e trabalhistas e a aplicação de medidas legais e políticas que garantam o funcionamento das normas de mercado. Mesmo a transição democrática não representa uma barreira para a eliminação deste projeto, considerando que a aliança de forças pela redemocratização buscou uma saída negociada para colocar um fim à ditadura, o que reforça certa indistinção entre a ditadura militar brasileira e a democracia que lhe sucede, ou seja, um regime democrático que preserva, em alguns pontos, o seu passado ditatorial, uma indiferenciação entre regimes políticos bastante plausível considerando que o modelo neoliberal visualiza a lógica jurídico-normativo com um modelo meramente formal, um simulacro de um estado legalista (TELES, 2021, p. 15-16).

Nesse sistema, a lógica neoliberal impõe um modelo de Estado que é oposto à democracia popular de participação política plena, um esvaziamento do caráter político das lutas sociais que impõe uma democracia que o é apenas enquanto procedimento, um sistema de várias garantias que ainda perpetua desigualdades e que torna a transição democrática brasileira a elaboração de uma nova Constituição que mantém o patrimonialismo, os privilégios setoriais e que promove direitos despidos das lutas políticas dos quais eles decorrem. Em realidade, garantias constitucionais individuais e sociais, quando dissociadas de seu caráter histórico, recaem na falácia do abstrato dos Direitos Humanos⁹ que, ao pressupor uma falsa igualdade para criar uma carta formal de garantias, promove esses direitos apenas aos indivíduos que se enquadram nos padrões tradicionais, civilizatórios, criando uma guerra civil com um inimigo íntimo, ou seja, colocando todos os grupos sociais externos aos padrões sociais como opositores, guerra essa travada não necessariamente de forma violenta, mas principalmente na forma da adstrição de direitos e de políticas públicas (TELES, 2021, p. 13; 16-20).

Assim, os sistemas constitucionais, fulcrais no processo de emancipação sociopolítica, de segurança jurídica e de expansão da democracia nos dois últimos séculos, são constantemente pressionados por um cenário internacional de (re)configuração bastante dinâmica. Esse processo é chamado de realinhamento constitucional, um movimento simultâneo e dialógico em que a internacionalização do Direito Constitucional, na forma do cosmopolitismo ético, trazido pelo advento de um sistema universal de Direitos Humanos¹⁰, influencia e é influenciada pela

⁹ Wendy Brown (1995, p. 99) sustenta que Direitos Sociais jamais serão efetivados de fato se descolados das lutas históricas por emancipação que os precedem, sob pena de que a mera incorporação dessas garantias pelo idioma universal dos direitos resulte, em verdade, na naturalização da desigualdade daquilo de que se tenta libertar. Por meio da subordinação das identidades sociais àquilo que o Direito é capaz de abarcar, ocorre a adstrição de possibilidades de reivindicação dos grupos sociais, que poderão fazer contestações aos Direitos Sociais apenas dentro dos limites de uma esfera legal que ignora o que está fora de uma esfera individual (GRETSCHISCHKIN; LIMA E SILVA, 2021, p. 1375).

¹⁰ A pretensão universalista do constitucionalismo não é um fenômeno recente: remonta à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, oportunidade em que, no contexto de uma sociedade secularizada e emancipada, ocorre o abandono de um “sistema de valores sociais, espirituais e religiosos” para estabelecer, a qualquer sociedade, o mínimo de direitos na forma de uma Constituição. Nessa perspectiva, os Direitos Humanos, definidos como as garantias inalienáveis e irredutíveis passam a ter na racionalidade de um homem abstrato sua fundamentação e seu objetivo, invocadas para proteger os indivíduos da soberania estatal e de possíveis arbitrariedades advindas de mudanças no

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

constitucionalização de demandas políticas e jurídicas internacionais por meio da globalização econômica, com suas demandas pela flexibilização de leis com vistas a permitir a livre circulação e atuação do capital.

No caso brasileiro da Constituição de 1988, o conflito latente entre uma constituição dirigente, de fins e objetivos específicos para o Estado e a sociedade, e o novo padrão sistêmico de acumulação imposto pelo neoliberalismo faz surgir um novo fenômeno: o da Constituição Dirigente Invertida, que consiste na fragmentação da ordem econômico-financeira¹¹ para que o Direito Financeiro e a rigidez de seus instrumentos prevaleçam sobre a vontade constitucional de um pacto em prol de uma perspectiva de justiça social. Nesse caso, ocorre a inflexão de toda a construção do Direito Financeiro oriunda do pós-II Guerra, visto um campo que se articula com o Direito Econômico para afirmar o papel do Estado no domínio econômico, planejando e financiando a economia nos moldes de um Estado Social. Influenciada pelo neoliberalismo, a Constituição dirigente invertida sustenta a separação da economia e das finanças públicas, a abstenção do Estado em domínio econômico e uma pretensa neutralidade financeira, materializada na forma da expansão da Constituição Financeira e no esvaziamento, formal ou material da Constituição Econômica (BERCOVICI; MASSONETO, 2006, p. 58-59).

O orçamento público, nesse cenário, abandona a função precípua atribuída constitucionalmente de garantir direitos, individuais e sociais, e de prestar serviços públicos para a maioria da população. Motivado pela necessidade neoliberal de garantir a remuneração e a sobrevivência do próprio capital, o orçamento público volta-se, no constitucionalismo dirigente invertido¹², à garantia econômica e jurídica do capital privado, alocando os recursos estatais para a acumulação em esfera financeira. Em países como o Brasil, que assumem o constitucionalismo dirigente como forma de alterar significativamente a realidade social, essa mudança na função do orçamento significa subordinar as políticas públicas à estabilização monetária. Ademais, a pretensão

consenso social (ARENDT, 2012, p. 395-405). Essa perspectiva de ordem jurídico-constitucional baseada em uma abstração enfrentou críticas por parte de Edmund Burke (1982, p. 47-49), que atestou como ilusória a racionalidade oriunda do contrato social, de modo que nenhum grupo social poderia deliberadamente desprezar a experiência histórica que baseia os acordos, convenções e direitos de uma sociedade política estável, além do jovem Karl Marx (2010, p. 45-48), que argumenta que a separação das esferas pública e privada feita pela Constituição Francesa, em vez de favorecer a cidadania e a garantia de direitos, impossibilitaria ações estatais com vistas a suprimir a desigualdade material, uma vez que a igualdade sustenta pelo aparato legal termina por legitimar a supremacia da proteção da propriedade e da exploração do mercado.

¹¹ Enquanto o Direito Financeiro define como serão gerenciadas as finanças estatais, ou seja, as formas de captação e gerenciamento das receitas estatais para a aplicação em suas despesas, o Direito Econômico é o campo que atua na regulação do modo de produção capitalista enquanto forma de produção de riquezas de um país. Nesse sentido, partindo da premissa de que o capitalismo explora indiscriminadamente visando o lucro, esse campo jurídico trabalha para que a lógica do mercado, essencialmente individual e meritocrata, não comprometa os objetivos constitucionais de igualdade material e de mitigação das desigualdades.

¹² Esse conceito é criado em completa oposição ao Constitucionalismo Dirigente, que defende uma perspectiva de uma Constituição como instrumento das mudanças sociais. Tal vertente constitucional, que também influenciou as Constituições de Portugal (1976) e Espanha (1978) compreende que a Constituição não deve se limitar a garantir ou regular o existente, mas sim revelar-se como um programa para o futuro, fornecendo linhas específicas de atuação política, mesmo que sem excluir esse campo, na pretensão de mudança da realidade pelo Direito. Assim, uma Constituição dirigente é um texto tanto estatal quanto social, inserindo as instituições estatais em um programa de ação para a alteração da sociedade nos termos pactuados na Constituinte (BERCOVICI, 2003, p. 114-123).

O Constitucionalismo Dirigente sustenta ainda que as normas determinadoras de fins estatais, que na Carta Magna de 1988 estão materializados no programa de transformações políticas e sociais do art. 3º, devem dinamizar o Direito Constitucional, permitindo a abertura do texto para desenvolvimentos futuros que sejam compatíveis com o compromisso de eliminação da realidade social injusta que pressupõe um Estado que usa a sua estrutura econômico-social em um viés transformador, com uma vontade política disposta a implementar o programa constitucional celebrado (BELLO; BERCOVICI; LIMA, 2019, p. 1771-1772).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

de mera tecnicidade dos instrumentos financeiros atende ao interesse de excluir o orçamento da esfera de deliberação pública, tornando as políticas monetárias brasileiras ainda mais permeáveis aos interesses privados das elites e das demandas externas do capital global, diminuindo os riscos de se investir no Brasil às custas da promessa constitucional de justiça social (BERCOVICI; MASSONETO, 2006, p. 69-71).

Para além do campo orçamentário, essa demanda por “uma segurança jurídica do mercado” afeta também o desenho das garantias previstas na Constituição brasileira, mostrada na forma da vagueza dos Direitos Fundamentais, garantidos apenas como princípios abstratos e norteadores de políticas ulteriores. Sem a devida regulamentação por meio de uma lei complementar, os direitos previstos, mesmo tendo vigência formal, são materialmente ineficazes, possuindo a real função de apenas conquistar a legitimidade do texto por parte das classes menos favorecidas sem promover a efetivação das propostas de Direitos Humanos e Sociais pactuadas (FARIA, 1994, p. 98-99).

Esse cenário tem como consequência uma disputa interpretativa pelo sentido da Constituição, uma inevitável consequência da Assembleia Constituinte que marca a elaboração do texto constitucional vigente: dada a ausência de bancadas com a hegemonia necessária para dar regramento jurídico devido aos direitos da Carta de 1988, as matérias de Direitos Fundamentais foram consagradas na forma de um horizonte programático de princípios e normas formalmente gerais e abstratas, de alta carga valorativa e finalística, incapazes de promover, na perspectiva da redução das desigualdades, práticas sociais homogêneas e expectativas comuns de Justiça, como forma de reduzir os custos políticos da Constituição (FARIA, 2021, p. 13).

Assim, a Constituição, a partir de uma ampla carta de direitos, estabelece objetivos ambiciosos de transformação social tendo como base um sistema político pluralista fruto de uma Constituinte em que não houve um forte consenso sobre uma natureza geral do texto, resultando em um texto detalhado em que a grande maioria dos Constituintes teve vitórias pontuais, um compromisso maximizador que tratou de questões substantivas ao estabelecer diretrizes bastante abstratas para as políticas públicas ao mesmo tempo em que protegeu interesses corporativos e regulou assuntos irrelevantes (VIEIRA, 2018, p. 154-155).

Esse texto repleto de incoerências internas, em verdade, representa a continuação de uma tendência que marca as Constituições latino-americanas: a organização de diversas reivindicações de Direitos Sociais, Políticos e Econômicos típicas do Constitucionalismo Social do século XX dentro de uma estrutura de poder típica do Constitucionalismo Liberal do século XIX, uma acumulação de concepções distintas de democracia e direitos que inclina para diversas vertentes e que vincula interesses sociais a uma estrutura que mantém o poder das elites, uma tensão que pode vir a fragilizar os regimes constitucionais, tornando-os ineficazes (GARGARELLA, 2018, p. 187-189).

A consequência lógica desse fenômeno é o choque entre esses vários princípios e o questionamento judicial pautado em variadas interpretações sobre as garantias constitucionalizadas, o que coloca o Poder Judiciário no centro dessa discussão a partir de uma postura legislativamente ativa que não visualiza a Constituição de 1988 apenas em seu valor léxico obtido a partir de um raciocínio estritamente dedutivo, mas sim como normas jurídicas que interagem com fatores extrajurídicos (históricos, materiais e sociais) para extraírem o seu significado (FARIA, 2021, p. 9).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

5 LUTA POR DIREITOS OU DIREITOS CONCEDIDOS? A INVERSÃO LÓGICA DA CIDADANIA BRASILEIRA

Uma investigação dialética acerca do conceito de cidadania significa compreender em que tipo de sociedade esse debate se situa, além de identificar qual é a postura estatal perante os interesses e as necessidades dos variados grupos sociais (HOLSTON, 2013, p. 60-61). Nessa perspectiva, a cidadania constitui-se como uma identidade social politizada, ou seja, o conceito de cidadania, para além de qualquer esfera jurídica, é uma identidade construída coletivamente em resposta política a determinadas demandas, circunstâncias e conflitos fortemente relacionados com os contextos social e histórico de cada sociedade, o que permite, dada a construção relativa e situacional do termo, que avanços e recuos ocorram na luta pelo reconhecimento de grupos enquanto cidadãos e suas respectivas pautas e que seus contornos sejam próprios de uma determinada comunidade política (BOTELHO; SCHWARCZ, 2012, p. 13).

A importância que a palavra cidadania passou a ter no vocabulário dos brasileiros é um dos símbolos do esforço de construção da democracia no Brasil a partir de 1985. Esse cenário era ingênuo, baseado na crença de que a democratização das instituições significaria uma imediata garantia de liberdade, participação, segurança, desenvolvimento, emprego e justiça social. Na prática, a Constituição Cidadã, o texto mais liberal e democrático da história do país, conseguiu garantir liberdade, na forma da manifestação do pensamento e da ação político-sindical, e participação, com a difusão sem precedentes do direito ao voto. Por outro lado, o texto de 1988 não foi efetivo em solucionar grandes desigualdades socioeconômicas, indicando que a materialidade de direitos civis e políticos não implica automaticamente no exercício de direitos sociais. Esse fator, aliado à crescente dependência do Brasil à ordem econômica internacional, faz com que o sistema democrático se desgaste e perca a confiança dos cidadãos, a partir da percepção de que a cidadania plena, um sistema que combine liberdade, participação e igualdade para todos, seja apenas uma utopia, um plano ideal criado pelo Ocidente (CARVALHO, 2008, p. 199-200; MUNCK, 2015, p. 366-368).

Investigando o problema da cidadania, cabe distinguir três tipos de direitos: a) os direitos civis, centrados na liberdade individual, que permitem as relações civilizadas entre as pessoas e a manutenção da sociedade civil surgida com o desenvolvimento do capitalismo; b) os direitos políticos, centrados no direito ao voto, referentes à participação do cidadão no governo da sociedade e à legitimidade da organização política; c) os direitos sociais, centrados na justiça social, garantem a participação social na riqueza coletiva e reduzem a desigualdade produzida pelo capitalismo. Cidadãos plenos possuem os três direitos, cidadãos incompletos possuem alguns deles e os não-cidadãos, nenhum. A sequência desses direitos é lógica¹³, no sentido de desenvolver uma

¹³ Cabe reforçar que a designação de um desenvolvimento histórico da cidadania como “lógico” foi feita pelo próprio José Murilo de Carvalho (2008, p. 12), como forma de apontar que a construção desse conceito como ocorreu no Estado inglês (civis-políticos-sociais) seria o plano ideal, de modo que os outros países, que teriam um desenvolvimento histórico distinto da cidadania, apresentariam desvios e retrocessos em alguma medida “ilógicos” pautados em dois requisitos principais: a) alteração da sequência em que os direitos são adquiridos; b) estruturas que não compreendem os três tipos de direitos como igualmente relevantes e terminam por dar ênfase a algum dos grupos de garantias em detrimento das demais. O peso da dicotomia lógico-ilógico, que tem como os seus extremos a Inglaterra e o Brasil, respectivamente, pode ser criticado em futuras investigações por um eurocentrismo que não explica como várias cidadanias, das mais lógicas as mais ilógicas, foram severa e igualmente afetadas pela aliança do neoliberalismo com um projeto de resgate de valores tradicionais que foi materializado em um projeto de governo que elegeu Donald Trump nos Estados Unidos e Jair Bolsonaro no Brasil, além de moldar regimes autoritários na Turquia, no Leste

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

convicção democrática, tem base na educação popular e torna a cidadania um fenômeno histórico de luta por direitos (CARVALHO, 2008, p. 8-11).

Definido o panorama geral, uma análise do Brasil pós-redemocratização a partir de cada um dos três grupos de direitos que compõem a cidadania pode ser realizada. No âmbito dos direitos políticos, que significativamente expandidos, destacam-se os seguintes pontos: a) uma legislação eleitoral que, diferentemente da ditadura militar, passou a ser pouco restritiva no que tange ao surgimento, funcionamento e organização dos partidos políticos; b) o surgimento do Movimento dos Sem Terra (MST), que representa a inclusão na vida política de uma parcela da população tradicionalmente excluída pelo latifúndio; c) o retorno da frustração com a corrupção dos eleitos, questão convertida na busca por figuras messiânicas, pautadas na moralidade, na renovação política e em tons autoritários, como a solução dos problemas da nação (CARVALHO, 2008, p. 200-206).

Acerca dos direitos sociais, que foram também bastante ampliados com a Carta de 1988, apontam-se as seguintes medidas: a) a fixação em um salário mínimo como o limite inferior de aposentadorias e pensões de trabalhadores urbanos e rurais, que passaram a incluir mesmo os deficientes físicos e os maiores de 65 anos que não tenham contribuído com a previdência, representou uma melhoria, mesmo que lenta, de indicadores básicos de qualidade de vida; b) a questão previdenciária revela uma estrutura de funcionalismo público que ainda provoca déficit no orçamento, o que tende a provocar radicais mudanças no setor como forma de reduzir os custos do Estado; c) a persistência de desigualdades sociais, sobretudo as de natureza regional e racial, o que acarreta em altos índices de pobreza e miséria, números afetados também pelos baixos índices de crescimento do país (CARVALHO, 2008, p. 206-209).

Por fim, os direitos civis, que foram recuperados com o fim do regime militar, tiveram as garantias de liberdade de expressão, de imprensa e de organização afetadas pela precariedade do conhecimento, por parte do cidadão, dos seus direitos como um todo, mas especialmente dos civis, fator bastante afetado pelo grau de instrução dos brasileiros, questão que afeta principalmente a segurança individual, a integridade física e o acesso à justiça. Além disso, há a incapacidade das polícias civis e militares, enquanto órgãos encarregados pela segurança pública, de agir conforme às diretrizes de uma sociedade democrática, questão que se reflete também no Poder Judiciário pelos altos custos advocatícios, pela ausência de um contingente suficiente de defensores públicos, pela demora e sobrecarga dos tribunais e pela ainda forte influência do poder, do dinheiro e do prestígio social no acesso à justiça, o que cria a distinção entre os cidadãos doutores, que escapam da lei, os simples, que a cumprem estritamente, e os elementos, que recebem o contato com a lei por terem os seus direitos civis continuamente violados pela polícia, pelo governo e até mesmo por outros cidadãos (CARVALHO, 2008, p. 209-217).

Reunidos esses dados, a sensação quanto à cidadania brasileira é marcada por uma incompletude atravessada pelos vários avanços já feitos e pelos problemas estruturais que tornam distantes a solução da desigualdade, do desemprego, do analfabetismo e da violência. mostrando que a democracia, mesmo que ainda legitimada, revela-se como incapaz de resolver rapidamente essas questões. Por mais que não exista um único caminho para a cidadania, o caminho pela qual ela é construída, seja ele lógico ou não, afeta o tipo de cidadão e de democracia que são produzidos. No caso de uma inversão lógica completa, que é o caso brasileiro, provocam-se as seguintes consequências: a) a inversão lógica promove a preponderância do Estado, o que compromete o desenvolvimento da sociedade enquanto ente que democratiza o poder e promove o embasamento social ao político; b) uma visão corporativista dos interesses coletivos, que remonta ao Estado

Europeu, o nacionalismo branco na Escandinávia, neofascistas na Itália, neonazistas na Alemanha e argumentos xenófobos que apoiaram o Brexit no Reino Unido (BROWN, 2019, p. 9).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

Novo e a sua política de distribuição de benefícios sociais como frutos de negociação de cada categoria profissional com o governo, situação que foi reproduzida na Constituinte e promove uma ausência de organização social autônoma e de legisladores que intermediam favores pessoais nos processos políticos; c) a globalização da economia alteram a relação entre Estado, sociedade e nação, além de trazer complicações para a construção da cidadania à medida em que reduzem o papel central do Estado como fonte de direitos e de participação e o deslocamento da nação e do consumo como fontes de identidade coletiva, provocando as figuras anômalas do cidadão xenófobo e/ou do pobre que reivindica a sua cidadania pelo direito ao consumo e afetando a percepção popular dos direitos sociais (CARVALHO, 2008, p. 223-229).

Assim, um estudo sobre a cidadania brasileira deve considerar que o desenvolvimento da luta por direitos no país ocorreu de maneira distinta a dos países europeus: o surgimento e uma maior ênfase nos direitos sociais vieram a partir de um ditador¹⁴, em um contexto em que os demais direitos estavam suprimidos, os direitos políticos desenvolveram-se em momentos históricos em que os órgãos de representação política eram praticamente peças decorativas e, por fim, os direitos civis continuam inacessíveis à maioria da população, uma inversão lógica que altera a própria natureza da cidadania (CARVALHO, 2008, p. 13; O'DONNELL, 1998, p. 43).

Entretanto, o ente estatal brasileiro limita-se a refletir os interesses sociais e as diretrizes políticas da burguesia que o domina e que tem como objetivo principal uma tentativa desesperada de acompanhar, mesmo em um país marcado por mazelas sociais, o dinamismo econômico hegemônico¹⁵. A classe trabalhadora e suas demandas sociais, nesse contexto, passam a ser o inimigo natural do Estado burguês em sua cruzada pela defesa da ordem e da propriedade e iniciativa privadas (FERNANDES, 2006, p. 307-311).

Esse contexto torna a cidadania como um contínuo e emaranhado conflito entre a democracia e seus compromissos para com a justiça social, de um lado, e os privilégios patrimonialistas históricos que se opõem aos avanços na luta por garantias na defesa de suas benesses. Essa perspectiva, que nem mesmo a Constituição de 1988 conseguiu alterar, torna os direitos um vocábulo pelo qual, simultaneamente, direitos são previstos e desigualdades são legitimadas e tidas como naturais e superáveis em uma perspectiva meritocrata. A cidadania resulta em desordem pois: 1) a previsão de garantias não é algo constante dadas as várias rupturas institucionais, que tornam essas garantias passíveis de revogação, fática ou tácita; 2) os direitos fundamentais previstos nas várias Cartas Magnas ao longo da história brasileira estão sempre condicionados a fatores externos ao pacto constitucional, sejam eles os interesses políticos

¹⁴ Essa alteração ainda se daria de forma tímida, uma vez que embora o governo Vargas apresentasse os direitos trabalhistas como a incorporação definitiva da cidadania e dos Direitos Sociais no Brasil, nem todos os trabalhadores tinham acesso a esses direitos, restrita apenas aos trabalhadores com contratos legais em funções regulamentadas, o que excluía de imediato os trabalhadores rurais e parcela significativa de trabalhadores urbanos, de modo que o governo autoritário varguista conseguia controlar o movimento trabalhista reconhecendo como titulares de direitos apenas os sindicatos que seguissem as diretrizes impostas pelo Estado. A seguridade social só viria a ser estendida a todos os brasileiros em 1973, ainda assim com limitações a certas classes trabalhistas e privilégios a outras. Além disso, a cidadania fica, nesse cenário, condicionada à existência de uma relação trabalhista, o que por si só já é um fator de distinção (HOLSTON, 2013, p. 251).

¹⁵ Nesse período, para além de expansão comercial, o domínio das periferias mostrava-se vital para as nações hegemônicas como forma de evitar o alargamento das fronteiras socialistas. O desenvolvimento, nesse sentido, para além de econômico, passa a ter também um aspecto político. As nações hegemônicas, além de projetos financeiros, industriais e tecnológicos, implantaram nas nações periféricas projetos educacionais e militares, projetos com a função política de elevação do controle das burguesias e do poder dos governos pró-capitalistas. Esses projetos são marcados pela deterioração das estruturas políticas das nações periféricas, colocando em segundo plano a democracia e os Direitos Humanos, vistos como limitadores do desenvolvimento do capitalismo monopolista (FERNANDES, 2006, p. 296-298).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

decorrentes da relação do Brasil com outros países ou mesmo de fatores para além da política, como questões econômicas decorrentes da necessidade de adequação aos moldes do modo capitalista de produção ou os fatores históricos que marcam a construção da sociedade brasileira (HOLSTON, 2013, p. 21-23).

Isso demonstra, mais uma vez, que os resquícios do colonialismo e do patrimonialismo perduram no Estado brasileiro de modo a transformar a democracia vigente nessas últimas três décadas em uma conveniência que apenas se sustenta enquanto os interesses burgueses sejam mantidos e os anseios populares concedidos não comprometam os privilégios de Direitos Trabalhistas corporativos e excludentes e uma Seguridade Social seletiva (HOLSTON, 2013, p. 220-223).

Em outras palavras, a limitação da cidadania às marcas do colonialismo, na Primeira República, às relações de trabalho regulamentadas, na era Vargas, aos interesses burgueses de defesa da iniciativa privada, na ditadura militar, e às conciliações entre garantias fundamentais e interesses da globalização neoliberal, na redemocratização, cria fatores de distinção ou mesmo finalidades para as quais a vida cidadã deve se embasar, convertendo a cidadania brasileira em uma distribuição legítima de desigualdade, vista como restrita aqueles que atingem certa condição, seja ela de trabalhador regularizado, de comerciante, de profissional com ensino superior, ou mesmo limitada a pessoas de certas etnias e regiões.

Dessa forma, a condição determinada arbitrariamente pela lei de subcidadania a que são submetidas as pessoas que não atendem a tais status sociais legitimam que essas pessoas não merecem ter direitos, o que demonstra a incapacidade, resultado de processos históricos de uma sociedade patrimonialista, da cidadania brasileira em se construir em termos de direito em sentido plural, de grupo, de forma que os direitos, na prática jurídica, são convertidos em categorias individuais imunes à percepção de desigualdades enquanto questões estruturais (HOLSTON, 2013, p. 329-333).

6 O ACESSO À JUSTIÇA ENQUANTO UM FENÔMENO SOCIAL EM DISPUTA: TENSÕES DIALÉTICAS ENTRE A PROMESSA CONSTITUCIONAL E A INVESTIDA NEOLIBERAL

O acesso à justiça é pensado em cinco importantes aspectos: a) como um elemento essencial aos Estados liberais; b) como garantia de acesso por partes dos cidadãos ao Poder Judiciário; c) como a capacidade de instrumentalizar a proteção dos direitos dos cidadãos; d) como um auxílio para que os cidadãos sejam incluídos efetivamente na comunidade política; e) como uma estrutura específica de garantia de direitos organizada pelo sistema de justiça formal do Estado-nação soberano (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 213-214).

Assim, evidencia-se uma definição conceitual que seria mais ampla do que uma análise de como se dá a estrutura posta de acesso ao poder judicial, abarcando também quais são os critérios necessários para nele adentrar ou mesmo quais os debates que são abarcados pelos litígios. Abandona-se uma análise típica do formalismo normativista e passa a empregar metodologias qualitativas e quantitativas em perspectiva comparada e interdisciplinar, como forma de abarcar a dimensão social desse conceito, que considera a diversidade de contextos sociais, culturais e

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

econômicos mediados pela justiça estatal e a multiplicidade de sentidos de justiça e de Direito dela decorrentes (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 194-196).

Cabe destacar que o acesso à justiça, analisado a partir de uma perspectiva comparativa dos sistemas jurídicos de diversos países, é lido a partir da teoria das ondas de renovação do acesso à justiça¹⁶. Essa teoria pode ser lida por suas três diferentes fases: a) a primeira onda, marcada pelos esforços em prol da garantia de assistência jurídica aos mais pobres; b) a segunda onda, a representação de interesses difusos, compreendidos como um tipo de interesse transindividual, ou seja, comuns a um grupo ou classe por uma situação de fato; c) a terceira onda, marcada pelo acesso à justiça lido a partir de uma visão mais ampla, considerando também a eficácia processual (CAPPELLETTI; GARTH, 1988, p. 23-25).

O acesso à justiça, em todas essas ondas, deve ser capaz de abarcar também um processo de simplificação do Direito, tornando-o acessível às pessoas comuns para que estas cumpram habilmente as exigências necessárias ao acesso ao Judiciário, o que impacta também na diminuição da sobrecarga do Judiciário e dos custos e da duração do litígio (CAPPELLETTI; GARTH, 1988, p. 53-55).

Além disso, pesquisas mais recentes passam a considerar os efeitos de recessões econômicas, como a ocorrida em 2008, no acesso à justiça, na perspectiva de proporcionar um acesso devido aos serviços jurídicos por parte das pessoas afetadas pela crise e, portanto, carentes de serviços sociais como um todo. Nesse cenário, passou-se a questionar sobre ao que exatamente se busca promover acesso a partir dessa perspectiva, o que gerou na divergência entre os conceitos de acesso à justiça processual, definido pelo acesso à assistência jurídica e aos procedimentos que permitem o tratamento legal da questão, e de acesso à justiça substantivo, compreendido como a resolução justa das disputas sociais a partir da leitura desses litígios como problemas sociais (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 198).

Especialmente a partir da segunda abordagem, passou-se a discutir como as desigualdades atravessam o acesso à justiça, de forma que as portas do Poder Judiciário só estão abertas a certos tipos de pessoas e de problemas, o que resultou em demandas pela ampliação de um acesso à justiça mais atento a observar quem tem acesso às instituições, que tipo de resultado obtém e como as diferenças sociais, de gênero e de raça afetam essa relação (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 199).

Por esse motivo, é imperioso destacar, preliminarmente a uma análise específica do contexto brasileiro, que um aspecto estrutural e universal nos debates sobre o acesso à justiça consiste na relação direta entre a interpretação e a aplicação jurídicas com o contexto social de dominação, evidenciando que a ideia de justiça está permeada pela estratégia de manutenção dos privilégios e dos interesses políticos e econômicos de uma sociedade capitalista (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 215).

No Brasil, o acesso à justiça remonta à década de 1980, marcado por estudos elaborados por sociólogos como Boaventura de Sousa Santos (1986, p. 28-30), voltados à experiência popular de estruturação dos sistemas político-regulatórios paralelos ao escopo da incidência estatal. Observa-se que discussão era inserida em um contexto em que já era vislumbrada a necessidade de estudar um acesso coletivo à justiça, dada a limitação do Direito brasileiro que concebe as demandas

¹⁶ Elaborada por Mauro Cappelletti e Bryant Garth (1988, p. 7-10), essa teoria representa um marco nas discussões sobre acesso à justiça não só pelo seu conteúdo, mas por sustentar que o debate sobre o tema deveria escapar à pretensa imutabilidade da justiça estatal e à uma versão hermética da Ciência do Direito. Assim, permite-se a abertura dos tradicionais domínios jurídicos à interdisciplinaridade, ou seja, aos estudos feitos por sociólogos, economistas, psicólogos e cientistas sociais em geral, considerando as conclusões desses diferentes enfoques para uma constante reformulação criativa do acesso à justiça.

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

como estritamente individuais, o que repercute em uma inacessibilidade do sistema de justiça à parcela mais pobre da população, reflexos de como a desigualdade socioeconômica afeta o Poder Judiciário.

Além dos estudos sociológicos, destacam-se também as abordagens antropológicas, que passaram a comparar os sistemas jurídicos tradicionais tanto com os seus produtos ocidentais quanto com os conhecimentos dos povos nativos da América Latina com fins de identificar como os processos de resolução de controvérsias incorporam essa dinâmica inerente à própria constituição dos povos (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 197).

Assim, as pesquisas envolvendo acesso à justiça no Brasil tiveram a concepção do sistema jurídico como um fenômeno social, analisando a sua relação com a política. Desse método, partem as discussões envolvendo o pluralismo jurídico, definido pela preservação das formas jurídicas tradicionais, conciliando-as com as múltiplas regulamentações presentes nas sociedades modernas, o que, na América Latina, traduziu-se como o respeito aos saberes dos povos vítimas do processo de colonização marcado pela exploração e pela espoliação de recursos naturais e de riquezas, em um de um reconhecimento de sua validade no Direito contemporâneo (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 200).

Essa perspectiva rompe com uma noção de uma justiça formal, ocidental e monista para colocar em evidência o confronto entre distintas e autônomas concepções sobre o próprio Direito. As consequências do pluralismo jurídico foram percebidas nas reformas que culminaram nas novas Constituições latino-americanas dos anos 1990, que atestaram o caráter multicultural e plurinacional dos países do continente, em um processo de reconhecimento das demandas específicas dos povos indígenas e de grupos sociais tradicionalmente excluídos do debate público, depois que as lutas desses grupos se converteram em ações coletivas (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 202).

Em decorrência do pluralismo jurídico, confirma-se a insuficiência de um Direito ocidental, etnocêntrico, e liberal-individualista, este que, atravessado pelo contexto global de desigualdades impostas pelo neoliberalismo, revelam-se, no Brasil, como um produto de uma aliança entre o sistema produtivo capitalista, um aspecto conjuntural, e a racionalidade colonial patrimonialista, um aspecto estrutural, que juntos homogeneizam e subalternizam determinados grupos sociais (WOLKMER, 2019, p. 2714-2716).

Isso demanda do Direito latino-americano um giro decolonial capaz de pensar o jurídico pela multiplicidade de saberes locais e pela criação de horizontes interculturais de resistência e de novas formas de integralidade, conciliando e dialogando as especificidades locais e nacionais com as disparidades regionais e globais para a) evidenciar como o acesso à justiça é um fenômeno sociojurídico que é influenciado por questões histórico-econômicas de diferentes níveis; b) promover um efetivo combate às formas nacionais e globais de silenciamento social e jurídico de grupos sociais, ampliando assim a diversidade da população, da cidadania e do reconhecimento de direitos (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 205).

Esses dois pontos reforçam que o Direito brasileiro é atravessado historicamente por uma longa tradição patrimonialista que teve o seu sistema de privilégios intensificado pela exploração da força de trabalho e da expansão do capital internacionalizado que tem no neoliberalismo o seu ápice¹⁷, o que demonstra que o acesso e a interpretação do conceito de justiça representam uma

¹⁷ No caso específico do neoliberalismo, destaca-se a atuação do Banco Mundial no fim da década de 1990, que a partir da execução de empréstimos ou de assistência financeira ao sistema de justiça, demandou como retorno a elaboração

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

área estratégica na proteção dos interesses das elites de demandas sociais reformadoras, fenômenos que produzem zonas de ser e não-ser, ou seja, a compreensão de que a justiça é formal e limitada a demandas específicas (ser), o que, conseqüentemente, produz o outro (o não-ser), aqueles que são tidos como os que não participam, compartilham e compreendem o sistema de justiça vigente e, portanto, não têm as suas demandas assimiladas pelo sistema jurídico-político vigente (LAURIS, 2015, p. 426).

Nessa perspectiva, o acesso à justiça materializa-se não somente como um debate necessário, mas como uma luta por humanização e por emancipação dos grupos histórica e economicamente excluídos, um requisito fundamental para um sistema de justiça efetivamente igualitário que busca proclamar e garantir os direitos de todos e para todos, compreendendo que a) reconhecer direitos é uma ação distinta da de promover a justiça¹⁸; b) as relações de poder e os processos de luta e promoção de cidadania que marcam a América Latina e o Brasil, concebendo (CAPPELLETTI; GARTH, 1988, p. 12).

7 CONCLUSÃO

Uma análise dialética da democracia compreende esse regime não só como uma estrutura formal de instituições pautada em uma lista de direitos, mas como a materialidade de um comprometimento com algum nível de justiça social. Em outras palavras, por mais que a democracia possa existir e desenvolver-se apesar dos níveis de desigualdade da sociedade na qual está inserida, a vinculação com políticas públicas destinadas à diminuição das mazelas sociais, em que os cidadãos são efetivamente considerados na construção de uma sociedade igualitária, não pode ser perdida.

Por outro lado, essa promessa é diretamente atacada pelo neoliberalismo, respondendo às diretrizes de um Estado Social a partir de uma política eficiente de destruição da cidadania oriunda da conquista de direitos, atacando especialmente o caráter político que a participação cidadã ativa imprimia aos regimes democráticos. Qualquer forma de organização coletiva da sociedade, tida como alternativa ao modelo individualista da lógica de mercado, é um risco à ordem, um perigo que demanda combate e intervenção. Esse discurso coloca o social como uma ameaça à própria civilização ocidental branca, classista, heteronormativa e patriarcal, de forma que qualquer prática social diversa desse molde que não possa ser assimilada como produto de consumo, significa uma regressão à barbárie. Essa civilização é desenhada como o local ideal da liberdade, da livre circulação de ideias e da educação, que tem no indivíduo governado pela razão de mercado o seu ápice.

Essa “dialética da democracia”, quando aplicada à história constitucional brasileira, revela que a natureza, a realização e a efetividade dos direitos fundamentais assegurados pela Carta Magna, em vez de serem garantias estanques, com a completude de seu sentido materializado na letra da norma, são em verdade conteúdos norteadores de uma grande e constante disputa interpretativa que concebem os direitos como certos status, passíveis de constante atualização, essa necessária

de diretrizes que tornem o Poder Judiciário cada vez mais eficiente, em uma perspectiva que visualiza os Direitos Sociais como demandas caras e burocratizantes (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 204).

¹⁸ Enquanto o primeiro designa um movimento de institucionalização, o segundo aponta para uma aproximação da justiça com os direitos, com a garantia de que o sistema judicial promova as condições necessárias para o reconhecimento pluralista de demandas, de direitos e de indivíduos (IGREJA; RAMPIN, 2021, p. 210).

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

para que as garantias constitucionais e todo o texto promulgado em 1988 continuem a processar efetivamente conflitos distributivos.

Além disso, reconhecida a impossibilidade de analisar os Direitos Fundamentais apenas pelo sentido lógico de suas normas e tentando escapar de uma ordem constitucional contraditória, compreende-se que o Direito Constitucional brasileiro deve ser dialeticamente construído pelo Supremo Corte brasileira para além do direito formal e de uma análise puramente histórica do texto, mas considerando também as peculiaridades da realidade social do país e dos imperativos de interesse público que consideram a busca por igualdade considerando as diferenças dos grupos sociais do país.

A partir de uma análise histórica da formação da cidadania no Brasil, revela-se que não só a dinâmica econômica imposta pelo capitalismo neoliberal, mas outras questões estruturais, tais como a história patrimonialista do Brasil e seus impactos na percepção das garantias civis, políticas e sociais pelos cidadãos brasileiros, revelam que existem certas condicionantes de cidadania no país, de forma que a classe social, o status profissional, o gênero e a raça são fatores que interferem em até que ponto determinada pessoa pode reivindicar demandas a um Estado que tenta equilibrar uma promessa de igualdade com interesses oligárquicos.

Por fim, o método dialético coloca o acesso à justiça como um conceito-chave à medida em que é compreendido como uma questão social de luta constante por direitos, na forma da cidadania, e de participação político-jurídica efetiva de grupos atravessados pelos estratos de raça, classe e gênero. Compreendida dessa forma, os estudos sobre quem entra e participa do debate jurídico ultrapassa a mera análise normativa, abrindo a realização da prática jurídica às demandas sociais, em especial a das demandas dos grupos histórica e economicamente excluídos, e possibilitando a construção teórica, social e popular de uma concepção emancipatória e plural do Direito. Assim, o universo jurídico abandona a sua concepção essencialmente formalista e incorpora os fatores políticos, históricos e sociais que atravessam o passado e o presente, compreendendo a democratização como um fenômeno marcado pela contínua e inacabada disputa dos atores políticos e de suas demandas.

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, Marcos Felipe Lopes de; ROSA, Waleska Marcy. “A erosão da participação social institucionalizada em tempos de crise da democracia liberal: a reformulação do Conselho Nacional de Combate à Discriminação”. *In: Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 60, pp. 190-216, jan./jun. 2022;

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012;

BECKER, Howard S. “A epistemologia da pesquisa qualitativa”. *In: Revista de Estudos Empíricos em Direito*. São Paulo, v. 1, n. 2, pp. 184-199, 2014;

BELLO, Enzo; BERCOVICI, Gilberto; LIMA, Martonio Mont’Alverne Barreto. “O fim das ilusões constitucionais de 1988?” *In: Revista Direito e Praxis*, Rio de Janeiro, v. 10. n. 3, pp. 1769-1811, 2019;

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

BERCOVICI, Gilberto. “A Constituição Dirigente e a Crise da Teoria da Constituição”. *In*: SOUZA NETO, Cláudio Pereira de; et al. **Teoria da Constituição**: Ensaio sobre o lugar da política no texto constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003, pp. 75-150;

BERCOVICI, Gilberto; MASSONETO, Luís Fernando. “A Constituição Dirigente Invertida: a blindagem da Constituição Financeira e a agonia da Constituição Econômica”. *In*: **Boletim de Ciências Econômicas**, Coimbra, v. 49, pp. 57-77, 2006;

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Cidadania e direitos: aproximações e relações”. *In*: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Cidadania, um projeto em construção**. São Paulo: Claro Enigma, 2012, pp. 7-19;

BROWN, Wendy. **States of injury**: power and freedom in late modernity. Princeton: Princeton University Press, 1995;

BROWN, Wendy. **Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution**. Cambridge: Zone Books, 2015;

BROWN, Wendy. **Cidadania Sacrificial**: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018;

BROWN, Wendy. **Nas Ruínas do Neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019;

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982;

CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. **Acesso à justiça**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1988;

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008;

CHUEIRI, Vera Karam de; et al. **Fundamentos de Direito Constitucional**: novos horizontes brasileiros. Salvador: Editora Juspodivm, 2021;

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão de Mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016;

DARDOT, Pierre; et al. **A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo**. São Paulo: Elefante, 2021;

FARIA, José Eduardo. “O Judiciário e os Direitos Humanos e Sociais: notas para uma avaliação da justiça brasileira”. *In*: FARIA, José Eduardo (Org.). **Direitos Humanos, Direitos Sociais e Justiça**. São Paulo: Malheiros Editores, 1994, pp. 94-112;

FARIA, José Eduardo. “O sistema brasileiro de Justiça: experiência recente e futuros desafios”. *In*: **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 51, pp. 103-125, 2004;

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

FARIA, José Eduardo. “Judicialização da Política, ativismo judicial e tensões institucionais”. *In: Journal of Democracy em Português*, São Paulo, v. 10, n. 2, pp. 1-20, 2021;

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. 5. ed. São Paulo: Globo, 2006;

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008;

FRASER, Nancy; JAEGLI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. São Paulo: Boitempo, 2020;

GARGARELLA, Roberto. “Latin America: Constitutions in Trouble”. *In: GRABER, Mark; LEVINSON, Sanford; TUSHNET, Mark (Eds.). Constitutional democracy in crisis?* Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 177-189;

GRETSCHISCHKIN, Felipe Chiegarato; LIMA E SILVA, Gustavo Frota. “O paradoxo como política: uma proposta de atualização da crítica dos direitos de Wendy Brown”. *In: Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, pp. 1368-1389, 2021;

HOLSTON, James. **Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013;

IGREJA, Rebecca Lemos; RAMPIN, Talita Tatiana Dias. “Acesso à justiça: um debate inacabado”. *In: Suprema: Revista de Estudos Constitucionais*, Brasília, v. 1, n. 2, pp. 191-220, jul./dez. 2021;

INOUE, Célia Regina (Org.) **Tipos de Revisão de Literatura**. Botucatu: Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Agrônômicas, Biblioteca Prof. Paulo de Carvalho Matos, 2015;

LAURIS, Élica. “Uma questão de vida ou morte: para uma concepção emancipatória de acesso à justiça”. *In: Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 10, pp. 412-454, 2015;

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010;

MONICA, Eder Fernandes. “A hegemonia do discurso liberal sobre direitos homossexuais no STF”. *In: Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 1358-1390, 2020;

MUNCK, Geraldo L. “Building Democracy... Which Democracy? Ideology and Models of Democracy in Post-Transition Latin-America”. *In: Government and Opposition*, Cambridge, v. 50, n. 3, pp. 364-393, 2015;

O'DONNELL, Guillermo. “Poliarquias e a (in)efetividade da lei na América Latina”. *In: Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 51, pp. 37-61, jul. 1998;

PALAR, Juliana Vargas; BUENO, Igor Mendes; SILVA, Maria Beatriz Oliveira da. “O primado da Constituição como fator de desenvolvimento das relações de produção capitalistas”. *In: Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 911-943, 2020;

**A cidadania brasileira entre democracia e neoliberalismo:
uma fragilizada constituição de 1988 e seus impactos no acesso à justiça**
VERBICARO, Loiane Prado; ARÁUJO DA SILVA, Paulo Henrique

PRZEWORSKI, Adam. **Crises da democracia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020;

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Introdução à sociologia da administração da justiça”. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Lisboa, n. 21, p. 11-37, nov. 1986;

SAFATLE, Vladimir. “A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral”. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da, DUNKER, Christian. (Orgs.) **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, pp. 17-46;

SILVA, Virgílio Afonso da. **Direito Constitucional Brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021;

STREECK, Wolfgang. **Tempo Comprado: A Crise Adiada do Capitalismo Democrático**. São Paulo: Boitempo, 2018;

TELES, Edson. “Prefácio à Edição Brasileira: Do Poder Soberano ao Inimigo Íntimo”. In: DARDOT, Pierre; et al. **A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo**. São Paulo: Elefante, 2021, pp. 8-20;

THERBORN, Göran. **The Killing Fields of Inequality**. Cambridge: Polity Press, 2013;

TILLY, Charles. **Democracia**. Petrópolis: Vozes, 2013;

TREINTA, Fernanda Tavares, et al. “Metodologia de pesquisa bibliográfica com a utilização de método multicritério de apoio à decisão”. In: **Production**, São Paulo, v. 24, n. 3, pp. 508-520, Jul./Set. 2014;

VALENÇA, Daniel Araújo; JÚNIOR, Ronaldo Moreira Maia; GOMES, Rayane Cristina de Andrade. “O novo constitucionalismo latino-americano: análise marxista da invisibilização da luta de classes nas investigações jurídicas críticas”. In: **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, n. 2, pp. 364-380, 2019;

VERBICARO, Loiane Prado. “Pandemia e o colapso do Neoliberalismo”. In: VERBICARO, Dennis; VERBICARO, Loiane Prado (Orgs.). In: **Tensões de uma sociedade em crise**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020, pp. 113-123;

VIEIRA, Oscar Vilhena. **A batalha dos poderes: da transição democrática ao mal-estar constitucional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018;

WOLKMER, Antonio Carlos. “Pluralismo Jurídico: um referencial epistêmico e metodológico na insurgência das Teorias Críticas no Direito”. In: **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, pp. 2711-2735, 2019.

**A LIBERDADE DE EXPRESSÃO ARTÍSTICA E O DIREITO À NÃO
DISCRIMINAÇÃO: OBRAS DE ARTE E O PROBLEMA DO DISCURSO
DE ÓDIO**

[FREEDOM OF ARTISTIC EXPRESSION AND THE RIGHT TO NON-
DISCRIMINATION: WORKS OF ART AND THE PROBLEM OF HATE SPEECH]

Felipe Peixoto de Brito
felipe.brito@academico.ufpb.br
<https://orcid.org/0000-0002-0363-0118>

Doutorando em Ciências Jurídicas (UFPB). Mestre e Bacharel em Direito (UFRN). Advogado.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5394](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5394)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 167-179
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.5390](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5390)
Dossiê Ética e Cidadania



**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio**
PEIXOTO DE BRITO, Felipe

Resumo: O problema filosófico se expressa numa questão: é possível a intervenção estatal em obras artísticas que se configurem em discursos de ódio? A hipótese apresentada é de que é possível essa intervenção, em casos específicos. O objetivo geral é examinar o arcabouço jurídico aplicável acerca do problema. São delimitados como objetivos específicos: explorar direitos envolvidos nos casos em análise, e como esse conflito pode ser resolvido; explicitar a relação entre direito e arte; averiguar se a expressão artística pode ser um tipo de discurso de ódio, e se a obra e a pessoa do autor se confundem para fins de discurso de ódio. O método utilizado é o hipotético-dedutivo, com referencial teórico a partir da filosofia do direito.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Discurso de Ódio. Intervenção Estatal. Obras de arte. Filosofia.

Abstract: The philosophical problem is expressed in a question: is state intervention possible in artistic works that are configured in hate speech? The hypothesis presented is that this intervention is possible, in specific cases. The general objective is to examine the applicable legal framework on the problem. The specific objectives are: to explore rights that are involved in the cases under analysis, and how this conflict can be resolved; to explain the relationship between law and art; to investigate if the artistic expression can be a type of hate speech, and if the work and the person of the author are the same for the purposes of hate speech. The method used is the hypothetical-deductive, with theoretical reference from the philosophy of law.

Keywords: Human Rights. Hate Speech. State Intervention. Works of art. Philosophy.

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio**
PEIXOTO DE BRITO, Felipe

1 INTRODUÇÃO

A arte é um tema multidimensional que se relaciona com as mais diferentes áreas, entre elas o direito. Da mesma forma que a arte é diversificada, assim também é o direito, e esses dois âmbitos de estudo apresentam elementos de conexão nos mais distintos aspectos jurídicos, artísticos e filosóficos. Um dos elementos que conecta o direito e a arte é a problemática que envolve o discurso de ódio. Esta pesquisa tem por objeto a relação entre direitos humanos, arte e o fenômeno do discurso de ódio. O problema de pesquisa - o problema filosófico - se expressa na seguinte questão: é possível a intervenção do Estado em obras artísticas que se configurem em discursos de ódio? A hipótese para responder ao problema de pesquisa é de que é possível a intervenção estatal, em casos específicos em que a liberdade de expressão não respalde a obra artística em análise, por violação do direito à igualdade em sua vertente da não discriminação.

O objetivo geral da pesquisa é examinar o arcabouço jurídico do direito brasileiro, em interação com o direito internacional dos direitos humanos, acerca da possibilidade ou não da intervenção estatal em obras de arte que se consubstanciem em discursos de ódio, considerando-se, ademais, a peculiar relação existente entre o direito e a arte. Para se concretizar o supracitado objetivo serão percorridos alguns passos, a seguir explicitados. Outrossim, são colocados os seguintes objetivos específicos: explorar os direitos humanos fundamentais que estão mais diretamente envolvidos, em tensão, nos casos de obras de arte que possuam discursos de ódio, e como esse conflito pode ser resolvido; explicitar o conceito de arte, o direito da arte e o direito à arte; além de averiguar se a expressão artística pode ser um tipo de discurso de ódio, e se a obra e a pessoa do seu autor se confundem para fins de discurso de ódio.

O método utilizado é o hipotético-dedutivo, com referencial teórico a partir da filosofia do direito no que se refere ao desenvolvimento dos direitos humanos - como parte da ética e cidadania. Aprofundar a reflexão dessa temática, em uma sociedade cada vez mais complexa como a brasileira se faz preciso. Considerando-se, ademais, que o conflito de direitos está na essência dos mais diversos dilemas jurídico-sociais. A temática da tensão ou conflito entre direitos ou princípios jurídicos está relacionada com o próprio desenvolvimento do Estado Democrático de Direito. Por ter um ordenamento jurídico com uma enorme diversidade de direitos e princípios, especialmente a partir da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, o direito interno está suscetível a – em casos concretos – oferecer possibilidades de amparo de posições jurídicas completamente distintas, daí a significativa possibilidade de ocorrência de tensões ou mesmo conflitos entre direitos e princípios.

É preciso destacar que a supracitada diversidade de direitos e princípios no direito interno brasileiro consubstancia-se num fator positivo para a sociedade, para cada pessoa, uma vez que esses direitos humanos, garantias e princípios constitucionais tem de ser guiados a partir da busca da maior efetivação da dignidade humana. Logo, o fato de haver tensões jurídicas em variadas situações configura-se como favorável ao aperfeiçoamento do Estado Democrático do Direito. Os operadores do direito – em harmonia com os anseios sociais – têm uma função central na dinâmica de se chegar à melhor – ou mais adequada – solução jurídica em cada caso concreto; estando essa adequação associada a uma maior concretização da dignidade da pessoa humana, em consonância com as declarações e tratados referentes a direitos humanos assinados internacionalmente pela República brasileira, e em cumprimento ao que determina a Constituição estatal.

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio
PEIXOTO DE BRITO, Felipe**

2 DIREITOS HUMANOS: A LIBERDADE DE EXPRESSÃO ARTÍSTICA E O DIREITO À NÃO-DISCRIMINAÇÃO

Na situação concreta de uma obra artística expressar uma mensagem de ódio - configurando-se, assim, numa espécie de discurso de ódio - pode-se afirmar que há um potencial conflito entre a liberdade de expressão, em sua faceta de liberdade de expressão artística, de um lado; e, do outro lado, o direito à igualdade, em sua vertente do direito à não-discriminação. Esses dois princípios constitucionais estarão em conflito nos casos limítrofes de obras artísticas que supostamente expressem discursos de ódio. Antes de analisar as normas jurídicas aplicáveis, faz-se preciso realizar algumas reflexões.

Enoque Feitosa ressalta que para que haja a eficácia dos direitos não é suficiente a sua formalização em documentos jurídicos, há a necessidade de políticas públicas que tenham o objetivo de promoção desses direitos, como também as demandas sociais pela efetivação, conforme esse autor (FEITOSA, 2017, p. 87). Desse modo, até mesmo os direitos de maior envergadura jurídica, isto é, aqueles que estão consagrados na Carta Magna de um Estado Democrático de Direito, demandam de muito mais do que apenas a sua formalização jurídica para que sejam efetivos no meio social.

Além disso, Lorena Freitas assevera que o discurso dos direitos humanos confunde o plano das normas, ou seja, a consciência de se ter direitos, com o plano da realidade, qual seja, o efetivo exercício dos direitos (FREITAS, 2012, p. 238). Tendo em vista as falhas existentes para se concretizar os direitos humanos fundamentais, o Estado, os operadores do direito, e a própria sociedade como um todo precisam estar atentos para que retrocessos não ocorram nas garantias já conquistadas, e no sentido de se avançar para uma efetivação mais consistente dos supracitados direitos.

Explicitadas essas reflexões acerca do contexto do ordenamento jurídico, passa-se para a análise no quadro normativo aplicável ao problema de pesquisa colocado neste artigo. A Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, no inciso IX do seu artigo 5º assegura que “é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença” (BRASIL, 1988). A partir dessa garantia constitucional que assegura que é livre a expressão da atividade artística nota-se que essa é uma proteção de alcance constitucional, e nesse sentido as normas infraconstitucionais devem compatibilizar-se com essa premissa, devendo ser densamente justificadas em outros princípios constitucionais pretensas intervenções na liberdade de expressão artística.

Perceba-se que é possível, em casos concretos, um princípio jurídico-constitucional prevalecer sobre outro, contanto que haja por parte do operador do direito, na aplicabilidade das normas às situações de fato, uma justificação jurídica do porquê um determinado princípio preponderou em relação a outro, por exemplo. Robert Alexy desvela que na ocorrência de colisões entre distintos princípios, a aplicabilidade isolada de uma determinada norma, ou de outra, resulta em soluções jurídicas contraditórias e sem conciliação entre si (ALEXY, 2011, p. 91-92).

Quanto à competência para proteger obras artísticas e culturais, como também os monumentos, a Constituição de 1988 estabelece a competência comum dos entes políticos componentes do Estado brasileiro: União, Estados, Distrito Federal e Municípios (art. 23, inciso III). O inciso seguinte desse artigo 23, inc. IV, da Constituição, vai mais além e determina que esses entes federativos devem “impedir a evasão, a destruição e a descaracterização de obras de arte e de

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio
PEIXOTO DE BRITO, Felipe**

outros bens de valor histórico, artístico ou cultural” (BRASIL, 1988). Percebe-se que a proteção das obras artísticas está em consonância com a garantia constitucional da liberdade de expressão artística (inc. IX, art. 5º, da Constituição), na medida em que a proteção contra a evasão, destruição e descaracterização de obras de arte termina por ser um fator consequente da proteção da liberdade de expressão artística em si. Se, por um lado, o Estado garante a liberdade de expressão artística, logo, é uma consequência necessária que o ente estatal também proteja essas obras. Destaca-se que essa proteção é robusta, sendo competência comum tanto da União como também dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, conforme explicitado pela normativa constitucional.

Acerca da competência legislativa cabe à União, aos Estados e ao Distrito Federal legislar de forma concorrente quanto a “proteção ao patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico” (BRASIL, 1988) - inciso VII, art. 24, da Constituição Federal (CF/88) -, como também sobre a “responsabilidade por dano ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico” (BRASIL, 1988) - inciso VIII, art. 24, da CF/88. Se na proteção das obras de arte a Lei Maior estabelece competência comum que abrange os Municípios; isso não ocorre em relação à competência legislativa para a proteção do patrimônio artístico e sobre a responsabilidade por dano a bens e direitos de valor artístico, estético e paisagístico. Pode-se afirmar que foi uma escolha prudente do Constituinte, até mesmo para facilitar a uniformidade da legislação infraconstitucional que protege as obras de arte, além de considerar a natureza da matéria que deve ter abrangência e uniformização para além dos limites do ente municipal, que trata de questões circunscritas ao âmbito local.

O artigo 216 da CF/1988 em seu *caput* explicita que “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988) fazem parte do patrimônio cultural do Brasil. E entre esses bens de natureza material e imaterial, os incisos desse dispositivo constitucional incluem as criações artísticas (inciso III, art. 216); “as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais” (BRASIL, 1988) - inciso IV, art. 216; além dos sítios de valor artístico, conforme inciso V, também do art. 216 (BRASIL, 1988). Outro dispositivo constitucional essencial para a temática desenvolvida é o §2º do art. 220 da CF/1988, que veda a censura de natureza artística no âmbito da comunicação social. Para além da proteção da liberdade de expressão artística inserida no inc. IX do artigo 5º da Constituição, a Lei Maior também assegura essa proteção, em face da censura, nos meios de comunicação social (BRASIL, 1988).

No que se refere ao Direito Internacional dos Direitos Humanos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu art. 27, garante que todos têm o direito de fruição das artes, como também o direito à proteção dos interesses morais e materiais resultantes de qualquer produção artística de sua autoria (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948). O Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, em seu art. 19, garante a liberdade de expressão para todas as pessoas, inclusive na forma artística (BRASIL, 1992). E o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais complementa essa proteção jurídica ao prever em seu art. 15 que os Estados partes do Pacto reconhecem que cada pessoa tem o direito de proteção dos interesses morais e materiais resultantes de toda produção artística de sua autoria (BRASIL, 1992).

O Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos em conjunto com o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 compõem o que se pode denominar de Carta Internacional dos Direitos Humanos (PIOVESAN, 2012, p. 226-227). Esses Pactos internacionais têm a característica de conferir maior exigibilidade jurídica aos direitos consagrados na Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948.

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio
PEIXOTO DE BRITO, Felipe**

A partir dessa análise jurídica dos distintos aspectos do direito humano à liberdade de expressão artística, pode-se constatar que essa liberdade possui uma ampla e densa proteção tanto no direito interno, quanto no direito internacional dos direitos humanos que, no Brasil, se vincula com as normas internas, considerando-se as declarações e tratados assinados pelo Estado brasileiro em âmbito internacional - e com repercussões jurídicas nacionais. Logo, para se haver uma ponderação, em casos concretos, na qual seja relativizada a liberdade de expressão artística, é preciso que se tenha uma fundamentação bastante robusta a fim de que, de forma jurídico-social, se justifique a não prevalência dessa liberdade. E, desse modo, pode-se afirmar que há um outro direito humano essencial para o ordenamento jurídico e com destaque para o objeto de pesquisa em análise. Para além da liberdade de expressão artística, o direito humano à não discriminação - como uma decorrência do direito à igualdade - tem de ser observado e aplicado com a maior concretização possível, em consonância com a dignidade da pessoa humana. Cumpre explicitar que a dignidade da pessoa humana está consagrada no inciso III, do art. 1º da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988).

Outrossim, quanto ao direito à igualdade, em sua vertente da não-discriminação, a Constituição Federal de 1988 consagra como um dos objetivos fundamentais da República a promoção do “bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (BRASIL, 1988) - art. 3º, inc. IV. Além disso, o art. 5º da CF/1988 estabelece em seu *caput* a igualdade de todos perante a lei e a inviolabilidade do direito à igualdade; e é criminalizada a prática do racismo também no art. 5º, mas no inciso XLII (BRASIL, 1988).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 consagra a igualdade de todos em dignidade e direitos em seu art. 1º (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948); e o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos assegura o direito à não discriminação (art. 26) “por motivo de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, situação econômica, nascimento ou qualquer outra situação” (BRASIL, 1992); nota-se que são contemplados os mais variados tipos de não-discriminação, num rol exemplificativo. Isto é, os mais diversos grupos sociais e pessoas podem ter reconhecida - na aplicabilidade das normas às situações de fato - a garantia do direito à igualdade em sua vertente da não-discriminação.

É preciso que, na aplicabilidade dos direitos humanos, haja uma maior definição e prevalência de determinados princípios e direitos em cada caso. Sob essa ótica, Michel Villey - acerca da necessidade dos direitos humanos - pondera que os direitos humanos resultam da época moderna, tendo o fator do idealismo como uma característica da própria filosofia moderna; e o progresso como escopo da política desse período, tendo o Estado como concretizador dessa finalidade (VILLEY, 2007, p. 2). Os direitos humanos, por terem sido gestados em período histórico relativamente recente - quando comparado com toda a história da humanidade - carecem de maiores reflexões e desenvolvimento pelas sociedades nacionais e internacional. E o Estado, especialmente o Estado Democrático de Direito, tem papel fundamental nesse processo, considerando-se sua relação intrínseca com a sociedade; além da interrelação existente entre ética, cidadania e direitos humanos, visto que tanto a ética quanto a cidadania fazem parte do conteúdo dos direitos humanos, e constituem fatores fundamentais para uma maior concretização desses direitos. Cidadãos que observam seu papel social no âmbito do Estado Democrático de Direito, e buscam efetivar os direitos fundamentais como um todo, contribuem para o avanço de toda a sociedade.

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio
PEIXOTO DE BRITO, Felipe**

3 A QUESTÃO DA ARTE

A arte tem diversas dimensões e a partir dessa premissa essa parte do artigo será dedicada a desvendar, brevemente, o conceito de arte, o direito da arte, o direito à arte e, finalmente, a possibilidade da relação entre arte e discurso de ódio. Os subtópicos estão dispostos em sequência lógica, na medida em que primeiramente faz-se preciso delimitar o que seja arte para em seguida definir o Direito da Arte e um direito a essa arte. Ao final, é verificada a possibilidade, ou não, da conexão entre uma obra artística e discursos de ódio.

3.1 Breves ponderações sobre o conceito de arte, o direito da arte e o direito à arte

Conforme afirmam Gladston Mamede e Otavio Luiz Rodrigues Junior, hodiernamente, o artista não precisa necessariamente construir de forma direta sua obra; seu trabalho pode circunscrever-se a pensar, isto é, idealizar a obra de arte a ser construída por uma ou mais pessoas (MAMEDE; RODRIGUES JUNIOR, 2015, p. 8). Essa reflexão é interessante visto que aumenta os horizontes da arte e as possibilidades do artista em si; por exemplo, um artista que não tenha condições de manusear a construção ou execução da sua obra de arte tem a alternativa, juridicamente legítima, de idealizar intelectualmente toda a obra, a ser executada por uma terceira pessoa, segundo suas instruções.

Enquanto o conceito de arte se refere a todas aquelas produções que o artista deliberadamente cria com a intenção de ser uma obra de arte, sendo essa obra destinada para a sociedade e reconhecida por ela, o Direito da Arte refere-se ao ramo do direito, com seu conjunto de normas jurídicas, que tem a arte como elemento central da sua atuação no sentido de alcançar segurança jurídica, prevenção e resolução de lides relacionadas à arte. Marcílio Toscano destaca o papel que o Estado, desde sua origem, tem na valorização da arte: “Seja para criar autoridade, seja para presentear aliados, seja para divulgar feitos ou pessoas, seja para atender a fins puramente hedonísticos, lúdicos ou pedagógicos – entre tantas outras razões possíveis” (FRANCA FILHO, 2015, p. 118).

Alysson Leandro Mascaro esclarece que a relação entre o direito e a arte deve ser percebida em três dimensões ou “instâncias”, nas palavras desse autor: numa primeira instância, considera-se que o direito e a arte são perpassados pelo conceito de mercadoria das sociedades, tendo uma origem histórica e social em comum; numa segunda dimensão, a arte é revestida pelo formato jurídico; e, por fim, é indagado se o formato artístico pode perpassar o direito e também a justiça (MASCARO, 2015, p. 18). Perceba-se que o direito e a arte podem relacionar-se de outras formas, para além da relação existente no Direito da Arte, em que a arte é um objeto de estudo do direito.

Sob essa ótica de abordagem, Mamede e Rodrigues Junior desvelam a relação entre o direito e a arte e explicitam que “o jurista, o bom jurista, é – e pode e deve ser – um *artista* que trabalha com os fatos, com os conflitos, incrustando-lhes normas e princípios jurídicos para, assim, ter por obra uma solução boa, equânime, justa” (grifos dos autores) (MAMEDE; RODRIGUES JUNIOR, 2015, p. 9). A arte, assim, para além de ser objeto do direito pode até mesmo ser utilizada como um instrumento, pelo jurista, na busca da justiça e da resolução adequada dos conflitos. Ressalta-se que a busca por uma solução jurídica adequada aos conflitos sociais, conforme asseverado nos

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio**
PEIXOTO DE BRITO, Felipe

tópicos anteriores - no âmbito das tensões entre direitos humanos nos casos concretos - associa-se com um maior aperfeiçoamento do Estado Democrático de Direito.

Por sua vez, o direito à arte corresponde à um direito humano fundamental à arte que encontra fundamentos no Direito Internacional dos Direitos Humanos e no Direito Constitucional. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu artigo 27, reconhece que toda pessoa tem o direito de fruição das artes (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948); o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, em seu artigo 15, consagra para cada indivíduo o benefício da proteção dos seus interesses morais e materiais em produção artística na qual seja autor (BRASIL, 1992) e o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos estabelece, em seu art. 19, que cada pessoa tem o direito à liberdade de expressão, inclusive sob a forma artística (BRASIL, 1992). A Constituição Federal da República Federativa do Brasil de 1988, ademais, assegura a liberdade de expressão artística (art. 5º, inc. IX), como também a proteção das obras de arte (art. 23, incisos III e IV), o reconhecimento como patrimônio cultural brasileiro das criações artísticas, manifestações artístico-culturais e sítios de valor artístico (art. 216, incisos III, IV e V); além da vedação da censura de natureza artística nos meios de comunicação social em seu art. 220, § 2º (BRASIL, 1988), conforme explorado anteriormente.

3.2 Arte e discurso de ódio

Ao discorrer sobre o conceito de arte nas atuais sociedades capitalistas, Alysson Leandro Mascaro ressalta que:

Se o sujeito de direito e a mercadoria são o núcleo tanto do direito quanto da arte no capitalismo, além disso, **o produto artístico se insere numa vasta rede de relações sociais**, nas quais se levantam interesses, poderes, satisfações, gozos, vaidades, glórias, **símbolos, disputas ideológicas**. No capitalismo, **sendo a arte constituída como essa unidade fundamental**, econômica e jurídica, que é a mercadoria, ela é valiosa tanto como produto trocável no mercado quanto como **por suas múltiplas funções sociais de poder**. (Grifos nossos) (MASCARO, 2015, p. 20).

Observa-se, nesse sentido, conforme o supracitado autor, que a arte pode se inserir em questões ideológicas e, inclusive, relaciona-se com o poder em diversas funções sociais (MASCARO, 2015, p. 20). Alysson Mascaro ainda complementa que: “O uso da arte, assim sendo, é um dos instrumentos fundamentais do poder na sociedade: tanto turba quanto, acima disso, erige a ideologia da sociedade.” (MASCARO, 2015, p. 20). Sob essa ótica, considerando que a arte tem funções sociais, emana uma forma de manifestação da liberdade de expressão, é diversificada e pode conter múltiplas mensagens, pode-se afirmar que é possível sim que uma obra de arte expresse um ou mais tipos de discursos de ódio. O fato de que quem criou a obra tê-la idealizado como uma forma de expressão artística não exime essa obra de, eventualmente, incorrer, direta ou indiretamente, na expressão de um discurso de ódio.

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio
PEIXOTO DE BRITO, Felipe**

Surge uma outra indagação, se uma obra eventualmente configurar-se num discurso de ódio, haveria como rastrear quem emanou aquele discurso? A resposta a esse questionamento é afirmativa, tendo em vista que a pessoa que idealizou a obra e teve a intenção de promover um discurso de ódio é a responsável por aquela expressão. Portanto, identificar o titular do discurso de ódio emanado através de uma obra artística perpassa, sobretudo, pela identificação da autoria intelectual, da idealização daquela obra.

E no caso distinto de um artista com obras sem discursos de ódio, mas que esse mesmo artista tenha o comportamento reiterado de, na sua vida pessoal e social, expressar discursos de ódio? Num caso como esse, restando comprovado que as obras desse artista não possuem conotação ofensiva, não incitam o ódio a minorias, as suas obras estariam plenamente abarcadas pela liberdade de expressão artística (sem violar o direito à não discriminação); já o artista, em sua vida pessoal e social (distinta, nesse caso concreto, da sua vida artística e profissional) poderia ser acusado de emanar discursos de ódio. Perceba-se que o comportamento do autor e da sua obra não necessariamente irão confundir-se para fins de emanção de discursos de ódio, necessário fazer essa ponderação. Mas se a obra possuir discursos de ódio e a autoria da obra for vinculada a determinado indivíduo, logo poderá configurar-se um caso de discurso de ódio emanado por esse indivíduo num formato de expressão “artística”. Coloca-se “artística”, nesse caso, entre aspas, pois cabe uma reflexão sobre até que ponto uma obra eivada de discurso de ódio seria reconhecida pela sociedade como uma obra de arte.

Um caso que ilustra a utilização de meios do âmbito artístico para disseminar discursos de ódio configura-se na condenação de Simon Bikindi pelo Tribunal Penal Internacional para Ruanda. O condenado era cantor e compositor de músicas e uma das acusações que fundamentou sua condenação foi a de incitação direta e pública para o cometimento do crime de genocídio contra os Tutsis. No julgamento foi constatado que no final de junho de 1994 - em Gisenyi, Ruanda - Bikindi estava em um carro equipado com sistema de som transmitindo músicas, incluindo músicas de autoria do próprio Bikindi, que tinham um conteúdo que incitava os Hutus a exterminar os Tutsis, ou seja, a cometer o crime de genocídio. (UNITED NATIONS, 2010). Esse caso paradigmático para o direito da arte, no âmbito do direito internacional dos direitos humanos, enfatiza sobre como é possível a incitação do ódio através de meios consagrados no mundo da arte, como é o caso da música.

Aristóteles, ao elencar os elementos característicos das pessoas que sofrem injustiças, exemplifica a injustiça: “Contra os que foram caluniados ou estão expostos a sê-lo; pois os tais não se resolvem a acusar por temerem os juízes, nem, se o fizerem, os conseguem persuadir; neste número contam-se os invejados e os odiados” (ARISTÓTELES, 2005, p. 142). Evidencia-se como, desde a antiguidade, já havia uma dificuldade das pessoas – especialmente aquelas em uma maior situação de vulnerabilidade – de acessar o poder judiciário para fazer cumprir os seus direitos em questões que envolvam discursos ofensivos (apesar de que naquela época tais discursos não tenham sido discursos de ódio como se conceitua na atualidade, é possível fazer um paralelo entre as situações).

O pensador grego também pontua a injustiça:

Contra os que não têm vantagem em perder tempo à espera do veredicto ou de uma indemnização, como é o caso dos estrangeiros e dos trabalhadores por conta própria; pois transigem com pouco e facilmente desistem dos processos. (ARISTÓTELES, 2005, p. 142)

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio
PEIXOTO DE BRITO, Felipe**

Nessa outra passagem, há um reforço de como especificamente as pessoas numa situação de maior vulnerabilidade ficam sujeitas a violações dos seus direitos, sem uma posterior reparação no âmbito do poder judiciário. Logo, fatores econômicos podem implicar diretamente - devido à falta de recursos, estrutura adequada e profissionais do direito para lidar com as demandas das pessoas em maior vulnerabilidade - na concretização dos direitos humanos nos conflitos jurídico-sociais. E isso é algo que existe desde a antiguidade, conforme evidenciado nas duas passagens do filósofo grego.

4 DA POSSIBILIDADE DA INTERVENÇÃO ESTATAL EM OBRAS ARTÍSTICAS

Alysson Leandro Mascaro subdivide a questão da arte em quatro grandes áreas de situações jurídicas: produção, propriedade, circulação e regulação da arte. Mascaro também explicita que o Estado é um dos sujeitos ativos nas questões que envolvem a arte, tratando de regular e normatizar, por meio do direito, sobre as relações acerca da arte, inclusive sobre o instituto da censura (MASCARO, 2015, p. 22-23). A partir disso, pode-se deduzir que a possibilidade ou impossibilidade da intervenção estatal em obras artísticas está previamente regulada pelo Estado, por meio do direito. Partindo dessas regulações prévias, os operadores do direito precisam ponderar em cada caso concreto se seria cabível ou não a intervenção estatal numa determinada obra de arte.

É preciso ressaltar, todavia, que não é pelo fato de o Estado poder regular previamente os litígios e aspectos normativos acerca da arte que esse ente público tem um poder de intervenção ilimitado na matéria. Como assevera Leonardo Martins acerca do direito constitucional à expressão artística:

Enquanto direito fundamental, também a liberdade artística encontra-se nos fundamentos da organização política do Estado por força da simples escolha do constituinte de protegê-la, autorrestringindo suas competências em face do exercício daquela liberdade por seu titular. (MARTINS, 2015, p. 32)

Nesse contexto, para que possa intervir em obras artísticas o Estado deve observar rigorosamente os ditames do Constituinte, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, até mesmo no âmbito da promulgação de leis infraconstitucionais, sobre a temática, que devem preliminarmente, de início, estar conforme os ditames constitucionais.

Ademais, Leonardo Martins assevera que obras artísticas que intencionalmente incitem o ódio às minorias ou fizerem de forma comprovada apologia ao racismo não serão protegidas de início ou, no caso de serem protegidas inicialmente, em seguida sucumbirão diante da imposição das sanções penais respaldadas constitucionalmente, tendo em vista que o inciso XLII do art. 5º da Constituição de 1988, de forma expressa, criminaliza a prática do racismo (MARTINS, 2015, p. 74). Nota-se que a intervenção estatal no sentido de intervir para retirar de circulação obras de arte

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio
PEIXOTO DE BRITO, Felipe**

que incitem o ódio às minorias, além de punir os responsáveis pela obra, está assegurada constitucionalmente e possui legislações infraconstitucionais para coibir esse tipo de prática em relação às incitações de ódio contra as mais diversas minorias e grupos vulneráveis. Como o caso da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que estabelece os crimes resultantes de preconceito de raça, de cor, etnia, religião ou de procedência nacional, conforme seu artigo primeiro (BRASIL, 1989).

É preciso evidenciar que a depender do sistema jurídico em análise pode variar significativamente a proteção do direito à não-discriminação em face da liberdade de expressão e, consequentemente, da expressão artística; até mesmo devido à aplicação distinta das normas jurídicas vigentes pelos tribunais constitucionais de cada Estado. O tribunal constitucional de um determinado Estado representa, em suas decisões, os valores que mais devem preponderar em cada caso concreto, conforme a Constituição em vigor.

Assim, nos tribunais constitucionais de países como Brasil e Alemanha, como também no próprio sistema regional europeu de proteção dos direitos humanos, observa-se uma certa preponderância do direito à não-discriminação sobre a liberdade de expressão, nos casos de discursos de ódio; já no ordenamento jurídico norte-americano, todavia, há uma certa tendência de preponderância da liberdade de expressão nos casos concretos (BRITO, 2018, p. 116-119). Acerca da interpretação realizada por cortes constitucionais, Michel Troper considera que esse tipo de jurisdição - quando compreende que exerce um poder, de caráter real, ao efetivar uma hermenêutica jurídica que vincula toda uma sociedade - se coloca diante da tarefa de ser coerente em suas decisões, formando uma jurisprudência consistente; esse autor delimita que a corte é livre no aspecto jurídico, mas determinada no aspecto social, tendo em vista esse contexto (TROPER, 2008, p. 139-140).

As tatuagens podem ser um tipo de manifestação artística, e o Supremo Tribunal Federal no julgamento, em 2016, do Recurso Extraordinário n. 898450/São Paulo, com repercussão geral reconhecida, decidiu que candidatos a concursos públicos podem ter tatuagens no corpo, mas apenas tatuagens que não contenham valores excessivamente ofensivos à dignidade humana, ao desempenho da função pública almejada e que não incitem à violência iminente; em resumo, que o conteúdo das tatuagens não viole valores consagrados pela Carta Magna brasileira de 1988 (BRASIL, 2017). Nesse julgado do tribunal constitucional brasileiro é evidenciada a preponderância, em um caso concreto, do direito à não discriminação em face da liberdade de expressão.

5 CONCLUSÃO

Conclui-se que é possível a intervenção do Estado em obras de arte que possuam conteúdo de discurso de ódio, isto é, que veiculem mensagens discriminatórias que ultrapassam a área de proteção da liberdade de expressão artística. Ressaltando-se que a interpretação acerca da dimensão da área protegida pela liberdade de expressão artística tem de orientar-se pela Constituição e pelas normas infraconstitucionais que, por sua vez, estejam em harmonia com os princípios consagrados pela Carta Magna de 1988, no caso do Estado Democrático de Direito brasileiro.

Verificou-se que o tribunal constitucional de cada Estado - no caso do Brasil, o Supremo Tribunal Federal - possui papel central na ponderação da liberdade de expressão artística em face

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio**
PEIXOTO DE BRITO, Felipe

do direito à igualdade em sua vertente da não discriminação; isso porque suas decisões impactam sobremaneira em toda a interpretação do ordenamento jurídico. O direito internacional dos direitos humanos também possui forte influência nesse processo de interpretação das normas, visto que dialoga e interpenetra-se com o direito constitucional, em especial no Brasil que, atualmente, adota diversos tratados internacionais de direitos humanos. Constatou-se, ademais, que a obra de arte e a pessoa do artista não necessariamente se confundem quanto à emanção de discursos de ódio, conforme exemplificado.

Por fim, foi explicitado que a forma como cada Estado pondera, de um lado, a liberdade de expressão, e, de outro lado, o direito à igualdade em sua vertente da não discriminação, varia de acordo com a interpretação que a corte constitucional, do Estado em análise, confere a esses princípios constitucionais, quando aplicados aos casos concretos que envolvem o fenômeno do discurso de ódio.

REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. 2. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2011. Tradução de: Virgílio Afonso da Silva.

ARISTÓTELES. **Retórica**. 2 ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. Tradução e notas de: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário nº 898450/São Paulo, Órgão Julgador: Tribunal Pleno. Relator: Ministro Luiz Fux. Brasília, DF, 17 de agosto de 2016. **Processo Eletrônico. Repercussão Geral - Mérito. Dje-114**. Brasília, 31 maio 2017. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=12977132>>. Acesso em: 03 nov. 2022.

BRITO, Felipe Peixoto de. **A aplicabilidade da liberdade de expressão em relação ao direito à igualdade e não discriminação: o discurso de ódio sob a perspectiva internacional e no direito brasileiro**. 2018. 128f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

FEITOSA, Enoque. “A defesa dos direitos fundamentais como direitos humanos e as tensões na forma jurídica”. In: **Cadernos de Direito Actual**, v. 5, p. 85-93, 2017.

FRANCA FILHO, Marcílio Toscano. “O Belo e a Burocracia: a Aquisição de Obras de Arte pela Administração Pública”. In: MAMEDE, Gladston; FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; RODRIGUES JUNIOR, Otavio Luiz (org.). **Direito da arte**. São Paulo: Atlas, 2015. p. 117-145.

FREITAS, Lorena. “Uma análise pragmática dos Direitos Humanos”. In: Lorena Freitas; Enoque Feitosa. (Org.). **Marxismo, Realismo e Direitos Humanos**. 1ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2012, v. Único, p. 226-240.

**A liberdade de expressão artística e o direito à não discriminação:
obras de arte e o problema do discurso de ódio**
PEIXOTO DE BRITO, Felipe

MAMEDE, Gladston; RODRIGUES JUNIOR, Otavio Luiz. “Uma Introdução ao Direito da Arte”. In: MAMEDE, Gladston; FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; RODRIGUES JUNIOR, Otavio Luiz (org.). **Direito da arte**. São Paulo: Atlas, 2015. Cap. 2. p. 8-16.

MARTINS, Leonardo. “Direito Constitucional à Expressão Artística”. In: MAMEDE, Gladston; FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; RODRIGUES JUNIOR, Otavio Luiz (org.). **Direito da arte**. São Paulo: Atlas, 2015. Cap. 4. p. 29-86.

MASCARO, Alysson Leandro. “Sobre Direito e Arte”. In: MAMEDE, Gladston; FRANCA FILHO, Marcílio Toscano; RODRIGUES JUNIOR, Otavio Luiz (org.). **Direito da arte**. São Paulo: Atlas, 2015. Cap. 3. p. 17-25.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

TROPER, Michel. **A filosofia do direito**. São Paulo: Martins, 2008. Tradução de: Ana Deiró.

UNITED NATIONS. “International Criminal Tribunal for Rwanda”. In: ICTR CASE PROFILE. **The Prosecutor v. Simon BIKINDI**. Disponível em: <https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/cases/ict-01-72/public-information/en/profile-bikindi.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2022.

VILLEY, Michel. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. (Coleção justiça e direito). Tradução de: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão.

QUADRO NORMATIVO

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 05 nov. 2022.

BRASIL. **Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992**. Promulga o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm. Acesso em: 05 nov. 2022.

BRASIL. **Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992**. Promulga o Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em: 05 nov. 2022.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: 05 nov. 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf. Acesso em: 05 nov. 2022.

A NOVA ATITUDE FILOSÓFICA: CRÍTICA DA METAFÍSICA E ÉTICA EM GIANNI VATTIMO¹

[THE NEW PHILOSOPHICAL ATTITUDE: A CRITIQUE OF THE METAPHYSICS AND ETHICS IN GIANNI VATTIMO]

Jorge Luís de Oliveira Gomes

jorgeoliveiragomes5@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3033-6037>

É graduado em Filosofia/Licenciatura no Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - MAF/UVAG. Graduação em andamento em Ciências Sociais/Bacharelado também pela UVA. Membro Associado da Associação Brasileira de Filosofia da Religião - ABFR. Membro de Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião - GEPHIR/CNPq.

Antônio Glaudenir Brasil Maia

glaudenir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2772-9032>

Professor Associado do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião – GEPHIR/CNPq. Membro do Gt Ética e Cidadania da ANPOF. Atua na área de Filosofia da Religião, Filosofia Política, Ética e Educação.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5447](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5447)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

¹ Este trabalho é parte integrante da pesquisa de mestrado, cujo título principal é: *A Dimensão Ético-política e a Questão da Emancipação das Minorias no Pensiero de Gianni Vattimo*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - MAF/UVA.



Resumo: O presente trabalho discute a crítica da metafísica e a propositura de uma ética pós-metafísica à luz do pensamento de Gianni Vattimo. Pensar a sociedade de forma absoluta não é mais possível se forem consideradas as novas condições de existência humana, o quadro teórico e histórico pós-modernos a partir dos pequenos relatos, o que pode ser entendido também como a crise da razão totalitária. A própria constituição da pós-modernidade acaba nos impelindo a pensar de forma descentralizada, sem aquelas pretensões essencialistas das sociedades tradicionais, mas por uma forma pluralista que abre espaço para a aceitação do diferente, do particular. Estes fatos comuns da pós-modernidade secularizada e pós-metafísica suscitam uma grande preocupação ética que esteja para além da peremptoriedade do ser. Mas, por que é preciso pensar para além da metafísica? A metafísica como pensamento da violência e sua superação constituem a abertura para uma ética hermenêutica em Vattimo.

Palavras-chave: Metafísica. Violência. Ética. Pós-modernidade.

Abstract: The present study addresses the critique of metaphysics and the proposition of a post-metaphysical ethics in Gianni Vattimo's thought. Considering society in an absolute way is no longer possible if the new conditions of human existence are taken into account. The postmodern theoretical and historical framework based on small reports can also be understood as the crisis of totalitarian reason. The constitution of post-modernity impels us to think in a decentralized way, without the essentialist pretensions of traditional societies, and in a pluralist way to be able to accept what is different, what is particular. These common facts of secularized and post-metaphysical postmodernity raise great ethical concern that goes beyond the peremptoriness of being. But why is it necessary to think beyond metaphysics? Metaphysics as a thought of violence and its overcoming constitute the opening for a hermeneutic ethics in Vattimo.

Keywords: Metaphysics. Violence. Ethics. Postmodernity.

INTRODUÇÃO

O presente artigo trata da crítica a metafísica como um ponto caracterizador da pós-modernidade e isso nos permite afirmar que com o fim da violência metafísica é possível uma abertura para o diálogo. A sociedade hodierna é extremamente complexa e essa complexidade nos impele a pensar as novas condições de existência humana, não obstante a pensar uma nova propositura ética que comporte os anseios do indivíduo da pós-modernidade. Contudo, pensar a ética partindo dos pressupostos metafísicos é ir contra todos os espectros da pós-modernidade.

Quais são as consequências do fim da metafísica? Como pensar uma ética que esteja livre dos meandros metafísicos? Para responder as estas questões, tomaremos como referencial teórico as reflexões do filósofo italiano Gianni Vattimo que tem sido a pedra de toque da nossa pesquisa e que melhor nos ajuda a compreender a complexidade da modernidade tardia, em outras palavras, pós-moderna.

Como ponto de partida da sua crítica à metafísica, o professor Gianni Vattimo parte do anúncio nietzschiano da morte de Deus e do heideggeriano do fim da metafísica, já que reconhece Nietzsche e de Heidegger pontos de partida de seu pensamento crítico da metafísica. A chave de leitura dessa herança aqui será a dimensão ética da *ontologia dell'attualità* de Vattimo pensada inicialmente sob duas possibilidades, as quais, segundo interpreta Maia (2017, p. 37): “[...] a primeira diz respeito a ética como dimensão da ontologia de Vattimo e sua recusa da metafísica; e, a segunda, corresponderia ao fato de se pensar uma espécie de ‘propositura’ de uma ética [pós-moderna] no interior de sua ontologia como resposta a crítica da metafísica”. Este trabalho tem por objetivo apresentar a crítica vattimiana à metafísica e à possibilidade de uma ética pós-metafísica como uma das proposições no âmbito da filosofia contemporânea com atenção especial nas reflexões do filósofo Gianni Vattimo.

PÓS-MODERNIDADE E O FIM DA METAFÍSICA

Nas páginas iniciais de *A Condição Pós-moderna* (1988), Jean-François Lyotard diz que o projeto da modernidade não foi abandonado, tampouco esquecido, mas sim liquidado e destruído. Isso porque a ideia moderna de universalização não foi possível e na pós-modernidade essa concepção é simplesmente impensável. Vale ressaltar que a modernidade pensada de forma uniforme, fechada e fundada em princípios metafísicos trouxe consequências devastadoras para a existência humana, em especial, para perspectiva totalitárias, catastróficas, barbárie. Por isso, com a pós-modernidade se anuncia o fim da violência metafísica permitindo, portanto, pensar a verdade como abertura, concepção hermenêutica de verdade da qual Vattimo assevera que:

Na concepção hermenêutica de verdade como abertura, [...] a verdade como abertura não é um objeto cuja posse cognitiva seja atestada pela sensação de evidência, completude, integração que experimentemos num dado momento; essa integração é a mesma verdade originária, a condição do nosso ser verdadeiro do qual depende a possibilidade de enunciar juízos verdadeiros

A atitude filosófica: crítica da metafísica e ética em Gianni Vattimo

OLIVEIRA GOMES, Jorge Luís de; MAIA, Antônio Glaudenir Brasil

enquanto verificadas à luz de regras de conformidade. (VATTIMO, 1994, p. 106).

A verdade metafísica é fechada, universal e violenta, segundo Vattimo (1994, p. 124) aquela que “[...] além da qual não se vai, e que cala todo perguntar, fechando o discurso”. Contudo, na pós-modernidade o fim dos metarrelatos e da crítica da metafísica essa noção de verdade se dissolve. A verdade é pura interpretação, segundo afirma Pareyson (2005, p. 51), que traz o sentido que “[...] *da verdade não existe se não interpretação e que não existe interpretação se não da verdade*”. Isso é um pressuposto hermenêutico que, na pós-modernidade, a interpretação assume um caráter plural. Com tal abertura pensar uma ética que assuma uma postura não essencialista, não violenta se coaduna com a reflexão de Vattimo. Vale ressaltar que a concepção ética de Vattimo, em *Credere di Credere* (1998), tem sua vinculação na denúncia da relação da Metafísica com a violência, a metafísica como um pensamento forte. Sobre essa relação, Vattimo afirma que,

[...] a tradição metafísica é a tradição de um pensamento ‘violento’ que ao privilegiar categorias unificadoras, soberanas, generalizantes, no culto da *arché*, manifesta uma insegurança e um *pathos* de base a que reage como excesso de defesa. Todas as categorias metafísicas (o ser e os seus atributos; a causa primeira; o homem como ‘responsável’; mas também a vontade de poder, se for lida metafisicamente como afirmação e tomada de poder sobre o mundo) são categorias violentas. (VATTIMO, 1989, 2017, pp.13-14).

Quando se analisa o mundo partindo de princípios metafísicos as conclusões obtidas serem universalistas e violentas, visto que estão fundadas em verdades fundamentalistas/totalizantes. O conceito de violência que Vattimo assume tem uma especial singularidade, diferindo-o de outros teóricos que o pensam no sentido de impedimento de algo essencial. Essa era a forma concebida pela tradição filosófica, uma acepção da essência que era dominada pela metafísica. Vattimo, por outro lado, na obra *Nichilismo ed Emancipazione* (2003, p.148), pensa a violência “[...] em termos de ‘silenciar’, interrupção do diálogo, da pergunta e da resposta. Isto que faz eminentemente o fundamento ‘último’, o qual se impõe como ulteriormente interrogável, objeto penas de contemplação do amor dos intelectuais”.

Sobre a intrínseca relação metafísica/violência, um dos problemas centrais da ontologia hermenêutica de Vattimo, pode ser considerada uma das principais questões da filosofia contemporânea, conforme afirma Maia (2017, p. 40), “[...] tem seu nascedouro no modo peremptório de se conceber metafisicamente o fundamento ‘último’ ante o qual resta apenas a atitude de dizer ‘sim’, de baixar a cabeça, de silenciar.” Pode-se, então, argumentar que a verdade como essência metafísica encerra todo o discurso, não permite o debate.

Em suma, isto que me repugna na fundação metafísica última é a peremptoriedade, a não perguntabilidade ulterior do fundamento, que comporta toda uma série de consequências de impensabilidade da existência. Estou convencido de que não existe nenhuma definição filosófica de violência a

A atitude filosófica: crítica da metafísica e ética em Gianni Vattimo

OLIVEIRA GOMES, Jorge Luís de; MAIA, Antônio Glaudenir Brasil

não ser esta: a ideia de um fundamento diante ao qual se deve apenas silenciar. (VATTIMO, 2006, p. 253).

Na linha da reflexão vattimiana, pensar a constituição humana em todas as suas esferas de existência não pode ser orientada pela ideia de fundamento, sob a perspectiva metafísica devido o teor peremptório que esta carrega, ou seja, pelo seu caráter terminante e definitivo. Em seu cerne, o fundamento carrega um grande poder silenciador, resultado da sua noção fundamentalista, essencialista e violenta. Visto que o pensamento metafísico encerra o pensamento não permitindo uma abertura dialógica, exemplo disso podemos citar o eleata Parmênides (530 a.C.- 460 a.C.) com sua doutrina do *Ser* que, segundo afirma o pré-socrático, “*o ser é e não pode não ser, o não ser não é e não pode vir a ser de modo algum*”².

Toda concepção de mundo que é essencialista/fundamentalista encerra o diálogo, mostra quão violenta pode ser a metafísica. Vattimo, seguindo a linha de pensamento de Karl Raimond Popper (1902-1994), faz uma dura crítica a toda forma fundamentalista de se pensar o mundo: o filósofo de Turim, citando Popper, considera Platão um perigoso inimigo daquilo que se convencionou a chamar de sociedade aberta³. Devido a sua concepção essencialista de mundo, segundo a qual “[...] tudo o que é real responde a uma lei que é dada como estrutura estável do ser, e também a sociedade não deve fazer outra coisa a não ser adequar-se a esta ordem essencial. Pois quem conhece a ordem essencial das coisas são os filósofos, a eles caberá o comando da sociedade”. (VATTIMO, 2016. p. 30).

Há na pós-modernidade por parte dos filósofos uma recusa quase que total da metafísica e de toda e qualquer noção de fundamento devido a violência que estes representam. É importante ressaltar que a dissolução das estruturas totalizantes, essencialistas e fundamentalistas da metafísica tiveram início com Nietzsche a partir de seu anúncio da “morte de Deus” e no século XX a metafísica teve em Heidegger mais um poderoso inimigo. Heidegger recusa a concepção objetiva, estrutural e estável do ser em nome da experiência de liberdade.

Esta recusa da metafísica expressa, na verdade, uma atitude comum a grande parte do pensamento – não apenas filosófico, mas também artístico, literário e religioso – que marcou as primeiras décadas do século XX, quando a cultura humanista começou a sentir a necessidade de se rebelar contra aquela “organização total” da sociedade que vinha se impondo com racionalização do trabalho e o triunfo da tecnologia. [...] não se pode mais pensar o ser como fundamento, e isto não apenas porque nos arriscamos a fazer com que este objetivismo seja a preparação para uma sociedade totalitária e, ao final, para um Auschwitz ou um Gulag. [...]” (VATTIMO, pp. 7-8).

²Não pretendemos aqui desenvolver com maiores aprofundamentos esta discussão sobre o ser em Parmênides, foi citado apenas a título de exemplo. Para maiores aprofundamentos Cf. PARMÊNIDES. Sobre a Natureza. In. *Os Pré-socráticos*: fragmentos, doxografia e comentários. 3^a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. pp. 137-192 (Col. Os Pensadores).

³ Cf. POPPER, K. R. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada. 1959.

A atitude filosófica: crítica da metafísica e ética em Gianni Vattimo

OLIVEIRA GOMES, Jorge Luís de; MAIA, Antônio Glaudenir Brasil

Vattimo, segundo interpreta Maia (2017, p. 40), “[...] rejeita a violência do fundamento metafísico – o tolhimento do perguntar – a favor da abertura dialógica, sendo que a passagem para a racionalidade ‘*debole*’ da hermenêutica rejeita a Metafísica por razões, como se disse, estritamente éticos” e, diz ainda que,

Do ponto de vista da própria falência do pensamento metafísico, a *ontologia nihilista* possibilita assim pensar o *debilitamento* do ser como *dissolução* das razões que justificam a *violência*. O enfraquecer da peremptoriedade do ser metafísico implica pensar a possibilidade de uma sociedade aberta, democrática, tolerante – isso representa também a tendência, acima de tudo, política do pensamento vattimiano. (MAIA, 2017, p. 40).

Pensar uma sociedade tolerante e democrática para Vattimo significa pensar a pluralidade. Segundo o autor, não dá para pensar a realidade hodierna através da peremptoriedade do ser, determinado, fechado em si mesmo, tampouco uma cultura dominante como a europeia. Em *Oltre l'interpretazione* (1994), se lê:

O interesse exclusivo pelo universal e pelas essências preparadas para aceitar que, em nome do universal, se desprezem os indivíduos, ou ainda porque, como pensa Lévinas; a pretensão de entender o ser como condição para o encontro com o singular existente abre caminho para as mesmas aberrações. [...]. Não é porque o universal conduza necessariamente à violação dos direitos do indivíduo que a metafísica deve ser superada. [...]. Ao contrário, é enquanto pensamento da presença peremptória do ser – como fundamento último diante do qual é possível apenas calar-se e, talvez, sentir admiração – que a metafísica configura-se como pensamento violento: o fundamento, se se dá na evidência, incontroversa e que não deixa mais espaço para perguntas posteriores, é como uma autoridade que cala e impõe sem “dar explicações”. (VATTIMO, 1994, pp. 30-40).

Seria ao contrário do que afirmou Nietzsche “não há fatos e nem interpretações”, mas apenas uma unívoca e verdadeira noção de verdade, verdade essa que não aceita questionamentos, encerra toda e qualquer discussão, negando toda forma de pluralismo. Neste caso, a afirmação de que o universal não encontra o particular faz todo o sentido, segundo Vattimo (1994, p. 40): “São as interpretações que não se reconhecem como tal – que, como na tradição, entender as outras interpretações apenas como enganos ou erros – essas que dão lugar à luta violenta”.

Na perspectiva vattimiana não é possível se pensar metafisicamente o contexto societário, no qual nos deparamos com um grande sincretismo social, além do processo de globalização. Esses são alguns motivos que nos impele a pensar de modo não metafísico, a renunciar ao fundamento, ou seja, nos impele a não buscar o fundamento e a essência das coisas, o resultado é, então, o pensar hermenêutico, interpretativo. Recusa-se, portanto, toda e qualquer pretensão universalizante de verdade. Em sua obra *Depois da Cristandade* (2004, pp. 22-23), Vattimo diz que,

Enquanto ela representou a crença em uma ordem ideal do mundo, em um reino de essências que vão além da realidade empírica, e enquanto permitiu o conhecimento e até a crítica dos limites desta realidade metafísica pôde perdurar. Através, porém, de uma série de acontecimentos relativos ao desenvolvimento das ciências modernas, nas quais a verdade, que antes era parte das ideias platônicas, se transformou, sempre mais, em objetividade das proposições da física, a metafísica passou a desmenti a si própria e se revelou uma crença não mais aceitável (e, portanto, tampouco eficaz), porque a ordem ideal à qual esteve sempre referida se tornou, pelo menos em linhas de máximas, a ordem real do mundo racionalizado da moderna sociedade tecnológica. [...]. A dissolução da metafísica não pode, porém, ser descrita apenas nestes termos. Não é somente uma visão do ser como objetividade que se torna inaceitável por motivos teóricos e prático-políticos.

O pensador italiano deixa claro, portanto, que a própria condição pós-moderna nos condiciona a recusar a metafísica, isso devido ao desenvolvimento não só do ponto de vista do conhecimento técnico, mas também da própria condição do homem que pode ser dito globalizado. Esse novo homem, portador de uma nova consciência, pretende inclusive dominar a natureza, fato inédito na história humana já que nas sociedades tradicionais a natureza era venerada como um ser sagrado. Os reflexos dessa intervenção são considerados como positivos quando,

[...] a organização total da sociedade, aquilo que desmente a metafísica e a torna impossível como crença em uma ordem objetiva, estável e bem fundamentada do ser é a explosão incontrollável das imagens do mundo. A especialização das linguagens científicas, a multiplicidade das culturas (não mais unificadas hierarquicamente pelo mito eurocêntrico), a fragmentação das esferas de existência e o pluralismo babélico da sociedade de fins da modernidade fizeram, de fato, com que se tornasse impensável uma ordem unitária de mundo. (VATTIMO, 2004, pp. 23-24).

Isso posto, basta-nos aceitar que é impossível de se pensar metafisicamente no contexto da sociedade pós-moderna, partindo de concepções transcendentais, absolutos e universalistas, pois estaríamos correndo o risco de cair no fundamentalismo violento da metafísica, o que resultaria em preconceitos de vários tipos e categorias como religiosos, étnico-raciais, afetivos etc. Contudo, a própria constituição da pós-modernidade acaba nos impelindo a pensar de forma descentralizada, sem aquelas pretensões essencialistas das sociedades tradicionais, mas, sim, de forma pluralista e este pluralismo abre espaço para a aceitação do diferente, do particular. Estes fatos da pós-modernidade secularizada e pós-metafísica suscitam uma grande preocupação ética que esteja para além da peremptoriedade do ser⁴. A metafísica para Vattimo precisa ser superada porque é violenta e o que justifica esse intento é uma abertura para uma ética hermenêutica.

⁴ Que não há fatos, mas somente interpretações, como ensina Nietzsche, não é por sua vez, um fato unívoco e tranquilizador, mas “somente” uma interpretação. Essa renúncia à presença confere a filosofia pós-metafísica, e

A PERSPECTIVA ÉTICA NA FILOSOFIA HERMENÊUTICA DE VATTIMO

A concepção ética de Vattimo está diretamente ligada a ideia de redução da violência metafísica, ou seja, a ética pensada de modo diferente, sem a premissa essencialista que marcou a tradição filosófica. A ética é pensada agora como uma categoria humana fundada no diálogo, no respeito e na tolerância, representando assim uma abertura para o outro, sem nenhuma dimensão metafísica. Dessa forma, afirma Maia (2017, p. 41) “[...] a *hermenêutica niilista* de Vattimo é vista como uma filosofia motivada pela intenção notadamente ética da *redução da violência*, por deslegitimar toda estrutura forte que sustentava, principalmente, as éticas metafísicas da tradição Ocidental.”

Na linha de pensamento da tradição, a ética é pensada como fundamento, categoria inalienável do ser humano enquanto cidadão livre e racional. O que de fato a ética é, porém, pensada de forma essencialista com princípios universalistas e ideais petrificados, equivaleria a pensar uma ética violenta. O que na pós-modernidade não é mais possível e que agora

[...] a *ética pós-metafísica* de Vattimo, portanto, tem como premissa suprema a redução a violência, princípio que deve orientar a Política, o Direito, a Religião, as relações socioculturais, possibilitando se pensar a negação da sociedade autoritária como positiva para a afirmação de uma sociedade alternativa, plural e, acima de tudo, mais democrática. (MAIA, 2017, p. 41).

Contudo, segundo Vattimo (1987), há no debate filosófico de hoje pelo menos uma convergência que é a de que não há uma fundamentação última e normativa. E essa desconstrução dos fundamentos possibilita uma abertura para o debate, para o diálogo o que exige que se pense a ética pós-moderna que, em linhas gerais, é uma ética pós-metafísica. Só é possível uma ética pós-metafísica renunciando à peremptoriedade do ser, ou seja, é a partir da desconstrução do ser como fundamento, como verdade primeira ser possível pensar uma ética dessacralizada, no âmbito mais estrito uma ética hermenêutica e interpretativa. Seguindo a reflexão de vattimiana acerca de uma ética pós-metafísica podemos afirmar que,

[...] a hermenêutica de [vocalização niilista] se converte em ação ética quando abdica da pretensão metafísica de ‘dogmatizar’ seus pressupostos [universal e peremptório], encaminhando-se na direção da existência ‘dessacralizada’ em uma atitude responsável de interpretação e não fundada em imperativos unívocos. (MAIA, 2017, p. 42).

principalmente à hermenêutica, um inevitável caráter *deiettivo*. A superação da metafísica, em outras palavras, só pode acontecer como niilismo. O sentido do niilismo, porém, se não deve, por sua vez, resolver-se numa metafísica do nada – como aconteceria se imaginássemos um processo em que, no final, o ser não é, e o não ser, o nada, é – só pode ser pensado como processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento. (VATTIMO, 2018, pp. 106-107).

O quadro teórico e histórico da pós-modernidade é diferente do moderno, enquanto a modernidade pensa a totalidade como síntese, a pós-modernidade, por outro lado, pensa a partir dos pequenos relatos, o que pode ser entendido também como a crise da razão. Isso posto, não há mais a necessidade de um fundamento, ou seja, é completamente diferente do modo de pensar da tradição. Entenda-se por tradição aquela concepção segundo a qual há uma essência (Platão), há um absoluto (Hegel) e que por isso a realidade é concebida, pensada, analisada e organizada a partir da metanarrativa, de discursos fortes a exemplo podemos citar o hegelianismo, o positivismo e o historicismo marxista que pensam a totalidade como síntese da existência humana. Vattimo segue uma linha de pensamento diferente, apoiando-se, sobretudo, nas reflexões do filósofo da *Vontade de Potência* Friedrich Nietzsche e do pensador *Ser e Tempo* Martin Heidegger. Vattimo pensa a sociedade, portanto, a partir da desconstrução das grandes verdades, dos discursos totalizantes e sua análise parte do reconhecimento da crise ou mesmo do fim da metafísica.

É possível pensar a ética hermenêutica de Vattimo como continuidade, assim,

[...] A ética hermenêutica da continuidade é, ainda, o risco de colocar o sujeito da experiência dentro de uma rede de conexões que nos pareça orientada no sentido da dissolução do ser, ou seja, da redução da importância da presença. [...] é aqui e agora que a ética se expressa como imperativo da continuidade, porém, reconhecendo isto, apela-se também a um sentido específico do aqui e agora; a uma hipótese interpretativa a propósito de um sentido (da história) do ser, que se apresenta orientada para um progressivo enfraquecimento da impotência da presença. (VATTIMO, 1994, p. 50).

Falar em dissolução do ser na época pós-metafísica é falar justamente da dissolução de todo o constructo metafísico-transcendental. Vattimo, em sua crítica a metafísica, parte do anúncio nietzscheano-heideggeriano segundo o qual Deus está morto e do fim da metafísica respectivamente. A morte de Deus para Nietzsche representa, antes de tudo, o fim da verdade absoluta, que não há um fundamento definitivo, pode ser descrito também como o fim do Deus moral. Nietzsche não está, como muitos pensam, negando a existência de Deus e nem poderia fazê-lo, pois estaria propondo outra verdade universal com o mesmo peso metafísico. Da mesma forma, o fez Heidegger ao afirmar o fim a metafísica, que se negasse a metafísica estaria persistindo na ideia de que há uma verdade estrutural do real. Sobre isto assevera Vattimo (2004, p. 20-21),

Acredito que tanto o anúncio nietzscheano da morte de Deus quanto o anúncio heideggeriano [...] do fim da metafísica, possam ser tratados como maneiras genéricas de caracterizarmos a experiência do final da modernidade. [...]. O significado de anúncio nietzscheano da morte de Deus é algo que todos conhecem bem. A crença em Deus foi um fator poderoso de racionalização e disciplina que permitiu ao homem sair da selva primitiva do *bellum omnium contra omnes*, além de ter favorecido uma visão “científica” do mundo, que abriu caminho à técnica, com seus efeitos de assegurar e facilitar a existência. E é precisamente por isto que o homem “civil” de hoje não sente mais a necessidade de crer em Deus e que tal crença passou a ser vista como uma

A atitude filosófica: crítica da metafísica e ética em Gianni Vattimo

OLIVEIRA GOMES, Jorge Luís de; MAIA, Antônio Glaudenir Brasil

mentira inútil e obsoleta por parte, justamente, daqueles a quem, em nome dele, foi sempre ordenado não mentir. Esta é a razão pela qual, segundo Nietzsche, foram os fiéis que mataram Deus. [...].

Diz ainda que,

[...] O evento do “fim da metafísica” tem, no pensamento de Heidegger, o mesmo sentido da morte de Deus: aqui também é o Deus moral que é “*überwunden*”, superado, colocado de lado. O que Heidegger chama de metafísica é, na verdade, a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria reconhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais. [...]. (VATTIMO, 2004, p. 22).

A recusa da peremptoriedade do ser equivale dizer que a metafísica perde seu poder universalizador e o ser agora é pensado por Heidegger não mais como algo fixo, acabado, mas como evento, o *ser-aí*, o ser-no-mundo é o Dasein. É nesse direcionamento que segundo Vattimo (1999, p.51),

[...] a época do fim da metafísica, à qual a ética hermenêutica pretende corresponder, seja mesmo caracterizada, além da dissolução do princípio de realidade na Babel das interpretações e na fantasmagoria d mundo tecnológico, também e indissolivelmente pela difusão dos fundamentalismo de toda espécie; não é difícil vê-los como neuróticas reivindicações de identidade e de pertencimento, que reagem à indefinida dilatação de horizontes do mundo, em sua dinâmica, traz consigo. [...].

O mundo contemporâneo em sua dinâmica é extremamente complexo, o que nos impele a buscar uma forma de analisar e interpretar tal dinâmica que, do ponto de vista vattimiano, não é mais possível pensá-lo de modo universalista. Não há mais um centro, uma verdade última, isso porque a conjuntura humano-social é plural, o mundo agora só pode ser analisado e pensado sob o ponto de vista da hermenêutica. Para Vattimo, a hermenêutica é uma teoria da interpretação que está ligada ou que é resultado da atividade da experiência humana. Disto resulta o fato de que a hermenêutica se tornou uma espécie de *koiné*, ou seja, um idioma comum no mundo contemporâneo⁵.

⁵[...] A hermenêutica, [...], é a teoria da interpretação ligada à experiência humana, o que resultou em sua transformação em idioma comum da cultura atual. Desta sentença, se percebe o objetivo central de Vattimo: o de se repensar o sentido ‘originário’ da *hermenêutica*, com base na defesa de sua *vocação nilista*, traço fundamental da *filosofia pós-moderna*, que ele denomina de *ontologia da atualidade*. [...]. A hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade: é ela mesma uma verdade radicalmente histórica. Não pode pensar-se metafisicamente como descrição de uma estrutura objetiva qualquer do existir, mas só como exposição a um envio, aquele que Heidegger chama de *Ge-Schick*. (MAIA, 2017, p. 43).

A ética agora passa a ser entendida não mais como o fundamento da ação humana, mas sim como interpretação do agir humano na época do fim da metafísica, pois a postura ética na pós-modernidade não tem mais aquela pretensão originária de alcançar o fundamento último da ação humana.

[...] Ao contrário de pretender alcançar o fundamento último da existência e do agir moral, a ética deve reconhecer sua proveniência da crise da Metafísica, do fim dos imperativos morais, derivados de essências absolutas e se apresentar como interpretação da época do pluralismo cultural pós-moderno do niilismo. (MAIA, 2017, p.44).

A partir do que foi exposto e seguindo a reflexão vattimiana é possível argumentar sobre uma ética pós-metafísica somente reconhecendo a dissolução da ideia de fundamento e de essência, a partir do reconhecimento do fim da verdade última. Isso reforça a ideia de que, no contexto societário pós-moderno e pós-metafísico, não ser possível pensar racionalmente princípio e valor humano sob viés absolutista da metafísica, seja do ponto de vista ético, moral, político religioso etc. pois inibiria todas as possibilidades da realização dos ideários democráticos.

Que consequências acarretaram a aceitação da dissolução do fundamento e o reconhecimento de uma ética pós-metafísica que não tem mais aquela pretensão de ser o fundamento último da ação humana? Em sua obra *Para além da interpretação* (1999, p. 51), Vattimo diz que

[...] O pensamento que não concebe mais como reconhecimento e aceitação de um fundamento objetivo peremptório desenvolverá um novo senso de responsabilidade, como disponibilidade e capacidade, no sentido literal, de responder aos outros de quem, enquanto não fundado sobre a eterna estrutura do ser, sabe-se “proveniente”.

Complementa ainda dizendo que “[...] reagir à dissolução do princípio de realidade com a tentativa de recuperar a identidade e pertencimentos, ao mesmo tempo tranquilizantes e punitivos, trata-se de apreender o niilismo como uma *chance* de emancipação”. (VATTIMO, 1999, pp. 51-52). Reconhecendo o fim do fundamento é equivalente ao assentir do discurso ético que leve em consideração o outro, uma ética do pertencimento e da aceitação do diferente já que, segundo o filósofo do *pensiero debole*, a ética pós-metafísica não se orienta mais por princípios primeiros, pois isso implica também no reconhecimento do fim da metafísica como norteador do pensamento sendo, portanto, uma ética não violenta.

Com o fim da fundamentação metafísica acabaram também as postulações éticas que tinham sua orientação em princípios universais e violentos, resultando assim em uma crise de sentido ético-político. Contudo, segundo Vattimo, o discurso ético impacta no não reconhecimento ou a não recorrência da transcendência, por isso é preferível um discurso que estabeleça uma leitura pós-metafísica da realidade sendo estas:

A atitude filosófica: crítica da metafísica e ética em Gianni Vattimo

OLIVEIRA GOMES, Jorge Luís de; MAIA, Antônio Glaudenir Brasil

As razões para preferir a leitura ‘pós-metafísica’ do discurso atual da ética são mais ou menos os mesmos que avançam para recomendar uma leitura pós-metafísica da modernidade e de seus êxitos atuais. São razões ‘históricas’, em muitos sentidos da palavra: valem como argumentos *‘ad hominem’*, por isso, situados dentro da mesma situação que se propõe interpretar (como é, de resto, da natureza da interpretação); é também histórico, noutro sentido: olham a história que vivemos e estamos vivendo. Evocam, com seu desfundamento prático-teórico, o fim do colonialismo, a descoberta da existência de outras culturas, que não se deixam enquadrar em uma linha evolutiva que se concluiria com a civilização ocidental e sobre a qual elas teriam uma posição mais atrasada e primitiva. (VATTIMO, 2003, p. 74).

A impossibilidade de uma ética essencialista é o fio condutor para a abertura de uma sociedade tolerante. Sendo que o fim do colonialismo e a descoberta de novas culturas impelem o pensamento pós-moderno a aceitar/reconhecer a não-fundatividade da metafísica, portanto, o reconhecimento do pluralismo contemporâneo. Por isso, defende Maia que a

[...] Ética deve reconhecer a sua condição de *não-fundatividade* metafísica, considera-se herdeira de sua crise, da dissolução dos fundamentos, dos primeiros princípios, para reportar-se ao pluralismo cultural irreduzível, que configura o *ethos pós-moderno*. Relativismo de uma época do encontro mais frequente de culturas, histórias e tradições diversas, reflete a eticidade que garante o diálogo e a tolerância em vez da preocupação em fundar morais provisórias. (MAIA, 2017, p. 45).

Com o fim do fundamento (metafísica), a ética não tem que se preocupar com a criação de valores que por serem fundados em princípios universalistas e, por isso mesmo excludentes, que acabam se tornando provisórios, mas com a criação de valores que abranjam toda a pluralidade cultural pós-metafísica. A consequência mais visível é a concepção de uma doutrina da vivibilidade, ou seja, a aceitação do outro que, em linhas de máximas, é uma abertura social para o pluralismo e ao diálogo. A ética proposta por Vattimo é desatrelada dos padrões convencionais da tradição, sua postura ética não se identifica com a ideias de bem, de essência ou de dever.

A proposta ética vattimiana é um princípio regulativo da ação humana, não o fundamento. Vattimo propõe a abertura da ética e essa abertura permite o diálogo, é uma ética hermenêutica,

Se uma ética ‘hermenêutica’ é possível [...] ela tem a necessidade de uma *ontologia nãilista*, no sentido que se disse; a qual pode argumentar-se somente como interpretação dos eventos, leitura dos ‘sinais dos tempos’, escuta das mensagens; [...] como uma *‘ontologia da atualidade’*, para a qual é decisivo o referenciamento a certa imagem da modernidade, do seu destino de secularização, do seu eventual ‘fim’. Mas que ‘fundar-se’ sobre esta atividade interpretativa do *acontecer* do ser, a ética hermenêutica se exercita antes de tudo

A atitude filosófica: crítica da metafísica e ética em Gianni Vattimo

OLIVEIRA GOMES, Jorge Luís de; MAIA, Antônio Glaudenir Brasil

em tal atividade; é também, antes de qualquer coisa, embora (talvez) não exclusivamente, neste sentido, uma ética da interpretação. (VATTIMO, 1989, p. 09).

A ética proposta por Vattimo é eminentemente hermenêutica-interpretativa ao passo que está livre das proposituras violentas da metafísica, ou seja, não tem a pretensão de alcançar aqueles ideais normativo-metafísicos da tradição. Contudo, é graças a redução da violência do fundamento que é possível se pensar uma ética com princípios não-metafísicos, em outras palavras, uma ética pós-metafísica. Isso permite a realização do ideário democrático já que onde há o imperativo metafísico não pode haver democracia. Pois, para Vattimo, “[...] a questão que prevalece na filosofia é sempre um bem político, uma questão de comunidade política. Por isso, política e filosofia são concebidas como duas articulações de um mesmo modo de práxis orientada à emancipação humana”. (MAIA, 2016, p. 567). Tanto a ética quanto as questões referentes à democracia só são possíveis devido a dissolução do fundamento metafísico, consequentemente isso abre espaço para uma nova forma de conceber a realidade que é penada agora sobre o viés da hermenêutica, ou seja, é interpretativa. Mesmo Vattimo não tendo escrito tratados sobre ética, a postura assumida pelo autor no que concerne a esta problemática está claramente assentada no que o próprio pensador chamou de *redução da violência*. Isso nos permite afirmar que a postura assumida pelo professor italiano acerca da ética é eminentemente hermenêutica só possível de ser pensada sob o ponto de vista da interpretação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, portanto, que o fim dos absolutos terrestres e da metafísica permitem pensar uma abertura para ressignificar a perspectiva da ética na pós-modernidade, uma ética pós-metafísica, que considera a dissolução do fundamento como possibilidade de uma nova propositura ética. Ainda mais que não é mais aceitável uma ética nos moldes da tradição que esteja preocupada em produzir valores do ponto de vista do ideal normativo-metafísico. Em outras palavras, Vattimo propõe uma ética hermenêutica no sentido de argumentar somente como interpretação dos sinais dos tempos. Embora não tenha escrito um tratado sobre ética, ao reconhecer e aceitar o fim da metafísica como pensamento da violência, permite pensar agora, com a sua chamada ontologia niilista, a ética do ponto de vista do princípio hermenêutico, segundo o qual não há uma verdade, mas verdades, nem uma história, mas histórias, tampouco culturas, mas sim culturas. Posto que podemos concluir que Vattimo assume o compromisso de pensar uma ética do ponto de vista interpretativo hermenêutico e partindo desse princípio uma ética da interpretação.

Se a ética não se orienta mais por princípios primeiros, a ideia de transcendência que sempre marcou a tradição ético-filosófica também se dissolve, o que implica uma nova postura ética que é assumida na pós-modernidade. Vattimo esclarece que a negação da transcendência diz respeito à negação da ética pensada com respeito às leis derivadas de essências que, por sua vez, são estruturas metafísicas, que considera ser carente de eticidade. Com isso, a perda da dimensão de transcendência na ética não deve ser encarada como catástrofe, mas vista como uma vocação da própria ética pós-metafísica, como expressão do sentido emancipativo que está presente na dissolução dos absolutos metafísicos.

REFERÊNCIAS

MAIA, A. G. B. A dimensão ética do *pensiero debole* de Gianni Vattimo: da crítica a metafísica a ética pós-metafísica. **Problemata**: R. Intern. Fil. v. 8, n. 1 2017, pp. 37-52. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/27709/17327>. Acesso em: 20/08/2019.

MAIA, A. G. B. *Pensiero debole*, democracia e comunismo: a questão política no pensamento de Gianni Vattimo. **Conjectura**: Filo. Educ., v. 21, n. 3, pp. 561-581, Caxias do Sul, set./dez. 2016. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/4433/pdf>. Acesso em: 20/08/2019.

PAREYSON, L. **Verdade e Interpretação**. Trad. Maria Helena Nery Garcez, Sandra Neves Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PORTUGAL, A. C. Secularização, Cristianismo e Ciência: será mesmo o fim? In: MAIA, A. G. B; OLIVEIRA, G. P. **Filosofia, Religião e Secularização**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

VATTIMO, G. **Não ser Deus**: uma autobiografia a quatro mãos. Tradução de Frederico Carotti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

VATTIMO, G. **Adeus a Verdade**. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, G. **Depois da Cristandade**: por um cristianismo não religioso. Tradução de Cyntia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, G. **Etica dell'interpretazione**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1989.

VATTIMO, G. **Nichilismo ed Emancipazione**: ética, política, diritto. Milano: Garzanti, 2003.

VATTIMO, G. **Para além da interpretação**: o significado da hermenêutica para a filosofia. Tradução de Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

VATTIMO, G. **Credere di credere**. Milano: Garzanti, 1998.

**ACERCA DA TÓPICA COMO TÉCNICA DO PENSAMENTO
ORIENTADA PARA O PROBLEMA: UM ENSAIO METODOLÓGICO¹**

[CONCERNING THE TOPIC AS THINKING TECHNIQUE ORIENTED TO THE
PROBLEM: A METHODOLOGICAL ESSAY]

Lorena Freitas

loremfestudos@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6836-8256>

Professora Associada na UFPB/CCJ; Professora Permanente no PPGCJ/UFPB.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5602](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5602)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

¹ Estas ideias só se articularam nestas linhas pela provocação que nosso coordenador do GT, Enoque Feitosa, no sentido de enviar trabalho para ANPOF, quando estávamos sem tempo para escrever algo novo e assim surge a ideia de aproveitar o artigo escrito decorrente da palestra, mas não enviado em tempo para a publicação subsequente do evento do GPRAJ/ UnB de Profs. Dra. Cláudia Roesler e Dr. Isaac Reis - “Retórica, argumentação e juridicidades: Tópica e Jurisprudência, 65 anos depois”.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

Resumo: A dúvida que anima este ensaio está na aproximação entre a operação intelectual do sujeito diante do edifício de sua pesquisa e a proposta de Theodor Viehweg ao examinar o modo de pensar problemático. Assim, busca-se explorar a pertinência da referência viehwegiana (ao identificar a estrutura tópica da jurisprudência como decorrência de um pensar problematizante) para a construção do processo de conhecimento, cuja natureza é também de um pensamento problemático. Se o pensar cientificamente é um processo de conhecimento pelo que um caminho da reflexão é erigido para responder problemas, questionamentos, estímulos que um dado objeto cognoscível provoca no sujeito cognoscente, independente da percepção do ponto de partida na dúvida ou na crença, o problema de pesquisa é a figura ímpar da produção de conhecimento científico.

Palavras-chave: Tópica. Theodor Viehweg, Metodologia.

Abstract: This paper has the topic's nature of thinking scientifically as problem of research. It is worked as an essay form because provides a kind of methodological overture appropriate to investigation in process. The way of problematic thinking by Theodor Viehweg, or better, his topic as an epistemological approach is the framework.

Keywords: Topic. Theodor Viehweg. Methodology.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

SUMÁRIO:

Resumo; 1. À guisa de introdução: A tópica de Viehweg serve como orientação metodológica para pesquisa? 2. Como dialogam a tópica de Viehweg e a aristotélica? 3. Qual o lugar do problema na pesquisa e como o pensar problemático aproveita para a metodologia da pesquisa? 4. Até que ponto a ‘Alusão de Vico’ não é também uma alusão a Cipriano Suárez? 5. Notas finais; Referências.

1. À GUISA DE INTRODUÇÃO: A TÓPICA DE VIEHWEG SERVE COMO ORIENTAÇÃO METODOLÓGICA PARA PESQUISA?

Preliminarmente esclarecemos alguns aspectos formais deste trabalho de pesquisa. Tem o artigo um viés ensaístico² por duas características: a) A provocação em torno da reflexão de *insights* sem uma conclusão propriamente, tendo no máximo, indícios conclusivos antes decorrentes do fluxo argumentativo que entremeia o fio condutor; b) o intento focado nas características da liberdade e de variedade às quais Hume³ recorre sem dispensar a unidade. Esta segunda característica vai ser explorada na relativa autonomia das partes do ensaio, pelo que a discussão de um ponto (exemplo, o ponto cinco, a influência de Cipriano Suárez em Giambattista Vico aqui cogitada como influência também em Viehweg) pode ser tomada isoladamente, mesmo que seja parte de um todo.

Justificamos tal opção estrutural por uma pretensão de afinidade com categorias caras ao Viehweg, tais como a zetética (de *zetain*, perquerir, questionar, investigar) afora a própria tópica. Assim, tem o trabalho uma metodologia tópico-zetética, se assim pudermos chamar, enquanto dispensa *a priori* um ponto de chegada, que passa a ser a própria formulação de problemas. Porém, desvirtuamos a forma ensaio pela extensão que resultou a forma final deste trabalho, mas já não sabíamos o que cortar, então deixamos como se apresenta.

Imbuídos deste espírito, os títulos dos subtópicos se revelam como questões, todas elas vinculadas à questão principal, sendo suas hipóteses meros caminhos por onde a argumentação flui. Não à toa que Vico inicia sua *Institutiones Oratoriae* afirmando categoricamente que “se for possível verter o termo grego ‘retórica’ ao latim, respeitando a elegância própria daquele idioma, se diria ‘palavras que fluem’”⁴.

O objeto parte da proposição viehwegiana de tomar a tópica como **uma técnica do pensamento orientada para o problema**⁵. Neste íterim, partimos desta inspiração para pensar

² A síntese da proposta ensaística perpassaria a “perspicuidade de estilo” de que fala Adam Smith nas primeiras linhas da 2ª e 8ª conferências. SMITH, Adam. **Conferências Sobre Retórica e Belas-letras**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008, pp. 79, 145.

³ HUME, David. **A arte de escrever ensaios e outros ensaios**. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 26.

⁴ VICO, Giambattista. **Elementos de retórica**: El sistema de los estudios de nuestro tempo y principios de oratoria. Madrid: Trotta, 2005, p. 111.

⁵ VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Porto Alegre: SAFE, 2008, p. 33. Não se pode olvidar – como chamou atenção Canaris (CANARIS, Claus Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 244-245) – que Viehweg, em resposta a críticas dirigidas a sua obra reagiu contra a interpretação pela qual sua posição se dirigiria contra qualquer pensamento sistemático na ciência do direito e que sua objeção se dirigiria expressamente à utilização de um sistema dedutivo. Essa questão Viehweg também trata em: Problemas sistêmicos en La dogmática jurídica y en La investigación jurídica. In: **Tópica y filosofía del derecho**. Barcelona: Gedisa, 2011, p. 71-85.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

a jurisprudência e ampliamos o espectro para pensar epistemologicamente a própria produção do conhecimento científico e não só a cientificidade do trabalho do jurista⁶.

Assim, o trabalho explora esta aplicabilidade metodológica ao tempo que aprofunda este ponto de partida (um *topos*) da construção teórica de Viehweg, recorrendo às fontes suas como uma tentativa de repensar o caminho do raciocínio que cria os pressupostos para o desenvolvimento da sua obra central, *Tópica e Jurisprudência*.

Aqui de logo importa esclarecer que o artigo faz um recorte quanto ao que citamos como ‘fontes do autor’, assim, por opção de delimitação do objeto, referimo-nos mais especificamente a Vico, ainda que Aristóteles e Cícero também estejam nestas fontes, os três são objetos dos §§1 e 2 da principal obra em comento, mas subsidiariamente também recorreremos também à outra obra sua, *Tópica y filosofía del derecho*.

Ainda sobre as fontes do autor, importa destacar o desprivilegio que Cícero tem para Viehweg por conta de aspectos que o próprio Viehweg coloca, quais sejam, (i) porque o “nível da tópica ciceroniana é, indubitavelmente, inferior à tópica aristotélica”; (ii) porque não tinha nem interesse pela “instância filosófica de Aristóteles”; e (iii) porque tem “menos relevo” nele “a distinção, tão importante em Aristóteles entre apodítico e o dialético”⁷, não obstante destacar e invocar Cícero quanto ao espírito estoico de destacar a parte da *invenção*, mas que para desenvolvê-la Cícero explora antes a parte da tópica⁸.

Tal qual afastamos Cícero, importa chamar atenção preliminar para outro debate que também passamos ao largo por opção de recorte temático, ainda que implicitamente esteja presente e seja objeto de outro artigo⁹. Trata-se da relação entre problema e sistema. Sejam as críticas, sejam os endossos, a obra de Viehweg se erige, na nossa opinião, em cima desta relação de destaque ao caráter problemático, mas sem desprezar de um todo o aspecto sistêmico. Nesse sentido, porque não perceber em Viehweg aí também uma influência de Vico no que este pretendeu conciliar dois modos de estudo.

A estrutura do ensaio, particionada em questionamentos, traz em suas partes segunda à quarta desdobramentos da pergunta-problema de partida, qual seja: **a tópica de Viehweg serve como orientação metodológica para pesquisa?**

A rigor, teríamos tanto um sim quanto um não como respostas prévias, mas nossa hipótese é afirmativa e podemos esquematizar a estrutura do ensaio nas suas partes assim:

<i>Partes do texto: Os tópicos (os topoi)</i>	<i>Em síntese:</i>
1. À guisa de introdução: A tópica de Viehweg serve como orientação metodológica para pesquisa?	Problema de partida
2. Como dialogam a tópica de Viehweg e a aristotélica?	Pressuposto do argumento hipotético afirmativo

⁶ Concordamos com Roesler ao chamar atenção que “o problema de Viehweg parece ser, portanto, o da cientificidade do trabalho do jurista e dos discursos que fazem e/ou organizam essa práxis [...]”. ROESLER, Cláudia. **Theodor Viehweg e a Ciência do Direito**: Tópica, discurso, racionalidade. 2.ed. Belo Horizonte: Arraes, 2013, p. 13.

⁷ VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Porto Alegre: SAFE, 2008, p. 27 e 28.

⁸ VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Porto Alegre: SAFE, 2008, p. 28.

⁹ FEITOSA, Enoque; FREITAS, Lorena. Entre problema e sistema: Peirce e a teoria da ciência. Intervenção nos grupos de pesquisa (CNPq/UFPB) ‘Realismo Jurídico’ e ‘Marxismo e direito’.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

3. Qual o lugar do problema na pesquisa e como o pensar problemático aproveita para a metodologia da pesquisa?	Fundamentação do argumento
4. Até que ponto a ‘Alusão de Vico’ não é também uma alusão a Cipriano Suárez?	Justificativa como desdobramento do argumento

Seguem nas linhas adiante a concretização das relações ora ilustradas.

2. COMO DIALOGAM A TÓPICA DE VIEHWEG E A ARISTOTÉLICA?

A tópica, afirma Aristóteles, é o contraponto da dialética¹⁰. Trata-se, pois, para os fins pretendidos neste ensaio, indagar em qual (ou quais) sentido(s) se pode captar tal afirmação. Ao nosso entendimento, ela chama atenção para o fato de que a argumentação jurídica se move no terreno do raciocínio dialético ou do plausível e não do analítico ou do necessário, reafirmando assim a concepção pela qual – ainda que atuando no mesmo campo da persuasão – pode se afirmar que entre retórica e tópica há uma complexa relação de gênero e espécie, mesmo que não seja despidendo distinguir-se (no que concerne mais especificamente à retórica jurídica) uma em sentido estrito e outra em sentido lato. E nesse segundo sentido, a retórica jurídica englobaria não só a tópica como a própria dialética¹¹, algo que, em outra obra, Viehweg reafirma ao frisar enfaticamente que “a tópica constitui um elemento essencial da retórica e isto significa que deve ser analisada dentro do marco de uma retórica, desde logo não somente em sua versão primitiva, mas também em suas formas contemporâneas”¹².

Não se pode olvidar que esta característica destacada da tópica guarda semelhança com a centralidade que a tópica ocupa no próprio Órganon aristotélico, não obstante ser apenas um dos seis livros que compõe aquele, como já adverte o estudo introdutório sobre os Tópicos na obra de

¹⁰ ARISTOTLE. *Rhetoric*. In: **Works** (Translated under the editor ship of W. D. Ross): “Rhetoric the counterpart of Dialectic” (p. 3132). Na edição portuguesa publicada pela Casa da Moeda, em 1998, temos: “a retórica e a outra face da dialética” (p. 89, Livro I, 1, 1354). Outros usam a opção ‘contraponto’ e há quem fale ‘correlativo’, como se pode ler na nota 2, p. 89, da edição portuguesa. Sobre essas possibilidades interpretativas e o contraponto ou antístrofo (do grego: ἀντίστροφος) entre dialética e retórica, remetemos o leitor para: FEITOSA, Enoque. *Forma Jurídica e Método Dialético: a crítica marxista ao Direito*. In: FEITOSA, Enoque; FREITAS, Lorena. **Marxismo, realismo e direitos humanos**. João Pessoa: EDUFPB, 2013, p. 118-119. Lá ele se referencia, entre outros, em: ARISTOTÉLES. **Retórica**. Lisboa: Casa da Moeda, 1998, p. 43 (Livro I, 1, 1354”), merece nota que nessa edição, a opção do tradutor foi usar a expressão “retórica é a outra face da dialética”, embora em nota de rodapé o próprio tradutor reconheça que o termo grego ἀντίστροφος (*antístrofos*) seja traduzido geralmente como “correlativo”. Na versão inglesa (ARISTOTÉLES. **Rethoric**. New York: Dover, 2004, p. 3), optou-se por “*counterpart*”, que pode ter “*correlative*” como um dos sinônimos (COUNTERPART. **Compact Dictionary & Thesaurus**. New York: Harper Collins, 2008, p. 128). Sobre este debate filológico na tradução, cf. FEITOSA, Enoque. *Forma Jurídica e Método Dialético: a crítica marxista ao Direito*. In: **Marxismo, realismo e direitos humanos**. João Pessoa: EDUFPB, 2013, p. 118-119.

¹¹ No sentido grego do termo, isto é, dialética enquanto *disputationis*. Cf. CUNHA, Paulo Ferreira. *Dialética, tópica e retórica jurídicas*. In: **Mirandum**, nº 14, ano VII, 2003, p. 17-31. Disponível em <<http://www.hottopos.com/mirand14/pfc.htm>>. Acesso em abr. 2020.

¹² VIEHWEG, Theodor. *Acerca de La tópica en el ámbito jurídico*. In: **Tópica y filosofía del derecho**. p. 196

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

Aristóteles e relaciona os tópicos com cada um dos cinco livros (categorias, da interpretação, os dois analíticos e as refutações sofísticas)¹³.

De outra parte, e quem acentua é o próprio Viehweg, não pode ser ignorado que em nosso âmbito cultural, a filosofia tem uma tradição predominantemente anti-retórica. Nossa filosofia clássica surgiu principalmente enquanto negação da retórica e as questões que interessavam àquela quedaram, em geral, à margem de qualquer consideração filosófica¹⁴.

Por fim, não há que se abstrair o caráter problemático da inclusão da tópica na medida em que, para Aristóteles, a “dialética é o contraponto da retórica” e seria esta, no “campo demonstrativo o que a retórica o é no argumentativo”.

Ora, mediante essa visão aristotélica ela [a dialética] é procedimento racional não demonstrativo, centrado no silogismo [dialético], o qual parte de premissas prováveis, geralmente admitidas, ou seja, aquelas premissas “que se baseiam no que pensam todos, a maioria ou os mais sábios”¹⁵.

Por outro lado, ao examinar a retórica deve ter-se em conta a advertência de Vico, pela qual:

Nem facúndia e nem eloquência correspondem adequadamente ao termo grego retórica, visto que facúndia é virtude peculiar do discurso e pela qual as coisas que são ditas não vêm à luz pela reflexão e sim por suas próprias qualidades intrínsecas. Já a eloquência, ainda que seja uma virtude do falar, não traz em si e por si só toda a força do discurso.¹⁶

Como e em que medida essas questões levantadas na presente seção podem lançar luz sobre a perspectiva tópica recuperada por Viehweg (notadamente em seu estudo sobre uma abordagem tópica da ciência do direito¹⁷) e de seu objeto é o que pretendemos tratar nessa altura do presente ensaio.

O livro de Viehweg, não é demais notar, é considerado uma das fontes do que se pode chamar ‘renascimento da tradição retórica no direito’ e constituindo-se numa ‘contribuição metodológica fundamental não apenas para o direito mas para as ciências humanas em geral’¹⁸ e

¹³ ARISTÓTELES. **Tópicos**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, p. 15.

¹⁴ VIEHWEG, T. Apuntes sobre una teoría retórica de la argumentación jurídica. In: **Tópica y filosofía del derecho**. p. 163-164.

¹⁵ Sobre as modulações e distinções entre retórica, oratória, persuasão e eloquência: PEREIRA, Belmiro. Fernandes. **Retórica e eloquência em Portugal na época do renascimento**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, p. 42.

¹⁶ VICO, Giambattista. **Elementos de retórica**. El sistema de los estudios de nuestro tiempo y Principios de oratória. Madrid: Trotta, 2005, p. 111.

¹⁷ Cole Durham Jr., num estudo introdutório para a tradução inglesa de Viehweg, chama atenção para que o termo latino ‘*jurisprudencia*’ é apropriado em diferentes culturas jurídicas: na Alemanha – como na maior parte dos sistemas jurídicos o termo jurisprudência tem conotação de ‘caso jurídico’ e prática jurídica, algo que se deixou para trás na tradição inglesa. Jurisprudência, na cultura jurídica inglesa, é sinónimo de filosofia jurídica, aí incluso as formas dedutivas da filosofia pós-cartesiana. Ver: DURHAM JR., W. Cole. Translator’s foreword. In: VIEHWEG, Theodor. **Topics and Law: a contribution to basic research in law**. Berlin: Lang, 1993, p. xviii.

¹⁸ Idem, p. xi.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

não apenas como o senso comum (praticista) do direito enxerga como devaneio. E mesmo um crítico duro naquele terreno que considera as insuficiências da tópica vieweguina para explicar a forma jurídica – referimo-nos ao Canaris – em seu §7º de *Pensamento sistemático e conceito de sistema na Ciência do direito*, reconhece que, não obstante todas lacunas, obscuridades, insuficiências e críticas, o referencial tópico como usado por Viehweg:

Tem uma significativa função a cumprir dentro da ciência do direito [jurisprudência] sempre que faltem valorações jurídico-positivas suficientemente concretizadas, pois nesses casos não só as possibilidades do pensamento jurídico se deparam com limites inultrapassáveis como também se verificam, em regra, as características da tópica: as normas só podem ser aqui preenchidas, em termos de conteúdo, através do juiz, de tal modo que este deva atuar como legislador.¹⁹

Aliás, bom recordar que já David Hume chamara atenção para o fato de que “mesmo no que diz respeito aos devaneios, descobriremos, mesmo quando nele pensamos, que a imaginação não corre inteiramente à solta, e que, mesmo nela, as diferentes ideias se sucedem de uma forma um tanto regular”²⁰.

A tópica tem como característica saliente de seu *modus operandi* o colecionar pontos de vista e os abarcar em catálogos²¹, os quais não estão dominados por nenhum nexos dedutivo, pelo que podem ser ampliados e completados sem maior dificuldade²² e isto na medida em que são proposições aceitas por todos, pela maioria e/ou pelos mais sábios, parecendo verdadeiras, portanto, para aqueles às quais são dirigidas²³.

Embora se expresse em partes da obra um caráter metódico, para Viehweg, embora a tópica tenha grandes serviços prestados ao saber e a práxis jurídica, é próprio dela fazer com que a jurisprudência (entendida como saber jurídico) não possa converter-se num método. E ele completa: só pode-se denominar método a um procedimento, do ponto de vista lógico, que seja estritamente controlável e que estabeleça, por consequência, um unívoco texto argumentativo, ou seja, um sistema dedutivo²⁴.

Ora, nessas questões, como em tantas outras da filosofia prática, talvez seja pertinente lembrar o *topos* de ponderação ‘nem tanto ao mar, nem tanto à terra’: nem método só existe se for estritamente dedutivo e nem a atitude de anarquismo metodológico herdada de Feyerabend em *Contra o método*, pois como lembra Feitosa, negar qualquer método já é, em si, um método, visto que “a importância de um método, ainda que apropriado a cada campo de saber, tem uma dimensão tal que mesmo os que atuam em nome de combater sua necessidade constroem todo um debate

¹⁹ CANARIS, Claus Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 269-270.

²⁰ HUME, David. **Enquiry Concerning Human Understanding**. London (UK): Jonathan Bennett, 2017, p. 10

²¹ O procedimento que tem por objeto a identificação de premissas (pontos de vista diretivos ou tópicos) para a formação de um catálogo é denominado tópica de primeiro grau. O emprego de tal repertório de *topoi* no enfrentamento da questão problemática é designado de tópica de segundo grau. Cf. VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**. Porto Alegre: SAFE, 2008, p. 37.

²² VIEHWEG, Theodor. **Topics and Law: a contribution to basic research in law**. Berlin: Lang, 1993, p. 55.

²³ ARISTÓTELES. **Órganon**. Tópica, livro I, I, 5, 3. Bauru: EDIPRO, 2005.

²⁴ VIEHWEG, Theodor. **Topics and Law: a contribution to basic research in law**. Berlin: Lang, 1993, p. 65.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

em torno de sua negação, o que, essencialmente, acaba por constituir um método que nega a necessidade metódica ou que institui um anarquismo metodológico – o que não deixa de ser, em qualquer das hipóteses, um método²⁵.

Valendo-se de Quentin Skinner, Feitosa em sua tese doutoral²⁶, anota que Hobbes já chamava atenção – em 1651! – que nas então chamadas ‘ciências morais’ (o direito nelas se incluía) o método demonstrativo necessitava ser suplementado pela força motriz da eloquência. Esse raciocínio hobbesiano, mencionado por Feitosa – a partir de Skinner – tem muita pertinência com o que poderíamos chamar de ‘as razões de Viehweg’ – já que ‘cada um de nós teríamos um Viehweg para chamar de nosso’²⁷.

Viehweg, no final do §7, em seu item V, da *Tópica e Jurisprudência*, alerta seu leitor de forma muito correta e precisa para o fato de que, contrariamente a uma pretensa ciência do direito axiomatizada, a abordagem dele “não trata de transformar a técnica jurídica em sua essência, na qual [...] sua pretensão é de ser uma concisa teoria da prática entendida em seu sentido mais amplo possível”.²⁸ Todavia, prática em seu sentido mais amplo, inclui necessariamente a *praxis*, ou seja, prática refletida e não meramente reiterativa.

Com isso temos vinculada toda jurisprudência, esta entendida não como um saber qualquer, mas sim e especificamente como um saber pragmático, visto que se pretende prudencial sobre a forma jurídica e em rigoroso atendimento aos pressupostos que Viehweg estabelece no capítulo sobre ‘Tópica e Civilística’ quais sejam²⁹:

- (1) A estrutura da jurisprudência [enquanto saber do e sobre o direito] só pode ser determinada com base nos problemas;
- (2) Suas partes integrantes só podem ser compreendidas com os problemas e a partir deles;
- (3) Os componentes dessa jurisprudência, seus conceitos e proposições só podem ser usados em intrínseca implicação com esses problemas.

E não é apenas um saber pragmático no sentido de uma prática cega, irrefletida e reiterativa. Mas sim um conhecimento voltado para a prática, algo percebido no fato de haver conexões evidentes, por exemplo, entre categorias exploradas por Peirce, pioneiro do pragmatismo, e por Vico. É o caso, por exemplo, das correlações entre abdução, entendida como redução [*apagoge*], na forma em que Aristóteles a apresenta no *Organon*, e engenho [*industriam*], a qual é concebida em Vico enquanto termo médio entre imaginação (ou criação) e razão³⁰ e que, contemporaneamente

²⁵ FEITOSA, Enoque. Forma Jurídica e Método Dialético: a Crítica Marxista ao Direito. In: **Prim@facie**, vol. 13, n° 24, 2014, p. 27-28.

²⁶ FEITOSA, Enoque. Forma Jurídica e Método Dialético: a crítica marxista ao Direito. In: **Marxismo, realismo e direitos humanos**. João Pessoa: EDUEPB, 2013, p. 51. Ver também: FEITOSA, Enoque. A argumentação jurídica nos casos difíceis. In: **Revista da ESMATRA**. Recife: ESMATRA7, 2008.

²⁷ Lembramos a brincadeira citada por Enoque Feitosa no debate com Cláudia Roesler durante o seminário “Retórica, argumentação e juridicidade: Tópica e Jurisprudência, 65 anos depois” na UnB do GPRAJ em 2018 sobre o pensamento de Viehweg.

²⁸ VIEHWEG, Theodor. **Topics and Law**: a contribution to basic research in law. Berlin: Lang, 1993, p. 93-94.

²⁹ VIEHWEG, Theodor. **Topics and Law**: a contribution to basic research in law. Berlin: Lang, 1993, §8, I, 1, 2, 3, p. 85.

³⁰ Sobre a *apagoge* aristotélica como referência para a abdução peirceana, cf. FREITAS, Lorena. **O realismo jurídico como pragmatismo**: Acerca da tese realista de que direito é o que os juízes dizem que é direito. João Pessoa: EDUEPB, 2015, (especialmente a primeira seção do segundo capítulo: “a abdução peirceana como expressão da *apagoge* aristotélica: um novo nome para velhas ideias”), pp. 57-61. Um brevíssimo apanhado do debate sobre as repercussões das ideias de Vico em Peirce pode ser encontrado em: VISOKOLSKIS, S.; CARRION, G. **Peirce and**

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

se expressaria na tensão entre descoberta e justificação – algo decisiva, como menciona Feitosa, entre chegar a uma decisão e justificá-la³¹. E, por isso, não é de notar que, para a maioria dos estudos, omérito da tópica jurídica reside na apresentação de possibilidade de ir buscar a discussão histórica dos problemas na atuação prático-social responsável dos juristas³².

Por fim, Viehweg formula ainda um ‘apêndice’ a respeito dos desdobramentos e implicações de todo esse desenvolvimento que ele aponta para a tópica, que pode ser vista como a construção teórico-prática da sua *Tópica e Jurisprudência* ou o debate *da ars inveniendi* no que concerne a uma argumentação desenvolvida retoricamente.

A relevância de Viehweg, sobremaneira destacada pelas possibilidades de desdobramentos posteriores que seu último parágrafo traz, ratifica seu peso na linha evolutiva dos estudos retóricos.³³ Ainda que não seja usual explorar Viehweg do ponto de vista metodológico como um referência para o pensar da pesquisa, pela acuidade como trabalha a tópica como técnica do pensamento orientada para o problema, ousamos buscar a inspiração e foco viehwegianos para adentrar em meandros epistemológicos.

3. QUAL O LUGAR DO ‘PROBLEMA’ NA PESQUISA CIENTÍFICA E COMO O PENSAR PROBLEMÁTICO APROVEITA PARA A METODOLOGIA DA PESQUISA?

Aparentemente o ensaio pode parecer aqui escapar do foco na tópica de Viehweg ao entrarmos numa seara epistemológica para trazer o meio de concreção da pesquisa, ou seja, o debate sobre metodologia. Ocorre, porém, que a dúvida que anima este ensaio está nesta aproximação e aplicabilidade enquanto operação intelectual do sujeito diante do edifício de sua pesquisa tal qual promove Viehweg ao examinar o modo de pensar problemático. Assim, por que não explorar a pertinência da referência viehwegiana (ao identificar a estrutura tópica da jurisprudência como decorrência de um pensar problematizante) para a construção do processo de conhecimento, cuja natureza é também de um pensamento problemático.

Se o pensar cientificamente é um processo de conhecimento pelo que um caminho da reflexão é erigido para responder problemas, dúvidas, estímulos que um dado objeto cognoscível provoca no sujeito cognoscente, independente da percepção do ponto de partida na dúvida ou na crença³⁴, o problema de pesquisa é a figura ímpar da produção de conhecimento científico.

Vico: about fertility of ingenium in science. Universidad de Cartagena: FCH, Programa de Filosofía, 2013. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/>

³¹ FEITOSA, Enoque. A argumentação jurídica nos casos difíceis. In: **Revista da ESMATRA**. Recife: ESMATRA7, 2008, p. 17-47.

³² WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. Lisboa: Calouste, 2004, p. 690

³³ “[...] se observa una evolución lineal de la retórica hasta nuestros días, donde, a partir de Theodor Viehweg y Perelman ha recibido un nuevo impulso como se ha mencionado yes materia de continuo examen en las nuevas teorías de la argumen-tación que hoy están en construcción”. DÁVILA, Gerardo Dehesa. **Introducción a la retórica y la argumentación**: elementos de retórica y argumentación para perfeccionar y optimizar el ejercicio de la funciónjurisdiccional. 6. ed. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2010, p. 56.

³⁴ PEIRCE, Charles Sanders. **The fixation of belief**. In: Popular Science Monthly, november 1877, 12, p. 1-15. Disponível em <www.unav.es/~peg>. Ainda que se leve em conta o debate que Peirce provoca com a crítica ao *cogito* cartesiano, não interessa adentrar esta discussão por fugir do fio condutor deste ensaio, todavia, remete-se o leitor para a máxima peirceana que sintetiza a objeção à tese da tábula rasa e da dúvida hiperbólica cartesianas, ao defender que

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

Isso por que – como assinala Hartmann, falando sobre Hegel, “um sistema é tão somente a concepção intelectual, hipótese e busca – por mais imponente que possa ser enquanto construção. Assim, o que se intui através do problema específico foi conquistado ao objeto e é fruto do mergulho nesse objeto”. E prossegue: “sucede com Hegel o que sucedeu com Kant: o sentido e o alcance do intuído não se esgota na estreiteza do sistema que é moldado por um princípio fixo: o intuído faz estalar o sistema”³⁵.

É o problema, especialmente a formulação do problema na forma de pergunta, que permite exercitar a delimitação do objeto e percepção do fio condutor. Porém mais do que isto, falamos de centralidade do problema porque figurativamente é como um centro gravitacional em torno do qual transladam as demais partes de formalização de uma pesquisa, expressos no projeto. Da mesma forma, se pensarmos no trabalho posterior à etapa de projeto, a introdução é uma retrospectiva daquele projeto conquanto não seja mais promessa, mas expressão inicial de apresentação do já pesquisado. Permanece, todavia, o cariz do problema como âmagô da introdução, que cumpre seus fins metodológicos se sua redação versa sobre as questões básicas da pesquisa: o “o quê”, o “para quê”, o “como” e o “porquê”, promovendo assim o problema como fio condutor que percorrerá todo o trabalho³⁶.

A elaboração do projeto de pesquisa, pré-requisito formal em sede de estudos pós-graduados, é uma composição de partes em torno de um problema. Sinteticamente, tem-se: o objeto, os objetivos, a fundamentação teórica, a justificativa, metodologia e cronograma. Estas etapas se condensam como expressão das seguintes questões básicas, supra citadas, da pesquisa: O que? Para que? Como? Por que?

Assim, temos ao olhar (i) o título de uma pesquisa, que é um tópico frasal enquanto síntese alusiva ao problema; (ii) o objeto (apresentado com seus recortes na introdução ou como ponto vestibular do projeto) que é a resposta a basilar questão: “**o que é a pesquisa?**”, dele faz parte materialmente a identificação do problema e sua hipótese (ainda que formalmente se costume separar o ‘problema de pesquisa’ como tópico distinto do ‘objeto’); (iii) os objetivos, quais sejam, um objetivo geral, no singular, e alguns objetivos específicos, no plural, sendo eles a chave do que se quer ou do caminho para se desenvolver o problema, em outras palavras, os objetivos são o “**para quê da pesquisa?**”; (iv) Metodologia que é o “**como vai fazer a pesquisa?**”; e a (v) justificativa como exposição do motivo ou “**o porquê da pesquisa**”.

Logo, quando redigimos sobre o objeto de uma pesquisa, estamos a tratar do problema numa forma explicativa. Nesta mesma razão ao apresentarmos os objetivos, o objetivo geral expressa o problema como o alvo que se pretende alcançar numa redação em tópico frasal curto e objetivo com verbo indicativo de investigação e com mesmo formato os objetivos específicos se integram ao objetivo geral numa relação de condicionante necessidade e suficiência³⁷, assim,

parte-se de certezas, ainda que provisórias, para a partir delas se projetarem as dúvidas. Diz Peirce: “A person may, it is true, in the course of his studies, find reason to doubt what he began by believing; but in that case he doubts because he has a positive reason for it, and not on account of the Cartesian maxim. Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts”. PEIRCE, Charles Sanders. **Some Consequences of Four Incapacities**. *Journal of Speculative Philosophy* (1868) 2, 140-157. Disponível em <<http://www.peirce.org/writings/p27.html>>. Acesso em 26 abr. 2020.

³⁵ HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 311.

³⁶ Uma dica costumeira é quando se recomenda ao orientando, diante de um capítulo ou subparte de seu trabalho, confrontar aquele trecho redigido com a pergunta de partida, ou seja, visualizar se o trecho se soma na resposta que se constrói para o problema com a fundamentação que todo desenvolvimento da parte textual encerra.

³⁷ Para que percebamos a relação entre objetivos específicos e o objetivo geral, considere para fins didático-ilustrativo que o objetivo geral é ‘sair da sala de aula’, com este fim há objetivos que intermediam e todos eles (nem mais nem

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

pormenorizam alvos específicos que ao serem contemplados resultam na finalidade do objetivo geral cumprida por decorrência imediata.

A metodologia, como expressão dos métodos e técnicas que serão alocados, remete ao caminho do raciocínio para tentar empreender a resposta do problema de pesquisa, bem como o cronograma, mesmo sendo uma tabela que cruza tempo e ações, estes são a promessa de materialização da viabilidade e exequibilidade do que o problema suscita como pesquisa.

Quanto à fundamentação teórica, esta é expressão do quadro teórico-referencial que faz prova do estado de arte da discussão que o problema reflete e do qual o problema exsurge. Ainda com vinculação direta com o problema, a justificativa quer falar da sua importância.

Por fim, a problematização, ora requerida em editais de seleção de projetos, ora ignorada, encontra variedade de usos e sentidos. Adotamos, como lecionamos, a compreensão da problematização ou problemática como um conjunto de reflexões, até expresso em questões, como um pano de fundo que mostram os aspectos problemáticos do próprio problema, como identificar contexto ou variáveis, mas com o fito lógico de serem tais reflexões um antecedente de cujo consequente é a formulação da questão central ou problema de pesquisa.

4. ATÉ QUE PONTO A “ALUSÃO DE VICO” NÃO É TAMBÉM UMA ALUSÃO A CIPRIANO SUÁREZ³⁸?

Viehweg é explícito em apontar a referência de sua construção da tópica aos ensinamentos de Giambattista Vico, o que de logo se vê pela menção no título do parágrafo em Tópica e jurisprudência e no mesmo sentido o destaque deste na tradição humanística e nos estudos retóricos é cediço³⁹.

menos) devem ser necessários e suficientes para tal desiderato principal, assim seriam objetivos específicos no exemplo, o ‘levantar-se da carteira’, ‘caminhar até a porta’, ‘empenhar força contra a fechadura’. Observe que se não citarmos “o caminhar até a porta”, não é suficiente se levantar e abrir a maçaneta, falta vencer o espaço entre um ato e outro, tal qual não é necessário apagar a luz da sala (ainda que seja uma ação recomendada ou mesmo um hábito), mas o apagar ou não da luz nem ajuda nem prejudica o fim comum de sair da sala. Assim, quando atingimos os objetivos específicos, estamos atingindo nosso objetivo geral.

³⁸ Ao longo da investigação sobre relações de Vico com Suárez há menção a dois SUÁREZ. Um, Francisco Suárez (1548-1617), jesuíta, filósofo e jurista espanhol, é considerado um dos maiores escolásticos (marco inicial da segunda escolástica) após Tomás de Aquino. Algumas obras são: *Quaestiones de iustitia et iure* (1585), *De homicidio in defensionem propriae personae* (1592), *Disputationes metaphysicae* (1597), *De Legibus tractatus* (1601-1603), *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* (1612). Suas conexões com a obra de Vico são mencionadas neste artigo, através do estudo citado de Pablo Badillo O’Farrell. Já o outro SUÁREZ se trata de Cipriano Suárez (1524-1593), jesuíta, humanista e retórico espanhol. Seu tratado de retórica de 1560 em latim *De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti*, sabe-se de 165 reedições entre 1562 e 1765, um *best seller* que fora incluído no *ratio studiorum*, plano de estudos dos jesuítas de 1586, como o diz Fernando Romo Feito, no estudo introdutório aos *Elementos de Retórica* de Vico, no que examina a influência de C. Suárez no pensamento viquiano. FEITO, Fernando Romo. Giambattista Vico: Elementos de Retórica. In VICO, Giambattista. **Elementos de Retórica**: El sistema de los estudios de nuestro tiempo y principios de oratoria. Madrid: Trotta, 2005, p. 26. Para evitar equívocos quanto à referência a um ou outro Suárez, utilizar-se-á o nome com o exato prenome.

³⁹ “[...]la tradición humanista de la que Giambattista Vico es epígono y más alto exponente”. Cf. MARÍN-CASANOVA, José A. La pragmática productividad conceptual de la metáfora. In: **Lo Sguardo**: Rivista di filosofia. N. 17, 2015.I - Tropi del pensiero: retorica e filosofia. p. 209. Disponível em

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

Logo na abertura do seu ‘Rumo à estação Finlândia’ (1940⁴⁰), Edmund Wilson faz uma alusão a Vico: fora este um estudante pobre, nascido em Nápoles, então a região mais atrasada da Itália e numa época em que a renascença italiana, obstruída pela inquisição, estava completamente esgotada. Wilson prossegue lembrando que “devido à origem humilde e à reputação de excêntrico, Vico não conseguiu fazer carreira acadêmica, mas levou adiante suas ideias”.

Vico publicou em 1725 seus *Princípios de uma ciência nova* e, como leitor atento de Francis Bacon, concluiu que seria possível aplicar ao estudo da história e das instituições métodos semelhantes àqueles que Bacon propusera para a natureza. Vico também lera Grotius, cujo objetivo era construir um sistema de direito que abarcasse todos os sistemas morais e fosse universalmente aceitável. Prossegue Wilson lembrando que “é comovente encontrar na *Ciência nova* de Vico, uma inteligência sociológica e antropológica modernas, despertando em meio à poeira de um saber jurídico provinciano (do final do século XVII) e que se expressava por meio de tratados semi-escolásticos”.⁴¹

Vico, com a força de sua formação retórica e através de “seu gênio imaginativo, de extraordinário poder e alcance apreendera pela primeira vez o caráter orgânico da sociedade humana e, através da compreensão histórica, a importância de reintegrar, através dessa mesma história, os fatores que compõem a sociabilidade humana”. Para Wilson, embora não estivesse em Vico, já estava em germe, no pensamento de seu mestre, Bacon, a ideia do progresso humano. Ou seja, Vico afirmara, quase dois séculos antes da primeira grande revolução do século XX e quase setenta anos antes da revolução francesa, que ‘o mundo social era certamente obra humana’⁴².

E é por isso que, como as relações humanas não são causais, a atividade discursiva e persuasiva nela cumpre papel relevante. Assim, ainda que Wilson não conclua isso expressamente, podemos atribuir ao grande século XVIII a recuperação da retórica? Até que ponto podemos afirmar que Viehweg, ao recuperar (dois séculos depois) a tradição tópica e fazendo isso com uma alusão a Vico não estava a fazer também uma alusão a Cipriano Suárez? Entendemos que sim, que da mesma forma que Viehweg faz alusão a Vico, Vico faz alusão a Suárez.

Viehweg inicia sua *Topik und Jurisprudenz* (1953) afirmando que seu trabalho segue a indicação de Vico quando este afirma que a estrutura espiritual que predominou na antiguidade e da qual é proveniente a ciência do direito [*Jurisprudenz*] está em consonância com a Tópica, a qual Viehweg entende como ‘técnica de pensar por problemas desenvolvidos a partir da retórica’ e se distingue claramente de uma estrutura dedutiva e sistemática⁴³.

Chama atenção nesta obra de Viehweg seu parágrafo primeiro ‘*Alusão de Vico*’, no qual é situada historicamente a obra escrita por Vico, em 1708, *De nostri temporis studiorum ratione*. E desperta tal atenção porque, logo de saída Viehweg afirma que “faz supor que se trata de uma espécie de guia de estudos do tipo usado na ordem jesuítica ‘Companhia de Jesus’ e na qual tenta

<http://www.losguardo.net/public/archivio/num17/articoli/2015_17-Tropi-del-pensiero-Retorica-e-filosofia.pdf>. Acesso em abr. 2020.

⁴⁰ Para efeitos deste artigo recorre-se à tradução brasileira de *To the Finland Station*. Cf. WILSON, Edmund. **Rumo à estação Finlândia**: escritores e atores da história. São Paulo: Companhia de letras, 1986.

⁴¹ WILSON, Edmund. **Rumo à estação Finlândia**: escritores e atores da história. São Paulo: Companhia de letras, 1986, p. 9-14.

⁴² WILSON, Edmund. **Rumo à estação Finlândia**: escritores e atores da história. São Paulo: Companhia de letras, 1986, p. 437.

⁴³ VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**: uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Porto Alegre: SAFE, 2008, p. 15-16.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

uma conciliação entre o que chama de antigo e moderno modo de estudar⁴⁴. Aqui, ao antigo, ele chama de retórico (ou tópico) e patrimônio da antiguidade - vindo de Aristóteles e transmitido por Cícero. Já ao moderno ele chama de crítico ou cartesiano e legado às gerações posteriores pela obra de Descartes.

E conclui Viehweg reconhecendo que, sob esse manto de esforços já se torna visível em muitos lugares da supramencionada obra uma outra que Vico publicaria dezessete anos depois, '*ciência nova*'.⁴⁵ O resgate das obras de Vico serve para perceber a evolução de suas discussões, não obstante o recorte de Viehweg⁴⁶ quanto ao que traz de Vico acaba por justificar também, por não ter aprofundado a percepção de Vico, não ter recorrido às fontes deste, em especial Suárez.

Vico caracteriza o método moderno (ou crítico) como tendo um ponto de partida que não se pode deixar de levar em conta – um *primum verum*, que não pode ser posto em dúvida. Já no método antigo – ou retórico ou tópico – o ponto de partida é estabelecido pela experiência e pelo senso comum, procedendo por criação e por verossimilhanças⁴⁷.

Assim, a questão que se põe aqui é: Por que Viehweg, ao pensar esse conjunto de problemas, optou (ou não lhe chamou atenção!) as alusões de Vico a Cipriano Suárez?

Por outro lado, mais uma das influências do pensamento e contrapontos na obra de Vico se dá com outro Suárez, no caso o Francisco. Ao fazer um paralelo sobre contrapontos com Vico, outro comentador observa que diferenças se manifestam ao, por exemplo, se analisar o conceito de 'direito natural e das gentes' em Francisco Suárez. Esse conceito, em Vico, é reelaborado como 'direito natural das gentes'.

A concepção do primeiro se sustenta na afirmação pela qual a imutabilidade plena deste é compatível com o direito das gentes (nele compreendidos os costumes dos diversos povos). Já a ideia de Vico sobre o direito natural das gentes é aberta e receptiva à história e à cultura, o que supõe (e pressupõe) uma visão claramente humanista e pluralista da ordem jurídica frente ao abstracionismo racionalista ilustrado⁴⁸.

Tal comentador, Badillo O'Farrell, a certa altura de seu estudo, chama atenção para que se deva destacar um fato importante que serve para explicar muitas das circunstâncias nas quais se podem encontrar o fundamento básico do pensamento de Vico:

⁴⁴ VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**: uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Porto Alegre: SAFE, 2008, p. 19-20; VICO, Giambattista. **Elementos de retórica**: El sistema de los estudios de nuestro tempo y principios de oratoria. Madrid: Trotta, 2005, p. 49-52.

⁴⁵ VICO, Giambattista. **The new science**. Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca - New York: Cornell University Press, 1948. Usamos também a versão espanhola da mesma obra: VICO, Giambattista. **Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaliza comun de las naciones**. México: Fondo de Cultura Economica & Colegio de Mexico, 1941, notadamente os caps. IV, V e XII do livro primeiro, bem como os capítulos XXXVII e LVI da segunda parte.

⁴⁶ Viehweg diz "Não nos é possível, aqui, seguir os múltiplos aspectos dessa interessante *dissertatio*, senão extrair dela as suas ideias principais." In: **Tópica e jurisprudência**: uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Porto Alegre: SAFE, 2008, p. 18.

⁴⁷ Verossimilhança, em Kant, é definida enquanto "uma verdade conquanto conhecida através de fundamentos insuficientes". Ver: KANT, I. **Crítica da razão pura** (tradução: Valério Roden). São Paulo: Abril, 1999, p. 229. Do ponto de vista do direito esse tema é tratado em: FEITOSA, Enoque. **O discurso jurídico como justificação**: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação. Recife: EDUFPE, 2008, pp. 76, 100, 134, 144, 158, 162, 195-6.

⁴⁸ BADILLO O'FARRELL, Pablo. Revisita a Suárez y Vico. **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**, nº 51, pp. 67-77, 2017.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

Refiro-me ao fato de que se para muitos estudiosos o *Jus Romanum* constitui uma superestrutura que deriva de um povo e de sua história, há outros [estudiosos] que entendem que uma análise detalhada do pensamento de Vico e de suas obras inverte de certa maneira tal perspectiva. Para estes autores, em Vico o direito é o elemento determinante que se encontra na base sobre a qual se forja e decorre a história de Roma. Esta concepção se pode confirmar pelo fato de que as duas obras maiores de Vico, ‘O direito universal’ e a ‘Ciência nova’, muito próximas no tempo e conexas entre elas, ao ponto de que alguns têm considerado que boa parte do conteúdo da segunda já estava, de certa forma, traçado na primeira. Digo então que estas duas obras podem ser estimadas como uma espécie de grande tratado de filosofia jurídica.⁴⁹

Essa influência, ao nosso ponto de vista, pode ser demonstrada pelo simples coligar das considerações de Vico em *Studiorum de nostri tempi*, sobre a estrutura de seu manual de retórica e aquele elaborado por Cipriano Suárez e no qual Vico repete no essencial a estrutura proposta por Francisco Suárez (perceba que neste tocante estamos efetivamente trazendo a influência do Francisco e não do Cipriano em Vico!).

No que concerne à absorção por Vico de Cipriano Suárez, relativa à abordagem da retórica, remetemos aos quadros comparativos dos sumários, mencionados por Feito⁵⁰ em que vemos a identidade temática, pelo que não há como não supor a referência cardial do debate retórico de Vico em relação a Suárez. Tal percepção, por conseguinte, coloca Suárez como referência para Viehweg, mesmo que indireta – pois que ao Viehweg se referenciar em Vico não se pode ignorar a relevância de Suárez – isto mesmo sem constar citação a Suárez ou sua relação com Vico na *Tópica e Jurisprudência*.

O quadro abaixo compara os sumários das duas obras e conforme Feito: “la coincidência com Suárez es la más clara”⁵¹:

SUARÉZ	VICO
1. Qué es la retórica, cuál su función y su fin	1. El nombre de retórica
	2. De la naturaleza de la retórica
2. De la utilidad y dignidad de la Retórica	3. De las partes del oficio de orador
3-6. De la materia de la retórica	4. De la materia de la retórica
7. De las partes de la retórica	
8-10. Com qué cosas se consigue la elocuencia...	5-10. De las ayudas de la elocuencia

Eis que pela simples comparação da proposta das obras de Vico e Suárez (o Cipriano), já se ratifica que a alusão de Viehweg a Vico não deixa de ser também uma alusão a Suárez.

⁴⁹ Idem, p. 77.

⁵⁰ FEITO, Fernando Romo. Giambattista Vico: Elementos de Retórica. In VICO, Giambattista. **Elementos de Retórica**: El sistema de los estudios de nuestro tiempo y principios de oratoria. Madrid: Trotta, 2005, p. 26, 30, 33, 34.

⁵¹ Idem, p. 26-27.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

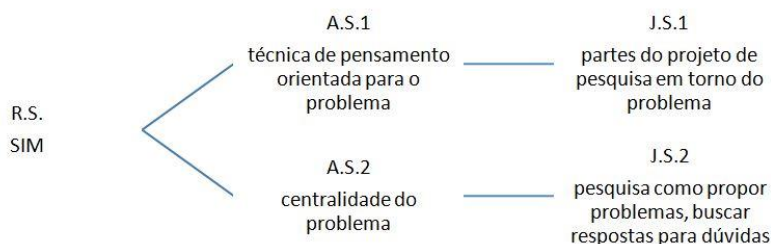
5. NOTAS FINAIS

Retomemos à questão de partida “a tópica de Viehweg serve como orientação metodológica para pesquisa?”, noutras palavras como se expressa no título “Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema: um ensaio metodológico”.

A hipótese de que partimos era afirmativa e, ainda que não tenhamos investigado mais percuciente e demoradamente como seria necessário para se formular uma conclusão, estas notas finais têm o caráter de reexposição⁵², e isto já é, quiçá, um tanto demais para um ensaio.

Recorremos logicamente ao princípio *tertium non datur* (terceiro excluído) para alimentar de partida apenas com resposta afirmativa e negativa. Ainda que nossa hipótese seja no sentido desta ponte entre as discussões epistêmico-metodológicas e o debate sobre tópica e jurisprudência em Viehweg, O argumento pela rejeição da hipótese poderia ser que não caberia ampliar o espectro, indo além da sua pretensão científico-jurídica, para pensar em si e só na anterior seara do pensamento científico; que há uma natureza descritiva no trabalho do autor, a exemplo dele não especificar o sentido, propor definição conotativa, do termo jurisprudência, conforme diz Roesler, ao assim utilizá-lo “o autor pode estar indicando que sua preocupação voltava-se para o saber jurídico tal como ele vinha sendo e tinha sido constituído, ao invés de elaborar uma proposta normativa de como o saber jurídico deveria ser para que pudesse ser considerado científico”.⁵³

Considerando que o problema do ensaio foi posto nos seguintes termos: A tópica de Viehweg serve de orientação metodológica para a pesquisa. Numa tentativa de ilustrar o encadeamento tópico do fio condutor do ensaio:



Para a hipótese afirmativa do problema do ensaio ("R.S.": <i>resposta sim</i>):	
Argumento 1(A.S.1):	Justificativa do argumento 1 (J.S.1):
Argumento 2(A.S.2):	Justificativa do argumento 2(J.S.2):

⁵² Como na forma sonata, na música, cujas partes são: exposição, desenvolvimento e reexposição, esta última como recapitulação do tema para finalizar.

⁵³ ROESLER, Cláudia. **Theodor Viehweg e a Ciência do Direito: Tópica, discurso, racionalidade**. 2.ed. Belo Horizonte: Arraes, 2013, p. 13.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

Os argumentos⁵⁴ para a hipótese afirmativa expressas no *modus ponens* seriam:

a) se tópica é uma técnica de pensamento orientada para o problema e as partes do projeto de pesquisa se orientam em torno do problema, então sim (hipótese afirmativa para o problema do ensaio);

b) se a tópica centra-se zeteticamente no problema e a pesquisa se estrutura como um propor problemas e buscar respostas, então sim...

Isto posto, nos recortes do trabalho, percebe-se que: Cabe trazer Viehweg para além de seu propósito de pensar a cientificidade do trabalho do jurista, para pensar a cientificidade do pesquisar, ou seja, uma metodologia da pesquisa científica (nos domínios das ciências de natureza argumentativa, tais quais as ciências sociais) pela sua concepção de tópica como técnica de pensamento orientada para o problema (A.S.1) e pelo caráter fundamental que o problema encerra no pensamento tópico (A.S.2). Porquanto pesquisar implique em um pensar problemático, temos que a atividade de pesquisar se faz como um surgir e ressurgir de questionamentos (J.S.2), concepção que justifica a tese da centralidade do problema (A.S.2). E se é uma técnica com foco no problema (A.S.1), diferente não é do desenho de uma pesquisa, que desde o projeto de pesquisa é um conjunto de procedimentos com foco no problema (J.S.1).

Observamos assim que os argumentos A.S.1 e A.S.2 se vinculam a concepções no plano do pensamento viehwegiano, ao passo que as justificativas J.S.1 e J.S.2 – para que tais argumentos possam ser extraídos do problema de partida – se vinculam ao plano da metodologia da pesquisa.

O ponto “Qual o lugar do problema na pesquisa e como o pensar problemático que identifica para Viehweg a estrutura tópica da jurisprudência aproveita para a metodologia da pesquisa?”, trabalhou com duas questões intimamente ligadas ou que servem para ligar o plano da discussão de Viehweg com o plano do debate de metodologia da pesquisa. Assim, esta parte funciona como um pressuposto que sustenta as justificativas. Assim, aí está o âmago da do fio condutor ao olhar o método tópico na sua capacidade heurística de tratar a metodologia da pesquisa.

O seguinte, “Até que ponto a ‘Alusão de Vico’ não é também uma alusão a Cipriano Suaréz?”, trouxe um desdobramento enquanto consequência prática da discussão anterior, em outros termos, a investigação das referências de Viehweg a Vico, por ele intitulada como ‘Alusão de Vico’ no parágrafo primeiro do seu livro.

Por fim, parafraseando a fala aristotélica nas primeiras linhas da Retórica, quando diz que “a retórica é a outra face da dialética; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular”⁵⁵, podemos aproveitar o ensejo para assim propor a concepção da tópica, como uma arte que se ocupa de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular.

⁵⁴ Recorremos ao conceito de argumento em sentido corrente como uma alegação, ou seja, não estamos usando rigorosamente a precisão lógica, conforme Aristóteles nos Analíticos Anteriores, pois que um argumento já incluiria a justificativa e aqui estamos separando estas partes. Por isso nos referimos supra como um lugar comum (*topos*) na síntese do argumento.

⁵⁵ ARISTÓTELES. *Retórica*. (1354a1-3).

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

REFERÊNCIAS

- ARISTOTÉLES. **Retórica**. Lisboa: Casa da Moeda, 1998.
- ARISTOTÉLES. **Rethoric**. New York: Dover, 2004.
- ARISTOTÉLES. **Órganon**. Tópica, livro I, I, 5, 3. Bauru: EDIPRO, 2005.
- ARISTOTÉLES. **Tópicos**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- BADILLO O'FARRELL, Pablo. Revisita a Suárez y Vico. **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**, nº 51, pp. 67-77, 2017.
- CANARIS, Claus Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- COUNTERPART. **Compact Dictionary & Thesaurus**. New York: Harper Collins, 2008.
- CUNHA, Paulo Ferreira. Dialética, tópica e retórica jurídicas. *In*: **Mirandum**, nº 14, ano VII, 2003, p. 17-31. Disponível em <<http://www.hottopos.com/mirand14/pfc.htm>>. Acesso em abr. 2020.
- DÁVILA, Gerardo Dehesa. **Introducción a la retórica y la argumentación**: elementos de retórica y argumentación para perfeccionar y optimizar el ejercicio de la función jurisdiccional. 6. ed. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2010.
- FEITOSA, Enoque. A argumentação jurídica nos casos difíceis. *In*: **Revista da ESMATRA**. Recife: ESMATRA7, 2008.
- FEITOSA, Enoque. **O discurso jurídico como justificação**: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação. Recife: EDUFPE, 2008.
- FEITOSA, Enoque. Forma Jurídica e Método Dialético: a crítica marxista ao Direito. *In*: **Marxismo, realismo e direitos humanos**. João Pessoa: EDUFPB, 2013.
- FEITOSA, Enoque. Forma Jurídica e Método Dialético: a Crítica Marxista ao Direito. *In*: **Prim@facie**, vol. 13, nº 24, 2014.
- FEITO, Fernando Romo. Giambattista Vico: Elementos de Retórica. *In* VICO, Giambattista. **Elementos de Retórica**: El sistema de los estudios de nuestro tiempo y principios de oratoria. Madrid: Trotta, 2005.
- FREITAS, Lorena. **O realismo jurídico como pragmatismo**: Acerca da tese realista de que direito é o que os juízes dizem que é direito. João Pessoa: EDUFPB, 2015.
- HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

HUME, David. **A arte de escrever ensaios e outros ensaios**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

HUME, David. **Enquiry Concerning Human Understanding**. London (UK): Jonathan Bennett, 2017.

KANT, I. **Crítica da razão pura** (tradução: Valério Roden). São Paulo: Abril, 1999.

MARÍN-CASANOVA, José A. La pragmática productividad conceptual de la metáfora. In: **Lo Sguardo**: Rivista di filosofia. N. 17, 2015.I - Tropi del pensiero: retorica e filosofia. p. 209. Disponível em <http://www.losguardo.net/public/archivio/num17/articoli/2015_17-Tropi-del-pensiero-Retorica-e-filosofia.pdf>. Acesso em abr. 2020.

PEIRCE, Charles Sanders. **The fixation of belief**. In: Popular Science Monthly, november 1877, p. 1-15. Disponível em <www.unav.es/~pep>. Acesso em 26 abr. 2020.

PEIRCE, Charles Sanders. **Some Consequences of Four Incapacities**. *Journal of Speculative Philosophy* (1868) 2, 140-157. Disponível em <<http://www.peirce.org/writings/p27.html>>. Acesso em 26 abr. 2020.

PEREIRA, Belmiro. Fernandes. **Retórica e eloquência em Portugal na época do renascimento**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, p. 42.

ROESLER, Cláudia. **Theodor Viehweg e a Ciência do Direito**: Tópica, discurso, racionalidade. 2.ed. Belo Horizonte: Arraes, 2013.

SMITH, Adam. **Conferências Sobre Retórica e Belas-letras**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

VICO, Giambattista. **Principios de una ciência nueva en torno a la naturaliza comun de las naciones**. México: Fondo de Cultura Economica & Colegio de Mexico, 1941.

VICO, Giambattista. **The new science**. Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca - New York: Cornell University Press, 1948.

VICO, Giambattista. **Elementos de retórica**: El sistema de los estudios de nuestro tempo y principios de oratória. Madrid: Trotta, 2005.

VIEHWEG, Theodor. **Topics and Law**: a contribution to basic research in law. Berlin: Lang, 1993.

VIEHWEG, Theodor. **Tópica e jurisprudência**: uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos. Porto Alegre: SAFE, 2008.

VIEHWEG, Theodor. **Tópica y filosofía del derecho**. Barcelona: Gedisa, 2011.

VISOKOLSKIS, S.; CARRION, G. **Peirce and Vico**: about fertility of ingenium in science. Universidad de Cartagena: FCH, Programa de Filosofia, 2013. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/>

**Acerca da tópica como técnica do pensamento orientada para o problema:
um ensaio metodológico**
FREITAS, Lorena

WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. Lisboa: Calouste, 2004.

WILSON, Edmund. **Rumo à estação Finlândia**: escritores e atores da história. São Paulo: Companhia de letras, 1986.

OS PROBLEMAS JUSFILOSÓFICOS DE MORAL PRÁTICA NO USO DA BIOTECNOLOGIA EM GERONTOLOGIA: ÉTICA, SAÚDE E DIREITOS HUMANOS EM FACE DA EUTANÁSIA¹

[THE JUSPHILOSOPHICAL PROBLEMS OF PRACTICAL MORALITY IN THE USE OF BIOTECHNOLOGY IN GERONTOLOGY: ETHICS, HEALTH AND HUMAN RIGHTS IN THE FACE OF EUTHANASIA]

Robson Antão de Medeiros

robson.antao@academico.ufpb.br

<https://orcid.org/0000-0002-8088-9342>

Professor Titular em Direito. Professor dos Cursos de graduação em Direito e de Comunicação em Mídias Digitais, dos Cursos de Pós-graduação em Ciências Jurídicas e do Mestrado Profissional em Gerontologia, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5446](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5446)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

¹ Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho Ética e Cidadania, no XIX Encontro Nacional da ANPOF - Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizado entre os dias 10 e 14 de outubro de 2022, na cidade de Goiânia – Goiás.



**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

Resumo: O presente trabalho pretende enfrentar uma contradição posta diante do profissional que atua na gerontologia e ao qual se põe a reflexão, ainda que acerca dela só se possa refletir teórica e filosoficamente, trata-se do exame das implicações contidas nos debates sobre interrupção da vida. Como problema de pesquisa é moralmente justificável interromper a vida do paciente dado a natureza incurável do mal que lhe acomete? Do ponto de vista das referências teóricas note-se que esse debate percorre não apenas a teoria e filosofia do direito e do ponto de vista das consequências práticas alguns desses procedimentos foram superadas mediante autorização do paciente em consentimento livre e informado e diante de moléstias absolutamente incuráveis.

Palavras-chave: Filosofia. Ética prática. Gerontologia. Eutanásia. Biotecnologia. Direitos humanos.

Abstract: The present work intends to face a contradiction placed before the professional who works in gerontology and on which the reflection is placed, although it can only be reflected theoretically and philosophically, it is about the examination of the implications contained in the debates about the interruption of life. As a research problem, is it morally justifiable to interrupt the patient's life given the incurable nature of the illness that affects him? From the point of view of theoretical references, it should be noted that this debate covers not only the theory and philosophy of law and from the point of view of practical consequences, some of these procedures were overcome with the authorization of the patient in free and informed consent and in the face of absolutely incurable diseases.

Keywords: Philosophy. Practical ethics. Gerontology. Euthanasia. Biotechnology. Human rights.

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende enfrentar uma contradição posta diante de qualquer profissional que atua no âmbito da gerontologia e ao qual se põe a reflexão, ainda que acerca dela só se possa refletir teórica e filosoficamente, trata-se – como objeto – do exame das implicações contidas nos debates sobre interrupção da vida. É de conhecimento amplo da vedação legal no Brasil de tais práticas, dentre as quais se inclui a eutanásia ou, como debatido recentemente na imprensa sueca, do suicídio assistido.

Assim, trata-se, no presente texto, como problema de pesquisa, de saber se: é moralmente justificável interromper a vida de um paciente - sujeito a cuidados meramente paliativos - dado a natureza incurável do mal que lhe acomete? Do ponto de vista das referências teóricas, note-se que esse debate percorre não apenas a teoria e filosofia do direito, e se reflete nos debates sobre a criação de novos direitos relativamente a pacientes que tomem essas decisões por disposições ainda quando tenham saúde plena (ainda que essa manifestação de vontade livre gire em torno de um objeto não-lícito, portanto viciada ab initio).

Do ponto de vista das consequências práticas é de se atentar que, em alguns países europeus (Holanda, Suíça, por exemplo) as objeções a alguns desses procedimentos, classificados como piedosos, foram superadas mediante requisitos tais como tal possibilidade só poder ser levada a cabo por médicos e por ter sido pedida explicitamente pelo paciente em plena lucidez, ou seja, ter havido por parte desse um consentimento livre e informado e diante de moléstias absolutamente incuráveis e que cause terríveis danos físicos e emocionais ao paciente que requer tal procedimento e que tal opção do paciente seja submetida a outros profissionais que com ela concordem e de forma fundamentada.

A hipótese é que, ainda com todos esses fundamentos acima postos, tal implementação prática – e que demanda profundas alterações na legislação – requer maiores discussões no Brasil, dado suas implicações filosóficas, morais, éticas e, notadamente, de caráter constitucional. Quanto ao método, trata-se de pesquisa bibliográfica.

Nesse sentido, o avanço tecnológico atinge diversas áreas do conhecimento no intuito de desenvolver e implementar pesquisas pertinentes a vida dos seres vivos. Entende-se assim, a todo esse avanço tecnológico em prol da vida, dentro da ciência multi e transdisciplinar de conhecimentos e que devem estar a serviço de todas as pessoas, no qual denomina-se biotecnologia.

Pinheiro e Medeiros (2019, 74-75) definem biotecnologia como sendo: “conjunto de conhecimento onde se permite a utilização de agentes biológicos) organismos, células, organelas, moléculas) para obter bens ou assegurar serviços, que tem dentro de suas áreas a engenharia genética”. Por sua vez, complementam os autores: “com o início dessas pesquisas a tecnologia passou a se relacionar diretamente com questões de muita relevância para o ser humano [...]”, principalmente quando envolve questões diretamente ligadas a saúde, vida, morte, alimentos, reprodução humana assistida, entre outras pesquisas biotecnológicas.

Por outro lado, as questões relacionadas a gerontologia revelam que a população brasileiro acima de 60 (sessenta) anos de idade tem aumentado devidos, sobretudo as fatores da qualidade de vida e de saúde das pessoas.

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

De acordo com Léo Rodrigues (2022), as informações divulgadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE que: “pessoas com 60 anos ou mais representam 14,7% da população residente no Brasil em 2021. Em números absolutos, são 31,23 milhões de pessoas. Os dados são da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua)” e em consequência desses dados apresentados pelo IBGE têm-se que:

Nos últimos nove anos, o contingente de idosos residentes no Brasil aumentou 39,8%. Em 2012, quando teve início a série histórica da Pnad Contínua, moravam no país 22,34 milhões de pessoas com 60 anos ou mais, representando na época 11,3% de toda a população residente.

Portanto, entra em cena a Gerontologia que é o estudo relacionado ao envelhecimento humano nos aspectos biológicos, psicológicos, sociais, dentre outros fatores.

Nas palavras de Matheus Papaléo Netto (1996, p. 3-12), a palavra gerontologia foi introduzida por: “Elie Metchnikoff, em 1903, significa o estudo científico do processo de envelhecimento de todas as coisas vivas e dos múltiplos problemas que envolvem a pessoa idosa”. Nota-se que o termo é jovem, porém todas as discussões que envolvem o envelhecimento e as questões da longevidade são antigas quanto a civilização humana.

Percebe-se que a qualidade de vida e de saúde da população idosa no Brasil, nos últimos anos, alcançaram índices evolutivos e satisfatórios, possibilitando que as políticas públicas devam ter um papel importante, também, para todas as pessoas acima de 60 (sessenta) anos de idade.

Para a Richard G. Stefanacci (2022) elenca que a forma como a saúde afeta a qualidade de vida depende da pessoa perpassa por múltiplas dimensões, dentre as quais incluem:

- Prevenir sintomas desconfortáveis (tais como dor, falta de ar, náusea ou constipação);
- Sentir-se emocionalmente saudável;
- Ser capaz de realizar atividades normais envolvidas na vida diária (como tomar banho, vestir-se e ir ao banheiro);
- Manter relações interpessoais próximas com amigos e familiares
- Desfrutar de atividades sociais;
- Sentir-se satisfeito com os aspectos médicos e financeiros do tratamento de saúde e ter uma imagem corporal e sexualidade saudáveis (incluindo relações íntimas).

Nesse sentido, a qualidade de vida e de saúde envolvendo as pessoas idosas no Brasil revelam alguns fatores que afetam a qualidade de vida são necessariamente previstas diferente de outros que afetam a qualidade de vida e não podem ser previstos. Há, ainda, os denominados DSS – determinantes sociais de saúde que são fatores representativos, devido as

**Os problemas filosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

condições nos locais, seja onde vivem, divertem, trabalham e aprendem, afetando com isso os riscos e resultados de qualidade de vida e saúde da pessoa idosa.

Na preocupação que norteia as questões da biotecnologia e a gerontologia perpassam pelas questões e princípios da bioética.

2 PRINCÍPIOS DA BIOÉTICA

Inicialmente, as questões da bioética atravessam momentos distintos da história e suas versões. A introdução do termo “bioética”, em 1970 coube a Van Rensselaer Potter (1911-2001), através do Livro “*Bioethics: Bridge to the future*” em que garante a manutenção da vida no planeta frente às repercussões causadas pelos avanços científicos e tecnológicos, sob a perspectiva da ética global, Potter (1970). Por sua vez, Fritz Jarh (1895-1953), em 1927, apresenta a bioética como uma revisão do relacionamento ético dos homens em relação aos animais e plantas. Tidos como fundadores do termo bioética Potter e Jarh conseguem unir seus ensinamentos com vista a preocupação em torno das descobertas e aplicações das ciências médicas e uso das tecnologias.

O avanço das discussões em torno da bioética representa elementos importantes para o seu desenvolvimento prático e aprofundamento. Assim, surgem os princípios norteadores da bioética essenciais: autonomia, justiça, beneficência/maleficência.

O Princípio da Autonomia revela que todo e qualquer procedimento científico envolvendo, sobretudo seres humanos deve respeitar a autonomia do participante da e na pesquisa. Ou seja, é uma prerrogativa individual, os participantes/pacientes decidem sobre a sua vida.

O Princípio da Justiça representa um princípio constitucional, sobretudo quando menciona que a saúde é direito de todos e dever do estado. Ou seja, o princípio igualitário para todos, independentemente de situação socioeconômica, ético-racial, nacionalidade, religiosa ou cultural.

O Princípio da Beneficência/Não Maleficência é um binômio bioético em que a Beneficência representa fazer o bem, ter zelo pelo bem-estar do participante/paciente, cuja preocupação é evitar danos irreparáveis. Em contrapartida, a Maleficência representa a propensão a fazer o mal, cuja obrigação é não causar dano intencional, diferente de ajudar os outros.

Observa-se que no Juramento Hipocrático (CRM/PR, 2023), realizado na colação de grau dos estudantes de medicina, em homenagem a Hipócrates, considerado o pai da medicina ocidental, cujo escrito original foi em grego no século V a. C., está o Princípio da Beneficência/Não-Maleficência, quando menciona: “Aplicarei os regimes para o bem do doente segundo o meu poder e entendimento, nunca para causar dano ou mal a alguém.”. Em outubro de 2017 houve revisão atual do compromisso médico na 68ª Assembleia, da Associação Médica Mundial, realizada em Chicago, EUA, em que o Juramento Médico (CREMESP, 2017) reflete como membro da profissão médica:

A saúde e o bem-estar do meu doente serão as minhas primeiras preocupações;

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

Prometo solenemente consagrar a minha vida ao serviço da humanidade;
Respeitarei a autonomia e a dignidade do meu doente;
Guardarei o máximo respeito pela vida humana;
Não permitirei que considerações sobre idade, doença ou deficiência, crença religiosa, origem étnica, sexo, nacionalidade, filiação política, raça, orientação sexual, estatuto social ou qualquer outro fator se interponham entre o meu dever e o meu doente;
Respeitarei os segredos que me forem confiados, mesmo após a morte do doente;
Exercerei a minha profissão com consciência e dignidade e de acordo com as boas práticas médicas;
Fomentarei a honra e as nobres tradições da profissão médica;
Guardarei respeito e gratidão aos meus mestres, colegas e alunos pelo que lhes é devido;
Partilharei os meus conhecimentos médicos em benefício dos doentes e da melhoria dos cuidados de saúde;
Cuidarei da minha saúde, bem-estar e capacidades para prestar cuidados da maior qualidade;
Não usarei os meus conhecimentos médicos para violar direitos humanos e liberdades civis, mesmo sob ameaça;
Faço estas promessas solenemente, livremente e sob palavra de honra.

Potter (2016) apresenta o papel da bioética quando elenca ser necessário repensar a sociedade moderna, a medicina atual, a tecnologia super dimensionada e seus limites; defender sempre a dignidade humana; promover a qualidade de vida; deve haver o diálogo como elo de comunicação clara, objetiva, transparente, além da tolerância e do bom senso em todas as atividades desenvolvidas.

Frente aos princípios da Bioética surge os tipos de morte, legalmente aceitas em alguns países e proibidas em outros.

3 SIGNIFICADO ÉTICO DOS TIPOS DE MORTES

Quando se fala em pacientes em estado final de vida há vários procedimentos e tratamentos que são permitidos no Brasil e outros são proibidos, de acordo com legislação vigente.

Há diversos tipos de mortes vistas no sentido do direito, diferenciando-se do conceito das ciências médicas. A Eutanásia, Distanásia, Ortotanásia, Mistanásia e Suicídio Assistido são os tipos de mortes que o trabalho apresenta com suas observações e discussões no campo na bioética e do direito.

A Eutanásia significa antecipar a morte, ou seja, é um direito de matar ou morrer planejado por terceiro, com o consentimento do paciente, onde antecipa a morte sem sofrimento por motivos de doença incurável, causando-lhe sofrimento.

Luis Fernando Niño (2005) narra o “morrer com dignidade” reflete e consegue distinguir a eutanásia natural, como sendo a morte surgida de forma natural e sem sofrimento,

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

diferenciando-se da eutanásia provocada ou voluntário "autônomo", consistindo em mero suicídio ou provocação da boa morte sem a intervenção de terceiros.

No Brasil, a Eutanásia é tipo como crime para quem praticar ou assessorar o cometimento do ato, de acordo com o artigo 121, § 3º, do Código Penal, em que:

Se o autor do crime é cônjuge, companheiro, ascendente, descendente, irmão ou pessoa ligada por estreitos laços de afeição à vítima, e agiu por compaixão, a pedido desta, imputável e maior de dezoito anos, para abreviar-lhe sofrimento físico insuportável, em razão de doença grave e em estado terminal, devidamente diagnosticados: Pena - reclusão, de dois a cinco anos.

Nota-se que existe a Eutanásia Voluntária em que há o consentimento do paciente e os terceiro envolvidos administra medicamentos ou procedimentos, levando a morte do paciente. Como mencionado anteriormente, no Brasil é tipo como crime, é proibido. Porém, esse procedimento é aceito e legalizado na Colômbia, Espanha, Portugal, Países Baixos, Austrália, Luxemburgo, Canadá e Bélgica.

A Eutanásia Involuntária ocorre quando não há o consentimento do paciente e o terceiro pratica, administrando medicamentos, causando a morte do paciente. Tal procedimento é proibido em todos os continentes.

A Distanásia é considerada a morte lenta, com sofrimento. Ou seja, caracteriza por manter a vida do paciente com doença incurável, prolongando de modo artificial, causando desgaste emocional, físico e financeira para o paciente e familiares.

A Ortotanásia é considerada a morte natural, sem intervenção médica ou artificial, associada ao denominado Cuidados Paliativos, cujos princípios gerais dos cuidados paliativos, de acordo com a Organização Mundial da Saúde – OMS (2002) são:

Fornecer alívio para dor e outros sintomas estressantes;
Reafirmar a vida e a morte como processos naturais;
Integrar os aspectos psicológicos, sociais e espirituais ao aspecto clínico de cuidado do paciente;
Não apressar ou adiar a morte com sofrimento (Distanásia);
Oferecer um sistema de apoio para ajudar a família a lidar com a doença do paciente, em seu próprio ambiente;
Oferecer um sistema de suporte para ajudar os pacientes a viverem o mais ativamente possível até sua morte;
Usar uma abordagem interdisciplinar para acessar necessidades clínicas e psicossociais dos pacientes e suas famílias, incluindo aconselhamento e suporte ao luto;
Evitar tratamentos fúteis.

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

Nota-se que a Ortotanásia prima em manter a dignidade do paciente, respeitando seus desejos de fim de vida.

Pessini e Barchifontaine (2005, 364) mencionam que as questões éticas envolvidas em cuidados Paliativos se baseiam: “no reconhecimento do fato de que o paciente incurável ou em fase terminal não é um resíduo biológico para quem nada mais pode ser feito, um ser necessitado de anestesia, cuja vida não deve ser prolongada desnecessariamente”.

A Mistanásia é considerada a morte miserável, por omissão, por negligência, por incompetência ou insuficiência na assistência à saúde, associada a um erro médico. Exemplo desse procedimento foi o verificado em muitas Unidade de Saúde, diante da pandemia da Covid 19, com a falta de leitos, oxigênio, a falta de assistência médica, bem como a ausência mínima do cuidado de dignidade humana para viver da pessoa acometida com esse vírus.

O Suicídio Assistido é o procedimento executado pelo próprio paciente de forma intencional, com ajuda de terceiros, põe fim a própria vida, ingerindo ou auto administrando medicamentos letais. Diferente de Eutanásia Ativa em que é o terceiro que pratica a ação.

No Brasil esse procedimento é proibido, conforme artigo 122, do Código Penal em que disciplina punição para quem praticar o induzimento, instigação ou auxílio a suicídio:

Art. 122 - Induzir ou instigar alguém a suicidar-se ou prestar-lhe auxílio para que o faça:

Pena - reclusão, de dois a seis anos, se o suicídio se consuma; ou reclusão, de um a três anos, se da tentativa de suicídio resulta lesão corporal de natureza grave.

Parágrafo único - A pena é duplicada:

Aumento de pena

I - se o crime é praticado por motivo egoístico;

II - se a vítima é menor ou tem diminuída, por qualquer causa, a capacidade de resistência.

Porém, há a legalização na Suíça, Canadá, Países Baixos, Luxemburgo, Canadá, Austrália, Espanha, Alemanha, Colômbia e alguns Estados dos EUA: Oregon, Washington, Montana, Vermont e Califórnia também permitem o Suicídio Assistido.

Notam-se que em alguns países adotam o procedimento do Suicídio Assistido nos casos de “doença orgânica terminal” ou “transtornos psiquiátricos incuráveis” e em outros países não mencionam essas modalidades para a realização do referido procedimento.

Diante dessas situações as consequências práticas é de se atentar que, em alguns países europeus (Países Baixos, Suíça, Bélgica, Espanha, Luxemburgo, por exemplo) as objeções a alguns desses procedimentos, classificados como piedosos, foram superadas mediante requisitos tais como tal possibilidade só poder ser levada a cabo por médicos e por ter sido pedida explicitamente pelo paciente em plena lucidez, ou seja, ter havido por parte desse um consentimento livre e informado/esclarecido e diante de moléstias absolutamente incuráveis e que cause terríveis danos físicos e emocionais ao paciente que requer tal procedimento e que tal opção do paciente seja submetida a outros profissionais que com ela concordem e de forma fundamentada.

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

4 CASOS CONCRETOS EM TEMPOS DO SUICÍDIO ASSISTIDO OU ENTANÁSIA

Vida, morte e dignidade humana não são somente temas, discussões que perpassam os denominados problemas jusfilosóficos de moral prática, mas casos concretos vividos e vivenciados por seres humanos, “celebridades” ou anônimos que repercutem no cotidiano de muitas pessoas no mundo todo, quando o tema é o fim da vida, o desejo de morrer por via do suicídio assistido ou da eutanásia, com respeito a dignidade humana.

Observa-se que em 1º de abril de 2002, os Países Baixos foi o primeiro país do mundo que legalizou o procedimento da Eutanásia – Lei de Prova de Pedido de Cessação da Vida e Assistência ao Suicídio, isentando de responsabilidade criminal os médicos por terem contribuído para a morte do paciente, desde que sejam observados os requisitos legais, sobretudo que tenha o pedido formulado pelo paciente. Nota-se, ainda, após a legalização da Eutanásia, em 2012 foram registrados 4.188 pedidos, em 2016 há registros de 6.091 casos revelando o índice de pedidos do procedimento da Eutanásia, em contrapartida nesse período o índice de natalidade atingiu apenas 4% da população. (BONACIFA, 2022).

Nesse sentido, países legalizaram o procedimento da Eutanásia: Bélgica em 2002, Luxemburgo em 2009, Colômbia em 2014, Canadá em 2016, Espanha em 2021 e Nova Zelândia em 2021.

No Brasil, já mencionado anteriormente, são temas proibidos e quem auxiliar, instigar ou induzir será penalizado criminalmente, de acordo com o Código Penal.

Nesse sentido, em 13 de setembro de 2022, Anne-Marie Godard comunica à imprensa que o cineasta Jean Luc Godard, de 91 anos de idade faleceu em casa ao lado de amigos e familiares, de acordo com Lopes (2022). Godard submeteu ao procedimento na Suíça, onde o suicídio assistido é legalizado, desde que o paciente não tenha ajuda de terceiros no momento da morte, além de ser o país que permite que estrangeiros realizem o procedimento. Ocorre que Godard tinha dupla nacionalidade: franco-suíça.

De acordo com os termos de relatório médico, Jean-Luc Godard recorreu à assistência legal da Suíça para suicídio assistido após ser acometido por “múltiplas patologias incapacitantes”, informações prestadas por Patrick Jeanneret, representante legal da família do cineasta, à agência AFP - Agence France-Presse (G1, 2022).

O outro caso descrito e chamou a atenção da imprensa mundial foi do ator Alain Delon, 86 anos de idade, que sofre de problemas vasculares, em 2017 submeteu a uma cirurgia cardíaca e em 2019 sofreu duplo AVC – Acidente Vascular Cerebral, que hoje permite andar de bengala sobre a decisão da prática do suicídio assistido.

O envelhecimento e, principalmente sobre a doença cardíaca, Alain Delon fala sobre sua situação e menciona: “Você não pode fazer nada sobre isso. Você perde o rosto, perde a visão. Você levanta e, caramba, seu tornozelo dói”, afirmou no perfil oficial da rede social do instagram sobre a decisão de morrer, através do suicídio assistido, onde seria administrada o pentobarbital sódico, que é uma droga “sedativa” que atua no sistema nervosa e em pouco minutos causa a morte, isento de riscos e indolor. Completa Delon que: “Tomei minha decisão faz tempo, acredito que minha vida foi bela mas também difícil”, (O GLOBO, 2022).

Assim como Jean Luc Godard, a vontade expressada pelo ator Alain Delon até o presente momento não foi executada e todo o procedimento será realizado na Suíça.

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

Pessoas anônimas aderiram ao fim de suas vidas em momentos distintos, como o caso de Ramón Sampederro, marinheiro que foi o primeiro cidadão espanhol a pedir pela eutanásia, com apenas 25 anos de idade, após sofrer grave acidente ficou tetraplégico e lutou na justiça pela própria morte. Ocorre que, como marinheiro ao mergulhar no mar bateu a cabeça, perdendo todos os movimentos dos membros superiores e inferiores, de forma permanente e irreversíveis, movimentando apenas os músculos do rosto, fato esse que Sampederro perdeu o sentido de viver.

A partir dessa situação, Ramón Sampederro ingressou com pedido na justiça espanhola para ter desejado realizado, com ajuda de amigos e familiares, sem infringir a lei, já que o Código Penal da Espanha proibia o ato por caracterizar crime e infração a vida. Insatisfeito com a negativa dos tribunais espanhóis e do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem, em 12 de agosto de 1998, Ramón Sampederro faleceu ao ingerir bebida com cianeto de potássio, com a colaboração de Ramona Maneiro, amiga próxima. Como não havia provas suficientes da ação de Ramona Maneiro nesse procedimento houve a absolvição da mesma. Tempos depois da prescrição do delito, Ramona admitiu ter facilitado o acesso ao cianeto, além de ter participado do vídeo em que Ramón se despede de seus amigos e familiares. (GEARINI, 2020).

A história de Ramón Sampederro ficou conhecida no mundo inteiro quando o cineasta espanhol Alejandro Amenabar lançou o filme "Mar Adentro", em 2004, interpretado por Javier Barben, fazendo a personagem do Ramón Sampederro, narrando sua história do acidente, o período de tetraplegia durante 28 anos, a luta na justiça pelo direito de decidir sobre sua vida, causando problemas com a igreja, a sociedade e familiares. O filme em 2005 ganha o Oscar de melhor filme estrangeiro pela Academia de Artes e Ciências Cinematográficas, em Hollywood, Los Angeles - EUA. A eutanásia foi legalizada na Espanha em 2021.

Outro caso de Eutanásia ocorreu na Bélgica, país que em 28 de maio de 2002 legalizou o procedimento, foi vivenciado pelos irmãos gêmeos Marc e Eddy Verbessem.

Ocorre que os irmãos Verbessem nasceram surdos e viveram juntos toda a vida adulta. Aos 45 anos de idade descobriram uma doença rara que iria levar a cegueira total e diante dessa nova situação optaram pela eutanásia, haja vista que não queriam viver com receio da perda de independência. Nota-se que os irmãos enviaram “uma carta por semana ao seu médico a pedir a eutanásia, este acabou por ceder”. (FILIPE D'AVILLEZ, 2020).

Observa-se que na Bélgica o procedimento da eutanásia legalizada assiste somente para os casos de paciente que sofre de doença grave e incurável, levando ao sofrimento físico ou mental insuportável, em estado de consciência e que o façam de forma voluntária, refletida e sem pressões exteriores.

No caso dos irmãos Verbessem, o pedido do procedimento de feito em conjunto, pondo fim ao sofrimento psicológico provocado por uma doença degenerativa (cegueira), revelando que o simples fato da cegueira não tinha essa previsão legal e o médico mesmo assim realizou o procedimento desejado. O procedimento foi realizado no dia 14 de dezembro de 2012, no Hospital Universitário de Bruxelas, por injeção letal. Porém, o médico nem o hospital nunca foram penalizados por atender ao desejo dos irmãos gêmeos.

Há polêmicas acerca da legislação que autorizou a eutanásia na Bélgica que em 2014 o procedimento estendeu o direito para as pessoas menores de idade e para as pessoas com problemas mentais ou demência, desde que preenchidos requisitos legais estabelecidos, diferentemente do que ocorre em outros países em que a eutanásia é legalizada.

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

Casos como o de Godard e de Delon reacendem novas e velhas discussões sobre o suicídio assistido, sua aceitabilidade no Brasil, os entraves éticos em torno do procedimento e a dúvida de qual seria a diferença entre o método e a eutanásia.

5 LEGISLAÇÃO NO BRASIL

A hipótese intentada e mencionada anteriormente é que, ainda com todos esses fundamentos acima postos, tal implementação prática – e que demanda profundas alterações na legislação – requer maiores discussões no Brasil, dado suas implicações filosóficas, morais, éticas, culturais, sociais e, notadamente, de caráter constitucional.

As questões que perpassam nos problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia estão inicialmente inseridas na Constituição Federal do Brasil, de 1988, que fundamental ou irão fundamentar questão de ordem ao legalizar ou não os procedimentos da eutanásia ou suicídio no Brasil, hoje considerados crimes, previstos no Código Penal vigente.

Para melhor adentrar nestas questões o artigo 1º, da Constituição Federal, menciona que a “República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos [...]”, no inciso III, chama a atenção para o respeito e direito a dignidade humana. Vê-se que a dignidade humana nas palavras de Luís Roberto Barroso e Letícia de Campos V. Martel (2010, p. 247-250) “[...] No plano abstrato, a dignidade traz em si grande força moral e jurídica, capaz de angariar adesão quase unânime”, [...] funcionando “como fator de legitimação das ações estatais e vetor de interpretação da legislação em geral”, corroborando com a interpretação de Kant (2004) ao expressar a dignidade como sendo que “toda pessoa é um fim em si mesma”, e assim, a “a vida de qualquer ser humano tem um avalia intrínseca, objetiva” finaliza Barroso e Martel.

A dignidade humana está em sintonia nesse particular com o artigo 5º, inciso III, da Constituição Federal, quando elenca: “ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante”. Percebe-se que a Constituição Federal do Brasil assegura, entre outros direitos, a liberdade e autonomia individual, além da integridade física de fazer ou deixar de fazer em virtude da lei vigente, com vista a dignidade humana vindicada.

Nesse respeito, ainda à dignidade humana, o direito às liberdades, inclusive religiosa e as integridades moral e psíquica estão respaldadas no artigo 5º, incisos VI a X, da Carta Magna brasileira a seguir:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;
IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;
X - são invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas, assegurado o direito a indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação. (CF/88).

Vê-se que os preceitos constitucionais descritos acima consubstanciam outros dispositivos constitucionais que salvaguardam a dignidade humana digna, quanto o artigo 3º, que trata da construção de um dos “[...] objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:”, inciso I: “construir uma sociedade livre, justa e solidária”, reforçando que o Brasil há previsão constitucionais que legitimam a eficácia da dignidade humana, sem exceções.

Por sua vez, comungam nesse sentido, a autonomia descrita pelo viés da bioética e o direito à vida disciplinado no caput do Artigo 5º, da Constituição Federal de 1988, quando trata dos direitos e garantias fundamentais, Capítulo I, dos direitos e deveres individuais e coletivos: “[...]Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...]”.

Notam-se que esses direitos e garantias fundamentais previstos na Constituição Federal de 1988 estão elencados no Artigo 5º, inciso LXXIX: “é assegurado, nos termos da lei, o direito à proteção dos dados pessoais, inclusive nos meios digitais”, ao dar ênfase nos parágrafos a seguir:

§ 1º As normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata.

§ 2º Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte.

Percebe-se que não basta destacar referidos preceitos constitucionais, deve-se trazer a tona outros preceitos infraconstitucionais, tratados e convenções internacionais que salvaguardem a dignidade humana plena, ressaltando-se, porém, que o direito fundamental à vida não é absoluto.

Como exceções destacadas tem-se o caso da situação da anencefalia, que é quando o feto não apresenta os hemisférios cerebrais em virtude de um defeito de fechamento do tubo neural, ou seja, é a má formação que acontece durante a gestação, entre o 16º e 26º dia e é caracterizada pela ausência do encéfalo e calota craniana em que a criança pode ser natimorto ou sobreviver por apenas horas ou dias após o nascimento.

Nessa discussão, o Supremo Tribunal Federal – STF aprovou a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF nº 54, no dia 12 de abril de 2012,

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

reconhecendo o direito da gestante de interromper a gravidez da criança de fetos portadores de anencefalia, sem necessidade de autorização judicial, revelando a autotomia da gestante. Nota-se que deve ser apresentado as condições de diagnósticos de anencefalia específicas através de no mínimo, dois laudos com diagnósticos produzidos por médicos distintos e segundo técnicas de exames atuais e suficientemente seguras.

Nesse caso, a ADPF nº 54, julgou procedente a ação para declarar a inconstitucionalidade da interpretação segundo a qual a interrupção da gravidez de feto anencéfalo é conduta tipificada nos artigos 124, 126, 128, incisos I e II, todos do Código Penal, de acordo com a sentença (STF, 2012).

Por sua vez, como no caso supracitado houve o respeito à dignidade humana da gestante e autonomia para a interrupção da gravidez, pelos fatos já narrados, outra situação que há autonomia de vontade da mulher, de acordo com os preceitos a bioética e da Constituição Federal de 1988, artigo 5º. Caput – a vida humana, reflete, ainda, os casos de situação de gestação que pode causar danos biopsicossociais e a vida da gestante, o Código Penal no Brasil, dispõe no artigo 128 o seguinte:

Art. 128 - Não se pune o aborto praticado por médico:
Aborto necessário I - se não há outro meio de salvar a vida da gestante;
Aborto no caso de gravidez resultante de estupro II - se a gravidez resulta de estupro e o aborto é precedido de consentimento da gestante ou, quando incapaz, de seu representante legal.

Assim, nesse caso, já consubstanciada na decisão do STF na ADPF nº 54, que julgou procedente a interrupção da gravidez nos casos de anencefalia e as situações descritas no artigo 128 do Código Penal autoriza que seja respeitada a vontade da gestante.

Há, ainda, os casos de guerra, em que a dignidade humana é relativizada, em que mesmos nesses momentos conflitantes entre os Estados devem ser respeitados os direitos humanos fundamentais: à vida, à liberdade, à saúde e à segurança das pessoas, bem como o direito à defesa e ao justo julgamento diante de um crime que cometido, previsto na Declaração Universal dos Direitos Humanos, regulada perante a ONU – Organização das Nações Unidas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS PROBLEMAS JUSFILOSÓFICOS DA MORAL PRÁTICA

Peter Singer afirma que "a eutanásia se refere a acabar com a vida daqueles que sofrem de doenças incuráveis, com grande dor e angústia, por causa daqueles que morrem e para poupá-los de mais sofrimento e angústia"². E, note-se que na literatura moral, a eutanásia é definida como "a prática que busca a morte ou, melhor, abreviar uma vida para evitar grandes dores e

² SINGER, P. *Ética prática*. Cambridge, 1995, p. 111

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

desconfortos ao paciente a pedido do mesmo, seus familiares ou, simplesmente, por iniciativa de pessoa que presença, conhece e intervém no caso concreto do enfermo".

Alguns argumentam que a legalização da eutanásia seria uma arma perigosa na mãos do Estado ou de pessoas sem escrúpulos. Um exemplo é dado pelo genocídio nazista apontando que começou com a aceitação de que existem vidas que não merecem ser vividas e que em princípio se referiam apenas aos doentes crônica passa a se estender a pessoas que não são socialmente produtivas, para aqueles que tinham uma ideologia diferente, para aqueles que tinham outra raça e finalmente para aqueles que não eram alemães.

Na síntese de Kant, se tomada ao extremo – e ainda assim, que caberia indagar se afastaria do próprio Kant - seria possível sustentar, como o faz Carmen Juanatey, que "não só o suicídio está em certos casos moralmente permitidos, mas também o dever de ajudar o outro a tirar a própria vida se já não lhes for possível levar uma existência digna"?

Em todo o caso, para o próprio Kant, o suicídio (e a eutanásia voluntária) era uma questão em que A lei não deve intervir, "uma vez que a jurisprudência deve decidir o que é justo ou injusto apenas no campo dos deveres para com os outros, mas não no deveres para consigo mesmo".³

Assim, é de se salientar que nossa tentativa no presente ensaio é que o trabalho apresentasse questões que perpassam, no âmbito da gerontologia e da própria biotecnologia, aquelas situações quando o paciente almeja fazer uso da prática da eutanásia ou do suicídio assistido, procedimentos esses adotados em vários países, como narrados os casos de suicídio assistido realizado pelo cineasta Jean Luc Godard, que morreu aos 91 anos e do ator Alain Delon, de 86 anos que aderiu ao procedimento e até agora não se tem conhecimento se fora realizado.

Em relação ao procedimento da eutanásia outros casos narrados na literatura específica foram os dos irmãos gêmeos Marc e Eddy Verbessem, de 45 anos de idade, que nasceram surdos e viveram juntos toda a vida adulta e, em relação ao que pleiteavam, para pôr termo as vidas, o procedimento foi realizado na Bélgica.

Por sua vez, tais procedimentos no Brasil são vetados, infringindo as normas de direito descritas no Código Penal brasileiro e, sobretudo, nos preceitos constitucionais vigente de 1988, no tocante aos artigos primeiro, terceiro e quinto da CF/88.

Enfim, referidas discussões refletem implicações filosóficas, morais, éticas, culturais, sociais e, notadamente, de caráter constitucional que ensejam no debate sobre interrupção da vida, principalmente quando envolve pessoas acima de 60 anos de idade com o uso dos métodos da biotecnologia para os procedimentos do suicídio assistido ou da eutanásia.

REFERÊNCIAS

BARROSO, Luís Roberto & MARTE, Letícia de Campos Velho. **A morte como ela é: dignidade e autonomia individual no final da vida.** Revista da Faculdade de Direito de Uberlândia v. 38: 235-274, 2010. Disponível em:

³ KANT, I. **La metafísica de los costumbres** (Trad.: Adela Corina y Jesus Sanncho). Madrid: Alianza, 1989, p. 280

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

<<https://seer.ufu.br/index.php/revistafadir/article/view/18530/9930>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

BONACIFA, Maria José. **La eutanasia legal nació en los Países Bajos hace 20 años, pero sigue siendo un tabú mundial.** 2022. Disponível em: <https://www-perfil-com.translate.google.com/noticias/salud/la-eutanasia-legal-nacio-en-los-paises-bajos-hace-20-anos-pero-sigue-siendo-un-tabu-mundial.phtml?_x_tr_sl=es&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc>. Acesso em: 10 jan. 2023.

BRASIL. **Código Penal. Lei nº Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.** Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm>. Acesso em: 10 dez. 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 dez. 2022.

BRASIL. **Lei nº 13.968, de 26 de dezembro de 2019.** Altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para modificar o crime de incitação ao suicídio e incluir as condutas de induzir ou instigar a automutilação, bem como a de prestar auxílio a quem a pratique. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/113968.htm>. Acesso em: 10 jan. 2023.

CREMESP - Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo. **Juramento Médico.** 2017. Disponível em: <<http://www.bioetica.org.br/?siteAcao=MateriaJornal&id=312>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

CRMPR - Conselho Regional de Medicina do Estado do Paraná. **Juramento de Hipócrates.** 2023. Disponível em: <<https://www.crmpr.org.br/Juramento-de-Hipocrates-1-53.shtml>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

D'AVILLEZ, Filipe. **Eutanásia: os casos mais marcantes e polêmicos desde que a primeira lei foi aprovada.** 2020. Disponível em: <<https://rr.sapo.pt/2020/02/14/mundo/eutanasia-os-casos-mais-marcantes-e-polemicos-desde-que-a-primeira-lei-foi-aprovada/noticia/181940/>>. Acesso em: 10 jan. 2023.

G1. **Jean-Luc Godard: relatório médico cita 'múltiplas patologias incapacitantes'; cineasta recorreu a suicídio assistido.** 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2022/09/14/jean-luc-godard-relatorio-medico-cita-multiplas-patologias-incapacitantes-cineasta-recorreu-a-suicidio-assistido.ghtml>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

GEARINI, Victória. **RAMÓN SAMPERO: o homem que lutou na justiça pela morte.** 2020. Disponível em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/vitrine/ramon-sampedro-o-homem-que-lutou-na-justica-pela-propria-morte.phtml>>. Acesso em: 10 jan. 2023.

LOPES, Rosiane. **Suicídio assistido: entre o direito à morte e à vida.** Jornal do Campus. 2022. Disponível em: <<http://www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2022/10/suicidio-assistido-entre-o-direito-a-morte-e-a-vida/>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

**Os problemas jusfilosóficos de moral prática no uso da biotecnologia em gerontologia:
Ética, Saúde e Direitos Humanos em face da eutanásia**
MEDEIROS, Robson Antão de

NIÑO, Luis Fernando. **Eutanasia. Morir con Dignidad. Consecuencias Jurídico Penales.** Buenos Aires: Editorial Universidad, 2005.

O GLOBO. **Alain Delon aparece pela primeira vez após decidir por eutanásia.** 2022. Disponível em: <<https://exame.com/casual/alain-delon-aparece-pela-primeira-vez-apos-decidir-por-eutanasia/>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

PAPALÉO NETTO, Matheus. “Envelhecimento: desafio na transição do século”. *In*: Papaléo-Netto M, Ponte JR, Duarte, ALN, Ribeiro A, Cervado AM, Donato AF, et al. **Gerontologia - a velhice e o envelhecimento em visão globalizada.** São Paulo (SP): Atheneu; 1996.

PESSINI, Leo & BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Problemas atuais de Bioética.** 7. Ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Loyola, 2005.

PINHEIRO, G. M e MEDEIROS, R. A. “Alimentos Transgênicos e o Direito a informação: aspectos relevantes que se fundamentam na dignidade da pessoa humana”. *In*: MEDEIROS, R. A. (org). **Biotecnologia e Direitos Humanos: caminhos que se cruzam.** – Teresina: EDUFPI, 2019.

POTTER, Van Rensselaer. **Bioética, a ciência da sobrevivência.** Perspectivas em Biologia e Medicina. Imprensa da Universidade Johns Hopkins. Volume 14, Número 1, Outono de 1970.

POTTER, Van Rensselaer. **Bioética: pontes para o futuro.** São Paulo: Loyola, 2016.

RODRIGUES, Léo. **Contingente de idosos residentes no Brasil aumenta 39,8% em 9 anos.** Agência Brasil. 2022. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-07/contingente-de-idosos-residentes-no-brasil-aumenta-398-em-9-anos>>. Acesso em: 10 dez. 2022.

STEFANACCI, Richard G. **Qualidade de vida em pessoas idosas.** Thomas Jefferson University, Jefferson College of Population Health. 2022. Disponível em: <<https://www.msdmanuals.com/pt-br/casa/quest%C3%B5es-sobre-a-sa%C3%BAde-de-pessoas-idosas/envelhecimento-e-qualidade-de-vida/qualidade-de-vida-em-pessoas-idosas>>. Acesso em: 05 jan. 2023.

STF. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **ARGÜIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL 54.** 2012. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>>. Acesso em: 10 dez. 2022.

WHO - WORLD HEALTH ORGANIZATION. **National cancer control programmes: policies and managerial guidelines.** 2.ed. Geneva: WHO, 2002. Disponível em: <<https://apps.who.int/iris/handle/10665/42494>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

LIMITES DA CIDADANIA ABSTRATA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO A PARTIR DA CRÍTICA IRRELIGIOSA DO JOVEM MARX

[LIMITS OF ABSTRACT CITIZENSHIP IN CONTEMPORARY BRAZIL FROM THE IRRELIGIOUS CRITICISM OF THE YOUNG MARX]

Paulo Eduardo de Sousa

pauloeduardosousa@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-6148-858X>

Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará. Mestre em Filosofia na Universidade Federal do Ceará.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5491](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5491)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUSA, Paulo Eduardo de

Resumo: Essa reflexão objetiva mostrar os limites do tipo de cidadania no Brasil contemporâneo, inaugurado na Revolução Francesa, ancorado em alguns escritos do jovem filósofo alemão Karl Heinrich Marx (1818-1883), sob as suas críticas à religião, a saber: *Sobre a questão judaica* (1843), *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1843), *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano* (1844) e *Teses sobre Feuerbach* (1945). Pretendemos ainda explicitar a atualidade da teoria marxiana e, a partir disso, continuar fazendo dela o que Marx chamava “arma da crítica”. Marx nos fez compreender porque no Brasil os direitos da pessoa humana não são realizados plenamente, mesmo prescritos na Constituição Federal e regulamentados. Pela crítica à emancipação política, Marx nos mostrou como os humanos abandonaram a sua comunidade humana real, assim como na religião, os humanos se tornaram criatura da sua própria criação, um deus fora do homem. Assim se tornou o Estado brasileiro: um país com cidadania abstrata, porque garante a satisfação plena das necessidades sociais dos seus cidadãos apenas ao nível do direito abstrato, sendo o próprio Estado colocado como mediador universal a partir da comunidade humana real perdida.

Palavras-chave: Cidadania Abstrata no Brasil. Crítica Irreligiosa. Emancipação Humana. Emancipação Política. Jovem Marx.

Abstract: This reflection aims to show the limits of the type of citizenship in contemporary Brazil, inaugurated in the French Revolution, anchored in some writings of the young German philosopher Karl Heinrich Marx (1818-1883), under his criticisms of religion, namely: *On the Jewish question* (1843), *Critique of Hegel's Philosophy of Law – Introduction* (1843), *Economic-Philosophical Manuscripts* (1844), *Critical glosses on the article “The King of Prussia and Social Reform”. From a Prussian* (1844) and *Theses on Feuerbach* (1945). We also intend to make explicit the actuality of Marxian theory and, from this, continue to make of it what Marx called “a weapon of criticism”. Marx made us understand why in Brazil the rights of the human person are not fully realized, even prescribed in the Federal Constitution and regulated. By criticizing political emancipation, Marx showed us how humans abandoned their real human community, just as in religion, humans became a creature of their own creation, a god outside of man. This is how the Brazilian State became: a country with abstract citizenship, because it guarantees the full satisfaction of the social needs of its citizens only at the level of abstract law, the State itself being placed as a universal mediator from the lost real human community.

Keywords: Abstract Citizenship in Brazil. Irreligious Criticism. Human Emancipation. Political Emancipation. Young Marx.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUSA, Paulo Eduardo de

BRASIL, ONTEM COLÔNIA. E HOJE?

Na formação do que hoje chamamos Brasil, a religião está presente como um dos elementos fundamentais. Revisando a carta que Pero Vaz de Caminha enviou ao rei de Portugal, esta sinaliza não somente o grau de relevância que o fenômeno religioso possui na historiografia nacional, mas também o nível de ligação que a religião tem com as raízes históricas desse país, sendo a própria atividade religiosa uma delas.

Eis um trecho da carta de Caminha:

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. Mandou a todos os capitães que se aprestassem nos batéis e fossem com ele. E assim foi feito. Mandou naquele ilhéu armar um esperavel, e dentro dele um altar mui bem corregido. E ali com todos nós outros fez dizer missa, a qual foi dita pelo padre frei Henrique, em voz entoada, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes, que todos eram ali. A qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção. Ali era com o Capitão a bandeira de Cristo, com que saiu de Belém, a qual esteve sempre levantada, da parte do Evangelho (2014, p.1).

Por este trecho, percebemos o quão dispendioso era o empreendimento das chamadas “Grandes Navegações”; o número de homens, de barcos, de comida e de bebida, da organização militar. Pela escrita, uma prestação de contas estava em curso naquela carta - esclarecimento ao poder político-econômico português, mas também ao religioso romano, por se fazer político-econômico também. Na sequência, a carta é ainda mais reveladora:

Acabada a missa, desvestiu-se o padre e subiu a uma cadeira alta; e nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação da história do Evangelho, ao fim da qual tratou da nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção (2014, p. 2).

Tomar posse da terra era o propósito ao qual se referiu o escrivão, já acertada pelo Tratado de Tordesilhas que, já em 1494, fora intermediado pelo Papa Alexandre VI. Era uma época de transição entre o poder em migalhas do papado e o nascimento das realezas absolutistas nacionais na Europa. Um jogo político-econômico, no qual a Igreja Católica teria que conciliar dogmas da fé desgastados com mudanças de cunho secular proporcionadas pela ascensão de grupos sociais alheios às práticas medievais ditadas pela Igreja de Roma. Política, economia e religião estavam no centro das mudanças. A posse da terra que hoje chamamos Brasil tornou-se um instrumento das

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUSA, Paulo Eduardo de

monarquias europeias nacionais nascentes e da enfraquecida Igreja romana, que necessitavam se solidificar enquanto instituições não mais de relações estritamente feudais.

Decorreu desse fato melancólico o que Marilena Chauí descreve em cinco pontos sobre a crença contemporânea coletiva dos brasileiros no país:

1) é “um dom de Deus e da natureza”; 2) tem um povo pacífico, ordeiro, generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor; 3) é um país sem preconceitos (é raro o emprego da expressão mais sofisticada “democracia racial”), desconhecendo discriminação de raça e de credo, e praticando a mestiçagem como padrão fortificador da raça; 4) é um país acolhedor para todos os que nele desejam trabalhar e, aqui, só não melhora e só não progride quem não trabalha, não havendo discriminação de classe e sim repúdio da vagabundagem, que, como se sabe, é a mãe da delinquência e da violência; 5) é um “país dos contrastes” regionais, destinado por isso à pluralidade econômica e cultural. Essa crença se completa com a suposição do que ainda falta ao país é a modernização – isto é, uma economia avançada, com tecnologia de ponta e moeda forte-, com a qual sentar-se-á à mesa dos donos do mundo (CHAUÍ, 2000, p. 8).

A preocupação de Chauí em explicitar as crenças do brasileiro na transição entre os séculos XX e XXI é legítima, porque nos incita a olhar para um passado que é fruto de um tratamento político-econômico mercantilista¹, com práticas que sustentavam um projeto de “colonização de exploração”, a saber: com latifúndio, escravidão, imposição religiosa católica, patriarcalismo, com a predominância do *plantation*² e do “pacto colonial”³.

Se a intenção de Chauí é escancarar as contradições de um país que tem o lema positivista na flâmula nacional, “ordem e progresso”, que reproduz o mito de pátria da diversidade, mas que cotidianamente vive em constante segregação social, certamente busca também a superação, ou pelo menos a problematização, dessa contradição. No dizer de Chauí:

Quando os historiadores falam em *formação*, referem-se não só às determinações econômicas, sociais e políticas que produzem um acontecimento histórico, mas também pensam em *transformação* e, portanto, na continuidade ou na descontinuidade dos acontecimentos, percebidos como processos temporais (CHAUÍ, 2000, p. 9).

¹ Durante a ascensão dos Estados modernos na Europa, cada Estado adotou regras econômicas para se manter. Dentre as principais regras, podemos citar o acúmulo de metal precioso (Metalismo), o controle de importações e exportações (manutenção da balança comercial favorável), exploração de territórios além-Europa (controle de colônias) e Protecionismo Alfandegário.

² Palavra de origem inglesa, que denota plantação em larga escala de uma matéria-prima para exportação dessa mesma matéria ou de produtos relacionados a ela.

³ Nos referimos a um conjunto de regras, pelas quais as metrópoles mantinham exclusivo controle comercial, político e social sobre as colônias, impedindo relações da colônia com qualquer Estado que não o Estado colonizador. No caso do “Brasil-colônia”, Portugal era nossa metrópole.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUSA, Paulo Eduardo de

As crenças que Chauí aponta sobre a percepção do brasileiro quanto ao seu presente devem ser vistas sob um olhar da Antropologia, como a própria filósofa o faz:

Ao falarmos em *mito*, nós o tomamos não apenas no sentido etimológico [...], mas também no sentido antropológico, no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade (CHAUÍ, 2000, p. 9).

O fato histórico da “Primeira Missa no Brasil” não pode ser entendido desconexo das determinações humanas de uma época. A religião tem base material, histórica, porque é fruto das relações entre os homens, envoltos em condições históricas específicas.

A interpretação de Chauí vai ao encontro das contribuições do jovem Marx⁴ que, sob a crítica ao Estado teológico alemão, buscou superar as filosofias hegemônicas de sua época. Nas palavras de Marx: “Reivindicais que se deva seguir, como ponto de partida, o *germe da vida real*, mas esqueceis que o germe da vida real do povo alemão brotou, até agora, apenas no seu *crânio*. Em uma palavra: não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la” (MARX, 2011, p.150). Para Marx, tanto como nos apresenta Chauí, “assim como as nações do mundo antigo vivenciaram a sua pré-história na imaginação, na *mitologia*, nós, alemães, vivenciamos a nossa pós-história no pensamento, na *filosofia*” (2011, p.150).

A intenção do jovem Marx estava ligada à realização das necessidades humanas, superando a exploração do homem pelo homem, em direção à “emancipação humana” e não somente “política”, da lei no papel. Trabalho, Política, Ética, Direitos Humanos e Religião são alguns dos temas que subjazem os escritos do jovem Marx, tão comuns à realidade brasileira atual, sobretudo se analisarmos as soluções apresentadas pelo Estado brasileiro aos problemas relativos a estes temas, sob o olhar atento dos monopólios de imprensa, das instituições de ordem de classe e, principalmente, dos membros das classes empresariais, dissolvidos ou não em organizações da sociedade civil ou estatais, com a finalidade de manter o *status quo* social segregador, assim como no modelo colonial de exploração, imposto por Portugal.

Mas, o que é essa “cidadania abstrata”? Como ela se apresenta no Brasil atual? Que contribuições o jovem Marx pode trazer ao entendimento dessa cidadania e seus limites? Qual a relação entre a crítica irreligiosa e os limites da “cidadania abstrata”? O que limita a “cidadania abstrata”?

CIDADANIA ABSTRATA E CIDADANIA ABSTRATA NO BRASIL

⁴ Referente a posição de Louis Althusser (1918-1990), estamos cientes da polêmica sobre o corte teórico entre o jovem e o Marx maduro de *O Capital*. Aqui, optamos apenas por anunciá-la, sem desenvolver considerações mais profundas.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUSA, Paulo Eduardo de

Assim escreve Marx, sobre as contribuições de Feuerbach (1804-1872), num texto de 1844, intitulado *Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral*: “a fundação do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a ‘do homem com o homem’, como princípio fundamental da teoria” (2012b, p.118).

Partamos do real: 1) Compra de leitos com unidades de terapia intensiva em hospitais particulares pelos governos municipais, estaduais e federais, sob força de liminar; 2) Distribuição de vagas nas universidades particulares pelo governo federal, via PROUNI – Programa Universidade para Todos-, sob o patrocínio dos recursos públicos, legando ao estudante um endividamento compulsório por anos; 3) Apresentadores do noticiário policial sensacionalista pedindo redução da maioria penal, sem pedir transformações na base social, distante de uma reflexão sobre o que leva uma criança a se tornar um delinquente precocemente; 4) Redução de investimento na educação pública, sobretudo na pesquisa científica; 5) Aumento da dificuldade de acesso à aposentadoria e à seguridade social como um todo; 6) Diminuição gradativa do poder de compra do salário do trabalhador e vista grossa do Estado para os juros surreais cobrados pelos bancos e financeiras; 7) Efetivação de política de terceirização dos serviços públicos básicos e sucateamento dos aparelhos estatais de saúde, lazer e educação; 8) Tendência de institucionalização de uma determinada moralidade “teísta” na constituição das normas nacionais, sobretudo a partir de temas como do aborto, das pesquisas com células-tronco, da eutanásia e do casamento de pessoas do mesmo sexo; 9) Pedido explícito por intervenção militar, por um poder que suplante a figura do presidente e que se eleve o ideal de nação sobre tudo- um grau alto de ufanismo, bem como rejeição do resultado das eleições diretas para presidente; 10) Discriminação contra os habitantes do norte-nordeste do Brasil; 11) Prisão preventiva decretada para líderes de protestos contra os gastos públicos em eventos privados, como a Copa do Mundo de 2014; 12) Criação de um grupo político-econômico de ajuda mútua entre seus membros, por um conjunto fechado de países, os BRICS⁵, dentre eles o Brasil, para competir no mercado financeiro internacional; 13) A prisão de empresários e políticos (quando muitos políticos também são empresários), envolvidos em processos que vão do financiamento privado de campanha ao tráfico de influência nos processos públicos licitatórios. 14) Obras públicas inacabadas, muitas delas iniciadas sob o pretexto de benefícios permanentes pós-eventos internacionais, estes de responsabilidade de entidades estrangeiras de capital privado, a exemplo da FIFA e do COI⁶; 15. Criminalização dos movimentos sociais, na tentativa de tipificá-los na “lei antiterror” (Lei 13.260/2016); 16. Quebra da soberania nacional, quanto à modificação das leis internas do país, à serviço de oligopólios internacionais, a exemplo do apoio do Congresso Nacional do Brasil à venda de bebida alcoólica nos estádios durante os jogos da Copa do Mundo, com preços inflacionados; 17) Criação de divisões militares e administrativas especiais para garantir a realização de eventos de capital privado, a exemplo da “Companhia de Controle de Distúrbios Cívicos” e da divisão para “grandes eventos”, usadas contra manifestantes, durante as partidas da Copa das Confederações (2013) e da Copa do Mundo de futebol (2014), bem como das Secretarias Especiais da Copa, tanto nos governos estaduais como nas prefeituras das capitais que receberam os jogos.

As densas linhas do parágrafo anterior serviram para tentar mostrar aspectos da realidade brasileira, muitas vezes maquiada pelos grandes monopólios de mídia no Brasil, ignorada por uma

⁵ A sigla desse grupo leva as iniciais de cada um de seus membros: Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul (South Africa).

⁶ Comitê Olímpico Internacional, responsável pela realização das Olimpíadas Rio-2016.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**

SOUSA, Paulo Eduardo de

parte considerável da intelectualidade nacional presente na Academia⁷ e manipulada pelos partidos políticos, como elemento de barganha política⁸, tanto pelos partidos da base aliada ao governo (que enxergam no jogo político-burocrático possibilidades de ganhos particulares, de quem está próximo em seus currais eleitorais nos estados), quanto pelos partidos da oposição (que também aspiram a chegada ao poder, a partir de um descontrole meramente administrativo do partido à frente do poder)⁹.

Cidadania é palavra recorrente nos discursos da modernidade. Está presente no palavreado político, da Imprensa e até do meio artístico, tanto como justificção quanto como legitimação da vida social inaugurada pela Revolução Francesa, numa época de transição entre o *Ancien Régime*¹⁰ e o *modus operandi* liberal¹¹. No entanto, quais as características essenciais dessa nova sociabilidade, que se fez revolucionária, aspirando a superação da sociedade fixa do século XVIII, sobretudo pautada na manutenção do poder do rei, sob os apoios do clero e da nobreza, estes com privilégios sobre a maioria da população, e esta relegada ao pagamento de impostos e obediência inquestionável ao Estado, como súditos?

O jovem Marx em 1843, num texto publicado nos *Anais Franco-Alemães*, em 1844, intitulado *Sobre a questão judaica*, discute a posição de Bruno Bauer (1809-1882), seu colaborador, quanto à impossibilidade da Alemanha se tornar um Estado moderno, um Estado unificado, por Bauer considerar o judaísmo um dos entraves a essa realização. Assim Marx começa o texto: “Os judeus alemães almejam a emancipação. Que emancipação almejam? A emancipação *cidadã*, a emancipação *política*” (2010a, p.33). Já de início, Marx aponta à existência de mais de uma determinação para “emancipação”. Refazendo o pensamento de Bauer, Marx mostra a limitação baueriana em enxergar o reconhecimento dos direitos dos judeus junto ao Estado alemão, apenas como um fator étnico-cultural, que Marx logo identifica e o associa como fruto da cidadania advinda da revolução liberal francesa, apenas como superação da relação unilateral entre Estado Absolutista e a ausência de direito às liberdades individuais, inclusive de liberdade religiosa, entre os súditos. Esta limitação étnico-política fica clara quando Marx, refazendo Bauer, escreve: “Por que o alemão deveria se interessar pela libertação do judeu, se o judeu não se interessa pela libertação do alemão?” (2010a, p. 33). Bauer enxerga, pensando com Marx, a problemática da emancipação a partir da impossibilidade de conciliação da etnia e da religião judaicas com o Estado germânico confessional cristão. Bauer não expande seu pensamento em direção a perceber o humano enquanto tal, preso em suas necessidades sociais. É como se Bauer quisesse que judeus e cristãos renunciassem suas

⁷ Ignora-se por negligência, por não considerar a realidade do país assunto relevante à pesquisa científica, mesmo nos cursos de viés humanístico. Quando há consideração à realidade brasileira, grande parte da intelectualidade faz um trabalho meramente descritivo, sem questionar as raízes dos problemas descritos.

⁸ À política nenhuma, no sentido de que o povo está alheio ao processo político, sendo o povo massa de manobra no processo democrático burguês, inaugurado com a Revolução Francesa, onde o voto é a ação máxima no ideal de democracia representativa.

⁹ Isso porque não citamos as inúmeras posições das bancadas pluripartidárias, formadas para garantir os interesses de grupos particulares da sociedade, a exemplo dos evangélicos, dos católicos, dos ruralistas do agronegócio, dos lobistas do tabaco, das armas, das bebidas alcoólicas, da rede hoteleira nacional, dos clubes de futebol, dos planos de saúde, das empresas de telefonia móvel e fixa, das companhias aéreas, das companhias energéticas, dos bancos privados, das empreiteiras, das prestadoras de serviços terceirizados, etc..

¹⁰ Aqui consideramos o poder absolutista, as regras mercantilistas e a sociedade estamental como pilares do que chamamos Antigo Regime.

¹¹ Equivalente ao conjunto de transformações no seio da sociedade do Antigo Regime, transformações estas que passaram a valorizar as liberdades individuais, sendo o Estado a instituição mediadora dos conflitos sociais entre as classes com interesses antagônicos.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**

SOUSA, Paulo Eduardo de

crenças religiosas e suas cascas étnicas, como condição de possibilidade para o reconhecimento mútuo em direção à emancipação universal alemã. No dizer de Bauer, segundo Marx,

Mas também o judeu só pode se relacionar com o Estado de modo judaico, ou seja, como um estrangeiro em relação ao Estado, ao contrapor à nacionalidade real sua nacionalidade quimérica, ao contrapor à lei real sua lei ilusória, ao crer que tem o direito de isolar-se da humanidade, ao não tomar parte no movimento histórico por princípio, ao aguardar um futuro que nada tem a ver com o futuro geral do homem, ao considerar-se um membro do povo judeu e ter o povo judeu na conta de o povo escolhido (2010a, p.34).

Para Marx, a crítica de Bauer à religião judaica frente ao reconhecimento dela pelo Estado cristão alemão foi inédita, mas se limitou apenas em opor judaísmo e cristianismo como religiões e concepções de mundo inconciliáveis. O reconhecimento da “cidadania judaica” para o Bauer de Marx estava diretamente condicionado à superação da religião histórica, no sentido de os judeus desprezarem seus costumes e do Estado não privilegiar tais costumes judaicos, ante a maioria cristã, a exemplo da “guarda do sábado”, pelos judeus. Por outro lado, para Marx, almejar a emancipação política da Alemanha é tratar da superação da religião enquanto tal, daquilo que fundamenta a religião. Ou ainda, da superação do Estado como mediador ilimitado das relações sociais.

Escreve Marx,

[...] o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o ‘Estado cristão’, mas não o ‘Estado como tal’, no fato de não investigar a *relação entre emancipação política e emancipação humana* e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral (2010a, p. 36)

Esse ponto que Marx expõe nos é muito relevante, porque nos direciona às limitações da cidadania no Estado liberal, dito Moderno, de direcionamento burguês. O conceito de “emancipação política” está intimamente ligado ao que chamamos “cidadania abstrata”. O Brasil, terra historicamente colonizada sob a profissão de fé católica, apesar do caráter laico de sua última Constituição (1988), sustenta em suas repartições públicas imagens, altares e demais adereços que, no dizer de Marx, “[...] mantém a aparência de uma religião do Estado, [...] *na fórmula da religião da maioria* (2010a, p. 37). Quando se discute a retirada desses símbolos religiosos dos lugares estatais, na verdade, não se critica o Estado como deus, como “supremo apaziguador” das tensões sociais, o que este não é. O Estado permanece intacto e as discussões acontecem apenas no âmbito da teologia e do direito civil-religioso. Se discute sim, qual confissão religiosa assumirá aquele espaço que outrora fora ocupado por símbolos de outra confissão religiosa. O que deve ficar explícito é que o Estado é uma instituição social passível, como qualquer outra, de governabilidade e direcionamento por grupos particulares, com agenda inclinada à satisfação das demandas sociais destes grupos. Como escreve Marx: “Acaso a propriedade privada não estaria abolida em princípio

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**

SOUSA, Paulo Eduardo de

se o não proprietário se tornasse legislador do proprietário?” (2010a, p. 39). Por isso, a defesa da “lei” como elemento legitimador das vontades das “bancadas” no Congresso Nacional brasileiro, e em países de práticas correlatas, mesmo sem uma discussão popular, sob a manipulação da informação pelos meios de comunicação, a exemplo do que foram as consultas populares para a “forma de governo¹²” e da “lei do desarmamento”, no Brasil.

A “emancipação política” está fincada na abstração da lei, na garantia legal de igualdade entre os humanos apenas no tocante ao cidadão, não aos humanos singulares em suas necessidades reais do e no cotidiano. O fato das Constituições preverem atendimento de saúde aos cidadãos, indiscriminadamente, não garante que, efetivamente, que tenham vagas nos hospitais para atender às necessidades reais dos “cidadãos”. Eis a “cidadania abstrata”, na qual os direitos do cidadão estão sob uma base ideal, no dizer de Hegel, do “Direito Abstrato”, onde “a *universalidade* dessa vontade livre para si mesma é formal, relação *simples*, consciente de si, mas, por outro lado, desprovida de conteúdo para si em sua singularidade, o sujeito é, nessa medida, *pessoa*” (2010, p. 79).

O limiar entre uma emancipação meramente “política” e uma emancipação efetivamente “humana” é a capacidade que esta tem em ultrapassar aquela, sobretudo no caráter formal de tratamento das questões reais, do homem real em sociedade. Quanto a isso, Marx escreve:

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat, República*] sem que o homem seja um homem *livre* (2010a, p. 38-39).

Decorre deste asseverar de Marx, dois momentos: 1) O Estado continua como mediador entre o homem e a liberdade deste, como já havíamos apontado antes; e 2) A efetivação das garantias anunciadas pela formalidade da lei abstrata, contidas na “emancipação política”, é condição *sine qua non* à passagem à “Emancipação Humana”. Não se trata de desprezar o avanço que as liberdades individuais trouxeram, mas de reconhecer seus limites, tendo a “emancipação humana” como horizonte.

O fato da Academia pouco tematizar os problemas reais brasileiros, ou ainda, quando os tematiza, os trata sob uma perspectiva de responsabilidade e meritocracia do indivíduo atomizado, cuja a ação depende unicamente da “vontade livre” deste indivíduo, rivaliza com o que Marx explicita:

A *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. Que fique bem claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática (2010a, p. 41).

¹² Em 1993, os eleitores brasileiros foram às urnas para decidirem que forma de governo deveria prevalecer no Brasil: presidencialismo, parlamentarismo ou monarquia. Venceu o presidencialismo, a exemplo de 1963, com João Goulart.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUSA, Paulo Eduardo de

Essa posição pragmática de Marx nos remete a outros momentos de seus escritos, nos quais estão evidenciados tanto os limites da “cidadania abstrata” como a presença de elementos da crítica irreligiosa, traços fundamentais para compreendermos e explicitarmos os limites da cidadania à brasileira.

O JOVEM MARX E A CRÍTICA À EMANCIPAÇÃO POLÍTICA PELA CRÍTICA IRRELIGIOSA

Em 1844, o jovem Marx faz uma crítica a um artigo de Arnoud Ruge (1802-1880), seu colaborador nos *Anais Franco-Alemães*, intitulado *O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano*. Nesse texto, Marx expressa muitos pontos ligados ao caráter pragmático do seu pensamento, ligados às limitações da “cidadania política”, em consonância com a crítica do elemento religioso, com perspectiva à transformação político-social alemã. Segundo Marx, Ruge nega que o rei tenha se assustado com a revolta dos trabalhadores alemães e que tenha agido à resolução da revolta, sob a influência de um “sentimento religioso”. Para Marx, a ausência de preocupação do rei ante o movimento dos trabalhadores da Silésia se deu por este movimento não ser direcionado à sua majestade, mas aos patrões, à burguesia, que na Alemanha se fazia inexpressiva politicamente, diante das forças do Antigo Regime. Marx alerta, que o rei prussiano até poderia utilizar do movimento dos trabalhadores contra o pauperismo, como “ação política oficial”, em portar-se como “salvador da pátria”, e mostrar-se eficiente no tratamento dos problemas cotidianos do povo. Quanto ao sentimento religioso que não influenciou o rei, Marx expõe que Ruge se engana, porque num Estado cristão, o sentimento de ajuda ao próximo subjaz as ações em direção ao bem, tão valorizado nesta confissão religiosa, mesmo estando o rei acometido de um “sentimento religioso sóbrio”, mas mesmo assim, por ser sóbrio, continua um sentimento religioso.

Aliás, aponta Marx, “[...] um sentimento religioso muito cheio de si, *inebriado* até, este que nega ao “Estado e à autoridade” a competência para a “*solução de grandes males*”, buscando-a na “*união dos corações cristãos*” (2010b, p.28). A superação do sentimento religioso passa pelo reconhecimento do homem pelo homem, de satisfação das necessidades reais, sociais, sem o pretexto de estar agindo em troca de um galardão celestial ou devido à pressão moral do dogma religioso. Eis uma relação direta com um dos aspectos que limitam a “cidadania abstrata” também no Brasil, a saber: pela lei, no direito burguês, o sentimento de “comunidade” entre os humanos diluiu-se na fria formalidade, na “norma do papel”, sem garantia de efetividade no mundo real, quando muito cumprida às custas de ações na própria justiça, sendo esta um “Aparelho de Estado”¹³ e, muitas vezes, em ações contra o próprio Estado, que se propõe mola propulsora de cidadania, da limitada “cidadania abstrata”. É por esse motivo que as instituições religiosas recebem isenção de impostos e são tidas na conta do Estado como aliadas, porque não questionam a instância suprema na terra, o Estado, porque corroboram com a lógica de manutenção do *status quo*, sob a cidadania abstrata. Ou não é por isso que nas cédulas de dinheiro o “Deus seja Louvado” está presente? Ou a Constituição Federal do Brasil, em seu Preâmbulo, está “sobre a proteção de Deus”?

¹³ Ver o ensaio de Louis Althusser, *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**

SOUSA, Paulo Eduardo de

Marx critica Ruge, porque este não faz uma análise profunda do movimento dos trabalhadores para compreender a ineficácia das medidas tomadas pelo rei prussiano. Combatendo a omissão de Ruge, escreve Marx: “Façamos o que o ‘prussiano’ negligencia: *diferenciem* as diversas categorias que foram subsumidas na expressão ‘*sociedade alemã*’: governo, burguesia, imprensa e, por fim, os próprios trabalhadores” (2010b, p. 29). A “negligência” de Ruge pertence à mesma família da omissão classista forjada pela imprensa, por boa parte da intelectualidade acadêmica, pela justiça, por artistas, pelas ordens de classe e, especialmente, pelo empresariado, governo e Estado brasileiros. Ruge enxerga na ausência de um Estado alemão moderno, emancipado, de “cidadania abstrata”, formal, a condição para que os trabalhadores tenham se revoltado, vivam na miséria e, por isso, o rei tenha tratado a revolta como fato isolado, atribuindo-o a um problema administrativo e de tratamento assistencialista.

Marx vai de encontro aos argumentos de Ruge, porque este tem como pressuposto apenas o limitado caráter de “revolução política”, que subjaz a cidadania política, abstrata, formal. Eis os pontos da crítica de Marx: 1) a existência do pauperismo na Alemanha não tem origem na ausência de emancipação política; 2) o fim do pauperismo não é uma questão administrativa, de competência ou incompetência partidária; 3. o pauperismo não tem causa e nem solução na “vontade livre” do indivíduo; 4) o aprofundamento do pauperismo não está apenas numa “educação negligenciada”; 5) a “penúria” na Alemanha não é causada por uma “falha” do Estado em fiscalizar a administração dos recursos e de pessoal, da burocracia responsável; 6) a pobreza não é “uma lei natural eterna”, por isso é possível eliminá-la; 7) criminalizar, reprimir os pobres, por não ser a pobreza uma “lei natural eterna”, é crueldade do Estado e vingança das classes privilegiadas; 8) o pauperismo não deve ser administrado, mas combatido em suas raízes reais, para que não se torne elemento condicionante de opressão da massa de trabalhadores em sua relação com os patrões; 9) somente pela força da lei, o pauperismo não é atacado em suas raízes; 10) o Estado também é condição para as mazelas sociais, porque estas mazelas são também fruto de uma determinada forma de Estado.

Dos pontos acima elencados, é caro aos brasileiros o entendimento de que: 1) a polaridade político-partidária no Brasil não é insuficiente para eliminar a pobreza no país, por não ser uma questão administrativo-partidária, nem de irregularidades na administração somente; 2) a criminalização dos movimentos contra a pobreza não é fruto de uma discussão ampla, tanto sobre as condições de seu surgimento quanto da possibilidade de uma mudança profunda na sociedade brasileira, em direção à redistribuição de renda e questões em torno do trabalho e extração de mais-valor na contradição “capital-trabalho”; e 3) O Estado brasileiro funciona muito mais como defensor da iniciativa privada do que do interesse público, a exemplo do que já citamos em relação aos torneios empreendidos pela FIFA. Pede-se intervenção militar, porque quem a pede tem como pressuposto a manutenção do Estado e a descrença nos partidos políticos, agindo o Estado como religiosamente imparcial e de forma onipotente, tal como o deus cristão.

Assim arremata Marx quanto ao caráter da “cidadania abstrata”:

O entendimento *político* é entendimento político justamente porque pensa *dentro* dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, tanto *menos capaz* será de compreender mazelas sociais. O período *clássico* do entendimento político é a *Revolução Francesa*. Longe de vislumbrar no princípio do estado a fonte das deficiências sociais, os heróis da Revolução Francesa veem, antes, nas deficiências sociais a fonte das irregularidades políticas (2010b, p. 40-41).

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUSA, Paulo Eduardo de

À época do jovem Marx, especificamente em 1841, ano da defesa de sua tese de doutorado, a filosofia de Schelling assume um papel combativo à filosofia hegeliana, à serviço do absolutismo alemão, porque “para o velho Schelling, o real não podia ser reduzido ao desenvolvimento racional, e isso, com certeza, reassegurava a confiança da monarquia conservadora na fidelidade permanente dos súditos” (SAMPAIO et al., 2006, p. 22). As discussões filosóficas giravam, então, em torno das discordâncias sobre questões ligadas diretamente à “Religião” e ao “Estado”. O jovem Marx era membro do clube dos doutores¹⁴ desde 1838, hegeliano de esquerda, porque via neste grupo a “[...] busca da *autonomia doutrinária*, na proposta de um desdobramento racional ativo do futuro, contraditoriamente, por meio de uma filosofia crítica, a de Feuerbach, que se dispunha antes à contemplação passiva do mundo do que à sua modificação ativa” (SAMPAIO et al., 2006, p. 23).

Em 1843, Marx inicia seu texto sobre a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, publicado em 1844, elogiando a filosofia feuerbachiana sobre a crítica da religião. Assim escreve Marx: “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (2011, p.145). Marx explicita neste trecho, aspectos da crítica irreligiosa e da sua percepção de humano e de mundo também por este constituído. De Feuerbach, Marx conserva a ideia de “inversão”, porque para Feuerbach Deus é uma criação do humano e não o inverso. No dizer de Feuerbach, “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (2013, p. 44). Isto é, como melhor esclarecido em suas *Preleções sobre a essência da religião*¹⁵ (1849), “[...] teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *théos* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais que a essência do homem; ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem, [...]” (2009, p. 29). Marx reconhece a grande contribuição de Feuerbach, porque

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. [...] O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (MARX, 2011, p. 145)

Em *Princípios da filosofia do futuro* (1843), Feuerbach, atacou a filosofia especulativa hegeliana, tal como o fez com a religião. Aliás, para ele “o segredo da filosofia absoluta é, portanto, o segredo da teologia. A filosofia absoluta comporta-se tal e qual a teologia, que faz das determinações do homem determinações divinas, privando-as da determinidade na qual são o que são” (FEUERBACH, 1988, p. 66).

No entanto, mesmo Marx reconhecendo as contribuições de Feuerbach, aponta uma limitação na crítica desde. Esta limitação está essencialmente relacionada ao seu caráter de não realização da sua filosofia, embora se proponha a fazê-lo. Marx acusa Feuerbach de ainda está preso

¹⁴ Clube de ideologia liberal do qual Marx participava em Berlim, sob o objetivo de fazer uma síntese entre as ideias de Hegel e as ideias liberais, concluindo muitos dos objetivos do *Aufklärung* (Esclarecimento), colocados em prática pela/na Revolução Francesa.

¹⁵ Conjunto de aulas ministradas às escondidas em 1849 sobre sua publicação de 1846, *A Essência da Religião*.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**

SOUSA, Paulo Eduardo de

à especulação, ao sensorial especulado, à moda hegeliana. Isso fica claro quando Marx, em 1845, escreve as *11 teses sobre Feuerbach*. Na primeira tese ele escreve:

El defecto fundamental de todo materialismo anterior – incluyendo el de Feuerbach – es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto (objekt)* o de *contemplación*, pero no como actividad sensorial *humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo (1969, p.155)

Embora Feuerbach queira que o humano resgate para si a sua essência que outrora depositara em Deus, “Marx pretende que o homem se reaproprie de si mesmo e recupere os interesses gerais numa sociedade democrática, pela abolição do ‘Estado abstrato’, vale dizer, do Estado moderno” (SAMPAIO et al., 2006, p. 25). Para superar a “cidadania abstrata” é necessário superar as contradições inerentes à realização das necessidades da “comunidade política abstrata” e a aproximação do horizonte da “comunidade humana”, sobretudo porque a comunidade política é o próprio limite de ação da cidadania abstrata na era da modernidade. Como diz Marx: “a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos problemas fundamentais da era moderna” (2011, p. 149).

À EMANCIPAÇÃO HUMANA

Marx escancara sua posição ante a Alemanha absolutista, escrevendo: “O sonho utópico alemão não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente política*, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício (2011, p. 154). No Brasil, como no mundo hegemonicamente capitalista, a exemplo dos “endividados gregos contemporâneo” e sua eterna crise político-econômica, temos de concordar que o Brasil está em situação bem parecida, com que Marx apontara. O desmantelamento do conjunto dos direitos trabalhistas no Brasil, historicamente adquiridos desde as décadas de 1930 e 1940, conquista ao nível da emancipação política, bem como de reformas administrativas e tributárias, por exemplo, é uma prova de que se continua querendo fazer “reformas legais” e não uma “revolução social”, sob o horizonte da emancipação humana.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, os escritos de Paris, de 1844, o jovem Marx nos esclarece: “A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada” (2012, p. 79). Marx entende que os economistas não questionam a origem dessa propriedade privada. E numa sutil crítica irreligiosa, à maneira feuerbachiana, continua: “[...] Assim o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original (*Sündenfall*), isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar” (MARX, 2012, p. 80).

Citamos estes dois momentos dos *manuscritos de 1844* para mostrar a preocupação de Marx com relação à “Emancipação Humana”. Questionar a origem da propriedade era, para Marx, buscar o porquê dos interesses comuns dos humanos e suas cidadanias que foram separados na vida social. Em outras palavras, no horizonte da “emancipação humana”, diferente da limitada emancipação

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUSA, Paulo Eduardo de

política, as relações humanas estão para além de indivíduos atomizados, que tentam garantir seus direitos individuais, apenas por leis abstratas. No Brasil, como na maioria dos países em que o sistema capitalista impera, todas as mudanças são de caráter meramente “político” e não em direção à realização das carências humanas vitais. Por isso, a negligência, as filas e os corredores lotados nos hospitais públicos, as filas virtuais de espera por um exame ou por uma cirurgia urgente. Por isso, os hospitais e clínicas particulares possuem milhares de processos na justiça, por não atenderem seus “clientes”, sob a desculpa de que “o plano não cobre” aquele tipo de atendimento, como se a vida real fosse fruto de um contato formal político-econômico apenas. O Brasil, que nasceu sob a égide da indústria capitalista colonial mercantilista, cinco séculos depois, ainda padece do mesmo espectro, como país capitalista periférico, em desenvolvimento, no qual as relações ainda são/estão da/na ordem da cidadania abstrata, em decorrência de uma emancipação meramente política, se “emancipação”, tal como nos mostrou o jovem Marx, ainda na primeira metade do século XIX.

REFERÊNCIAS

CARTA de Pêro Vaz de Caminha. *Público*. São Paulo, 5 mar. 2014. Disponível em:

<<http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/a-carta-de-pero-vaz-de-caminha-1627013>>.

Acesso em 23 jun. 2015.

CHAUÍ. **Brasil:** mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da Filosofia do Futuro.** Tradução de Artur Morão. Lisboa-Portugal: edições 70, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião.** Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo.** Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: EDITORA VOZES, 2013.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia do Direito.** 2. ed. Tradução de Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010; Ipiranga, SP: Edições Loyola, 2010.

MARX, Karl. **Tesis sobre Feuerbach.** Buenos Aires: Calden, 1969.

MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica.** Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de classes na Alemanha.** Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b. p. 25-52.

**Limites da cidadania abstrata no Brasil contemporâneo
a partir da crítica irreligiosa do jovem Marx**
SOUZA, Paulo Eduardo de

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel- Introdução. *In*: MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle, Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2011. (p. 145-157)

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral. *In*: MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2012.

SAMPAIO, Benedito Arthur; FREDERICO, Celso. *1843*. *In*: MARX, Karl. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006. p. 9-25.

DO ESCLARECIMENTO AO COSMOPOLITISMO: O PAPEL DA EDUCAÇÃO NA EDIFICAÇÃO DO PROJETO POLÍTICO KANTIANO¹

[FROM ENLIGHTENMENT TO COSMOPOLITANISM: THE ROLE OF EDUCATION IN BUILDING THE KANTIAN POLITICAL PROJECT]

Joao Paulo Silva Martins

joao.filoss@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-9172-8411>

Professor da Universidade Federal do Acre – UFAC / CAp. Membro do Grupo de Pesquisa Nômade, vinculado ao Instituto Federal de Rondônia - IFRO.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5445](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5445)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

¹ Uma primeira versão do presente trabalho fora publicada enquanto parte de um estudo mais extenso do projeto de educação moral em Kant, intitulado *A formação do Sujeito Moral na Perspectiva Kantiana*. Aqui apresentamos uma versão revisada e reformulada sobre o recorte específico da educação enquanto ferramenta para a consolidação do projeto político kantiano.

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

Resumo: As reflexões de Kant sobre a educação estão ligadas com todo o desenvolvimento de sua filosofia moral, visto que é um meio de condução do humano do seu estado de selvageria ao mais elevado grau de desenvolvimento que é a moralidade. Partindo deste pressuposto, outros desdobramentos da pedagogia kantiana se tornam possíveis, como, por exemplo, a importância da educação para a consolidação do projeto de paz perpétua desenvolvido pelo filósofo no campo da filosofia política. Assim como a constituição de uma sociedade dá-se pela superação da liberdade selvagem rumo à liberdade civil dentro de um Estado, a sociedade cosmopolita deve superar a liberdade irrestrita do Estado para uma liberdade legal numa liga dos povos, tendo como fundamento a própria visão teleológica da natureza e a concepção de ser humano como ser capaz de atingir gradativamente a moralidade. Além de conduzir a espécie humana a seu fim último – a moralidade – a educação também precisa direcioná-la a um estado de harmonia que ultrapasse os limites territoriais e políticos entre os estados por meio da formação do sujeito enquanto “cidadão do mundo” pela consolidação de um Estado cosmopolita.

Palavras-chave: Cosmopolitismo. Educação moral. Immanuel Kant.

Abstract: Kant's reflections on education are linked with the entire development of his moral philosophy, since it is a means of conducting the human from his state of savagery to the highest degree of development that is morality. Based on this assumption, other developments of the Kantian pedagogy become possible, such as, for example, the importance of education for the consolidation of the perpetual peace project developed by the philosopher in the field of political philosophy. Just as the constitution of a society takes place by overcoming wild freedom towards civil freedom within a State, the cosmopolitan society must overcome the unrestricted freedom of the State towards legal freedom in a league of peoples, based on the teleological vision itself. of nature and the conception of the human being as being able to gradually reach morality. In addition to leading the human species to its ultimate goal – morality – education also needs to direct it to a state of harmony that goes beyond territorial and political boundaries between states through the formation of the subject as a “citizen of the world” through the consolidation of a cosmopolitan state.

Keywords: Cosmopolitanism. Moral education. Immanuel Kant

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

1 INTRODUÇÃO

Sendo um dos mais importantes nomes da filosofia moderna, Immanuel Kant, conhecido principalmente por promover o que ele mesmo intitulou de “Revolução copernicana da Filosofia”, dedicou-se à compreensão da razão humana e seus limites na sua mais importante obra, *Crítica da Razão pura*, ocupou-se da moral e das possibilidades de firmar leis universalmente válidas por meio das diversas formulações do Imperativo Categórico. Em suas obras de cunho moral, em especial a *Crítica da Razão Prática* e *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant evidencia que sua filosofia moral não se trata de uma teoria, mas sim de um sistema filosófico, no qual outras temáticas se estruturam em torno da ideia da moralidade e também aponta desdobramentos possíveis dos estudos do homem enquanto sujeito moral. Dentre essas temáticas, destacamos a educação, apontada como caminho de desenvolvimento da moralidade, e a filosofia política enquanto consolidação de uma estrutura moral não apenas no campo do indivíduo, mas também das organizações sociais e nações.

A filosofia de Immanuel Kant teve grande repercussão devido à abrangência de seus escritos, o que acarretou em inúmeras discussões inovadoras tanto na filosofia quanto na pedagogia. Kant foi um homem de seu tempo, atento às transformações da sociedade e do pensamento de sua época. Imergido no “século das luzes”, o filósofo de Königsberg traz em sua filosofia os traços do Iluminismo, valorizando a razão como meio pelo qual o homem pode “iluminar-se” e transcender sua condição sensível, alcançando a elevação de suas capacidades a fim de conservar e desenvolver suas relações sociais.

Devido à importância da educação no processo de desenvolvimento do indivíduo e da humanidade como um todo, educar torna-se um ato de extrema responsabilidade e, também, um desafio. O desafio da educação numa perspectiva kantiana nos remete ao *Aufklärer*, a tarefa de conduzir o educando à maioridade. A educação está voltada para o desenvolvimento da autonomia, para ensinar o trato com a liberdade. O objetivo da educação é, portanto, fazer com que o indivíduo se desenvolva de modo que possa escolher para si máximas de ação que passem sobre o filtro do imperativo categórico, e mais do que isso, que escolha tais máximas por si mesmo, partindo da própria razão, fundamentando-se em sua autonomia e, assim, utilizar bem suas capacidades racionais.

Na introdução de seu escrito *Sobre a Pedagogia* (KANT, 1999, p. 25-26), Kant nos apresenta quatro elementos fundamentais que devem ser postos como finalidade da educação. O primeiro deles, a disciplina, deve cuidar para que a selvageria presente na natureza humana – pois o homem é um animal sensível – não seja o fator predominante em seu ser, ou seja, a disciplina deve favorecer o desenvolvimento racional do homem por meio do controle de seus instintos animais. O segundo ponto a ser desenvolvido é a cultura, esta diz respeito ao conhecimento da escrita e da linguagem, bem como o conhecimento das artes e das ciências. O terceiro elemento é a prudência, que é apresentada junto à cultura na busca por desenvolver a civilidade no homem, isto é, a sua imersão no contexto social em que vive. O quarto e último elemento é a moralidade, que tem como objetivo conduzir o homem à escolha de bons fins, ou seja, fins que possam ser, por todos, escolhidos, resultando em uma universalização das máximas de ação, e, em decorrência, na constituição de uma sociedade justa e, posteriormente, um Estado cosmopolita.

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

Além de conduzir a espécie humana a seu fim último – a moralidade – a educação também precisa direcioná-la a um estado de harmonia que ultrapasse os limites territoriais e políticos entre os estados por meio da formação do sujeito enquanto “cidadão do mundo” pela consolidação de um Estado cosmopolita. Buscar-se-á no presente artigo compreender a possibilidade e a importância da constituição do indivíduo enquanto sujeito moral e cosmopolita bem como a colocação da educação enquanto meio para atingir este fim.

2 EDUCAÇÃO MORAL E COSMOPOLITISMO NA FILOSOFIA DE KANT

No decorrer de toda a discussão de Kant sobre a educação tem-se claro que a sua finalidade superior é a condução do homem à moralidade. Isso se dá pelo desenvolvimento da educação que parte da passividade do processo de disciplina e vai até a instrução moral propriamente dita, na qual a educação torna-se mais ativa em relação ao sujeito. A busca por uma educação ativa em relação ao educando não é, todavia, uma proposta unicamente kantiana, mas se faz presente no próprio ideal iluminista de que o homem deve guiar-se pela própria razão, que seja livre. Em seu texto *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, Kant (1985, p. 102) nos apresenta a possibilidade de esclarecimento por meio da liberdade: “Que porém um público se esclareça [*«aufkläre»*] a si mesmo é perfeitamente possível, mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável”. Aqui, o filósofo não despreza a necessidade de um educador, o que o colocaria em contradição, mas faz a crítica àquele que se mantém em constante estado de tutela por acomodar-se a se deixar conduzir por razão alheia, adiando o esclarecimento e, conseqüentemente, a moralidade.

O ideal iluminista presente na pedagogia kantiana manifesta-se pela busca constante da autonomia e da moralidade que culminarão no desenvolvimento máximo da natureza humana: a formação moral do sujeito e, em consequência, uma sociedade justa a caminho da universalização do direito por meio de um estado superior cosmopolita (KANT, 1999, p. 106).

Kant distingue a educação em passiva e ativa apenas para fins didáticos, ou seja, para que suas ideias sejam compreendidas com maior clareza. A educação enquanto passiva em relação ao educando relaciona-se com o disciplinar, com o constrangimento de sua vontade. O educar ativamente, por sua vez, relaciona-se com as escolhas das máximas. Nesta segunda fase da educação se pressupõe que o educando já foi disciplinado, já aprendeu a utilizar, ainda que não de forma moralmente satisfatória, sua liberdade por meio da qual a autonomia deve se fundamentar. É necessário que o educando entenda que todo o constrangimento do processo educativo tem como fim a utilização correta de sua liberdade. Deste modo, a primeira fase da educação é posta como um meio para que a segunda se concretize, havendo assim estreita relação entre ambas.

A educação, desse modo, distancia-se de um treinamento moral, pois esta não se baseia na obediência cega e passiva do aluno em relação ao mestre. “Não é suficiente treinar as crianças, urge que aprenda a pensar” (KANT, 1999, p. 27). Não basta que os educandos aprendam a agir corretamente, mas que ajam corretamente pelos motivos certos: “É infinitamente importante ensinar as crianças a odiar o vício por virtude, não pela simples razão de que Deus o proibiu, mas por ser desprezível por si mesmo.” (KANT, 1999, p. 27). Aprende-se a lei por meio de uma instrução e a partir

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

desse aprendizado o homem torna-se tutor de si mesmo, pois terá a capacidade de julgá-las suas ações e ser autônomo em relação às suas escolhas.

Kant nos indica que “aprende-se mais solidamente e se grava de modo mais estável o que se aprende por si mesmo.” (KANT, 1999, p. 70). Mediante a educação física (e posteriormente prática), o educando constrói a base de seu próprio desenvolvimento, ou seja, adquire condições de se servir de sua própria razão, para que, por meio da autodisciplina atinja sua emancipação, possa pensar e agir por si mesmo, sendo senhor de si.

A ideia do aprender a pensar e agir por si mesmo nos conduz a outro conceito kantiano: a maioridade. Em *Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento?*, Kant apresenta o conceito de maioridade relacionado à autonomia. Maior é o homem capaz de guiar-se e fazer uso do próprio entendimento. Em contraposição à maioridade temos a menoridade. Ele assim a define: “menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem orientação de outrem.” (KANT, 1985, p. 100).

Para alcançar a maioridade e a moralidade, o homem precisa ser submetido a um processo educativo, “é preciso acostumá-lo logo a submeter-se aos preceitos da razão” (KANT, 1999, p. 13-14). E é, justamente, devido à ausência da capacidade de submeter-se a própria razão que o educando precisa ser submetido às leis externas. A disciplina, conforme dito, ocupa o lugar do dever nessa fase do desenvolvimento do homem, é o educador que direciona ao esclarecimento, escolhendo pelo educando enquanto ele ainda não desenvolveu a capacidade de ser senhor de si.²

Vale salientar que a educação moral não se resume em educação escolar, é preciso, o quanto antes, que o homem aprenda a lidar com suas paixões, aprenda a respeitar suas próprias leis e se perceber semelhante aos demais, desenvolvendo-se segundo ideias cosmopolitas³, isto é, perceber-se como membro participante de uma comunidade mundial, não só como indivíduo, mas também como espécie.

O dever também precisa ser desenvolvido em suas duas instâncias: na primeira, o dever para consigo mesmo: “dever-se-ia fazer a criança perceber a dignidade humana em sua própria pessoa”, ou seja, que tem um valor intrínseco. Nesse estágio é fundamental, por exemplo, que a criança perceba o quão desprezível é a mentira. Assim como na *Metafísica*, em *Sobre a Pedagogia* Kant defende que “a mentira torna o homem um ser digno de desprezo geral e é um meio de tirar a estima e a credibilidade que cada um deve a si mesmo”. (KANT, 1999, p. 90). A mentira, nesse contexto, nos é apresentada como uma transgressão do dever para consigo mesmo, o que atingiria negativamente o reconhecimento da dignidade em si mesmo e, em consequência, a dignidade em relação à humanidade enquanto espécie.

Em relação aos deveres para com os outros, Kant assim se posiciona:

Deve-se inculcar desde cedo nas crianças o respeito e a atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática. Por exemplo, se uma criança

² Segundo Menezes, “o educador é, por sua tarefa, o *Aufklärer* por excelência: existe a tarefa premente de conduzir os homens à maioridade”. (MENEZES, 2014, p. 121).

³ Segundo Terra, a ideia do cosmopolitismo se fundamenta no fato de “o desenvolvimento completo das disposições naturais só pode se dar no homem como criatura racional na espécie e não nos indivíduos, diferentemente dos animais, que atingem individualmente sua destinação.” (TERRA, 2011, p. 59).

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

encontra outra, pobre, e a fusta rudemente do seu caminho ou bate nela etc., não se deve dizer “Não faça isso; isso machuca, tenha dó, é um pequeno infeliz” etc.; ao contrário, precisa ser tratada com a mesma arrogância e deve-se fazê-la sentir vivamente o quanto a sua conduta é contrária ao direito de humanidade. (KANT, 1999, p. 90).

A intenção não é que a criança trate adequadamente sua semelhante motivada por pena ou visando aprovação de outrem, mas que aja corretamente por reconhecer o outro como pessoa, e consequentemente como possuidor da mesma dignidade que traz consigo. Aqui nos deparamos mais uma vez com a distinção da ação conforme o dever e a ação por dever, e, intrinsecamente com a ideia de uma educação que tem como aspiração a formação do homem cosmopolita, de ações regidas por leis universais, tento em vista que é essa legislação universal apontada pelo dever que possibilita a consolidação de um direito universalmente válido (KANT, 2011, p. 10). Quanto a isso, em *Sobre a Pedagogia*, Kant nos aponta a “falta de um catecismo do direito” (1999, p.91), pelo qual os educandos teriam uma instrução sobre o que é justo e o que é injusto, e assim se educarem sob um ideal de honestidade, resultando na manutenção tranquila da vida em sociedade, sem que os direitos humanos fossem transgredidos.

A ideia de garantia dos direitos humanos não basta ser instituída de acordo com uma sociedade específica, mas deve fundar-se na universalidade, na ideia do homem enquanto cidadão do mundo, no cosmopolitismo. O princípio de desenvolvimento do homem enquanto sujeitoc cosmopolita não pode basear-se apenas a formação individual do sujeito, mas também, e principalmente, pelas relações de paz entre os Estados. Essa ideia é apresentada por Kant de forma mais pontual em seu texto *A Paz Perpétua*:

Os povos, enquanto Estados, podem considerar-se como homens singulares que, no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas), se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito. Isto seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos. (KANT 2008c, p. 15-16).

Isso se dá, contudo, de maneira lenta e gradativa por meio da educação enquanto criadora da consciência da dignidade humana em si e nos demais, projetando a humanidade de modo universal. Nessa relação com o outro, no entanto, o direito precisa ser posto como forma de cultivar nas crianças o princípio de generosidade e de justiça. Em contrapartida, o direito não é suficiente para a constituição da moralidade. Uma legislação externa deve servir de apoio e não de fundamento para a moral.

O educando necessita perceber no outro a mesma dignidade que traz em si, para que possa agir visando uma igualdade universal. Para isso, no processo educativo a criança precisa ser submetida a leis gerais, sobretudo no ambiente escolar. Kant esclarece: “O mestre não deve mostrar

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

predileção alguma, nenhuma preferência a um aluno em relação aos outros, pois a lei deixaria de ser geral. Quando a criança observa que os outros não estão submetidos à mesma lei que ela, torna-se rebelde.” (KANT, 1999, p. 78).

A percepção da criança em relação à forma como é tratada nos abre outra possibilidade educativa, o exemplo. A *Metafísica dos Costumes* nos esclarece a importância do exemplo no processo de educação moral:

O meio experimental (técnico) para o cultivo da virtude é o bom exemplo da parte do próprio mestre (sua conduta exemplar) e o exemplo que adverte os outros, pois, para um ser humano ainda em desenvolvimento, a imitação constitui a primeira determinação de sua vontade para aceitar máximas que ele, posteriormente, produz para si mesmo. (KANT, 2008 b, p. 322).

Neste ponto, Kant (1999) nos alerta que “uma geração educa a outra”, destacando a responsabilidade que a geração presente (independente de período histórico) exerce sobre a futura⁴. Com isso o filósofo retoma a importância da boa conduta como meio educativo. Neste caso, a geração que educa serve de exemplo de ação para a que aprende. Contudo, Kant também nos adverte que o exemplo deve servir apenas como estímulo para a ação moral e não como fundamento de uma lei, visto que toda filosofia moral kantiana se fundamenta na autonomia e na universalidade. A discussão prossegue:

Por conseguinte, um mestre não dirá ao seu aluno desobediente: segue o exemplo daquele menino bom (organizado, diligente)!..., pois isso só o levaria a odiar tal menino, que o coloca numa luz desfavorável. Um bom exemplo (conduta exemplar) não deveria servir como modelo, mas somente como uma prova de que é realmente possível agir em conformidade com o dever. Desta maneira, não se trata da comparação com qualquer outro ser humano (como ele é), mas com a ideia (de humanidade), como ele deve ser, sendo assim comparação com a lei, que deve atuar como o padrão constante de instrução de um mestre. (KANT, 2008, p. 322).

Por trás de toda argumentação sobre a educação, Kant mostra-se preocupado com a consolidação de sua filosofia moral, isto é, o problema da educação não se exclui do próprio problema da moralidade. É preciso que se trate de modo semelhante os educandos para que estes se percebam semelhantes, e assim possam cultivar o ideal cosmopolita, que, segundo o filósofo, é necessário para o desenvolvimento de uma sociedade justa, que só se faz possível pelo

⁴ Dalbosco, ao comentar tal passagem, afirma que o homem precisa de ensinamentos para que se desenvolva e alcance “o melhoramento da espécie e a execução de sua finalidade que dependem de processos de aprendizagem levados adiante pelo conflito entre as gerações.” (2011, p. 84).

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

desenvolvimento da moralidade.

Em seu texto *Cosmopolitanisms in Kant's philosophy*, Georg Cavallar nos lembra da necessidade de apontar os diferentes tipos de cosmopolitismos em Kant, podendo seresse de cunho epistemológico, económico ou comercial, moral, ético teológicas, políticos e culturais. Aqui apoiamo-nos na ideia de um cosmopolitismo moral que possibilite o desenvolvimento de todas as suas outras ramificações. O comentador declara que

Kant defendeu o cosmopolitismo moral na década de 1790 com a afirmação de que todos os seres racionais, independentemente da sua raça, devem ser considerados como fins em si mesmos e como membros legisladores de um “reino universal de fins”. O cosmopolitismo moral é expresso na ideia de um reino (ou comunidade) dos fins ou comunidade ética onde os seres humanos unem-se livremente em uma comunidade baseando-se na igualdade e autolegislação, os seres racionais são respeitados como fins em si mesmos, e é conseguido um todo moral de todas as extremidades. Esse cosmopolitismo moral tem uma base nas predisposições morais dos seres humanos, pelo menos, de acordo com Kant. [...] A comunidade ética engloba toda a raça humana, é distinta de uma comunidade política, que regula as ações externas de seres humanos, baseia-se na lei moral, coincide com um reino invisível e é o destino moral da raça humana. (CAVALLAR, 2012, p. 98-99. Tradução nossa).

É pela universalidade proposta pelo imperativo categórico que o cosmopolitismo se torna alcançável. Na quinta proposição do texto *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant nos afirma que “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade que administre universalmente o direito” (KANT, 2011, p. 10. Itálicos do original), essa administração universal concretiza-se com o desenvolvimento e respeito da liberdade individual, acarretando no desenvolvimento da humanidade enquanto espécie, que seria o propósito superior da natureza humana, “assim, uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma construção civil perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana” (KANT, 2011, p. 10. Itálicos do original).

A natureza, desse modo, tem um plano de duplo desenvolvimento em relação à humanidade: de um lado, a formação do indivíduo enquanto autônomo e moral, de outro, o desenvolvimento da sociedade (Estado) na busca de tornar-se perfeitamente justa. Nas três últimas proposições de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (Sétima, Oitava e Nona), Kant é bem pontual quanto à importância e necessidade da consolidação de um Estado Cosmopolita, colocando-o como propósito supremo da natureza, como “o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana.” (KANT, 2011, p.19). Embora haja um duplo desenvolvimento da humanidade, o meio para a consolidação do plano da natureza é único: é só pela educação que o homem pode, enquanto indivíduo e enquanto espécie, alcançar seu destino e sua humanidade.

A ideia defendida pelo filósofo diz respeito ao desenvolvimento moral máximo nos indivíduos que, impulsionados pela sociabilidade insociável busquem seu progresso individual, e gradativamente vá se consolidando um Estado justo e moralizado. O mesmo princípio de desenvolvimento dos indivíduos

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

deve ser aplicado a cada república, conduzindo a humanidade a um Estado Cosmopolita Universal. Assim como a constituição de uma sociedade dá-se pela superação da liberdade selvagem rumo à liberdade civil dentro de um Estado, a sociedade cosmopolita deve superar a liberdade irrestrita do Estado para uma liberdade legal numa liga dos povos, tendo como fundamento a própria visão teleológica da natureza e a concepção de ser humano como ser capaz de atingir gradativamente a moralidade. O autor declara:

A mesma insociabilidade que obrigou os homens a esta tarefa é novamente causa de cada república, em suas relações externas – ou seja, com um Estado em relação a outros Estados –, esteja numa liberdade irrestrita, e conseqüentemente deva esperar do outro os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar em um estado civil conforme leis. A natureza se serviu novamente da incompatibilidade entre os homens, mesmo entre as grandes sociedades e corpos políticos desta espécie de criatura, como meio para encontrar, no seu inevitável antagonismo, um estado de tranquilidade e segurança. (KANT, 2011, p. 13).

Assim como a social insociabilidade, no âmbito do indivíduo, tende a retirar o homem de seu estado de preguiça e comodidade fazendo-o alcançar o progresso esperado pela natureza, do mesmo modo, em relação aos Estados, Kant considera que tal insociabilidade conduza a um fim superior, ou seja, mesmo as guerras com toda a sua destruição e transtorno trabalham para a edificação de uma grande federação de nações que os faça sair do Estado semleis dos selvagens para entrar em um Estado de “poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada”. (KANT, 2011, p. 13). A consolidação da paz por meio da guerra⁵ dá-se somente segundo o propósito da natureza e não dos indivíduos. Isso nos é evidente em *Á Paz Perpétua*: “O que subministra esta garantia é tão-só a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade”. (KANT, 2008c, p. 23). Essa determinação, a obediência à natureza, dá-se, entretanto, somente na humanidade enquanto espécie, enquanto indivíduo o homem deve continuar a guiar-se pela própria razão e desenvolver-se enquanto sujeito autônomo e possuidor de uma vontade possivelmente boa que o conduza ao plano da natureza, que por sua vez não se concretiza em uma única geração, e sim, paulatinamente, conduz a humanidade a tornar-se uma única nação por meio de uma federação cosmopolita.

A ideia de uma grande federação das nações também já fora defendida por Kant na *Crítica da*

⁵ “A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano e dos talvez ainda maiores, com que sua constante preparação o pressiona em tempos de paz, ainda sim ela é um impulso a mais (ainda que a esperança de tranquilidade para felicidade do povo seja cada vez mais longínqua) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau”. (KANT, 2008d, p. 273).

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

Faculdade do Juízo:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe em poder conforme leis num todo que se chama sociedade *civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Para essa mesma sociedade seria contudo ainda certamente necessário, mesmo que os homens fossem suficientemente para encontrar e voluntariamente ao seu mando, um todo cosmopolita <*weltbürgerliches Ganze*>, isto é, um sistema de todos os estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial. (KANT, 2008d, p. 273).

O ideal cosmopolita não se desprende do propósito de Kant para a educação: “O estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita” (KANT, 1999, p. 23). Ao colocar o cosmopolitismo, assim como outrora coloca a moral, como etapa suprema do desenvolvimento humano, a relação entre educação moral e cosmopolitismo mostra-se clara. Moral e cosmopolitismo são postos como fins últimos da humanidade: a moral como fim do indivíduo, o cosmopolitismo como fim da espécie, ambos ligados à ideia de um progresso da natureza humana, que só é possível pela disciplina e pela formação moral, portanto, a educação faz-se necessária.

Em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant afirma que o desenvolvimento civil dos homens não implica necessariamente a moralidade, mas tal progresso deve ter como meta o avanço do homem em direção à moralidade. Isso justifica a necessidade de se pensar a estruturação de uma educação que vise à formação moral. O educador precisa ter clareza de objetivos para que o processo de formação não desvie o homem de seu destino final. Kant assim se posiciona:

Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoreto sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta ideia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor a honra e no decoreto exterior, constitui apenas a civilização. Mas enquanto os estados empregarem todas as suas forças em propósitos expansionistas ambiciosos e violentos, impedindo assim continuamente o lento esforço de formação interior do modo de pensar de seus cidadãos, privando-os mesmo de qualquer apoio neste propósito, nada disso pode ser esperado, porque para isto requer-se um longo trabalho interior de cada república (*gemeines Wesen*) para a formação de seus cidadãos⁶. (KANT, 2011, p. 16).

⁶ Em seu texto *Iluminismo, Pedagogia e Educação da Infância em Kant* (2007, p. 174-175), Pedro Pagni cita tal passagem e a comenta lembrando que “se a moral é constitutiva da cultura, entendida atinente ao cultivo espiritual necessário ao *Aufklärung*, ela ainda está ausente na civilização (*civilisation*) alemã de seu tempo, na concepção Kantiana. [...] Ao opor a cultura à civilização, Kant, pela primeira vez, fala como um dos porta-vozes da burguesia alemã em ascensão no período. Expressa-se como um

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

Neste ponto percebemos que as finalidades da educação devem estar inseridas nos objetivos do Estado quanto ao seu desenvolvimento. A formação cultural do homem, porém, não é suficiente para o progresso almejado pela educação kantiana. Desenvolver as faculdades cognitivas por meio do conhecimento das diversas áreas do saber e das ciências são elementos de extrema relevância, mas para o progresso segundo o propósito cosmopolita faz-se necessário a educação moral por ser a mesma o meio adequado para a consolidação de tal ideal. Tanto no indivíduo quanto na espécie, há a necessidade de um processo formativo que possibilite uma edificação moral da natureza humana. A cultura serve-nos como um meio de acesso à moralidade, mas não lhe é parte inerente:

No que respeita à disciplina das inclinações, para as quais a disposição natural, relativamente à nossa determinação como espécie animal é completamente conforme a fins, mas que muito dificultam o desenvolvimento da humanidade, é também manifesto, no que concerne a esta segunda exigência a favor da cultura, uma aspiração conforme a fins da natureza que nos torna receptivos para uma formação que nos pode fornecer fins mais elevados do que a própria natureza. (KANT, 2008d, p. 273-274).

Deste modo, a educação tem a tarefa de desenvolver as disposições naturais da humanidade, mas –devido o fato de a natureza estabelecer à humanidade um desenvolvimento linear, isto é, um progresso constante que nos direciona a um futuro onde tal desenvolvimento seja maior que no estado atual – não sabemos ao certo até que ponto esse progresso se dará, pois desconhecemos quantas gerações ainda estão por vir. Frente a isso, o problema da educação, além do mais nobre, é também o mais árduo e necessário. A educação é, nesse sentido, um ideal, visto que sua perfeição ainda não se encontra na experiência. Sobre a possibilidade de concretização desse ideal, Kant apresenta sua posição: “Em primeiro lugar, basta que nossa idéia seja autêntica; em segundo lugar, que os obstáculos para efetua-la não sejam absolutamente impossíveis de superar” (KANT, 1999, p. 17).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A consolidação da moralidade é apresentada por Kant como o mais elevado grau de desenvolvimento do indivíduo, mas por pertencer a uma coletividade, isto é, a uma espécie, o homem precisa continuar sua busca para que o princípio da moralidade sirva como base também para as relações entre os Estados, de modo a consolidar o projeto de uma sociedade cosmopolita.

representante da ‘*intelligentsia* de classe média’, que, ao adotar o ponto de vista do ‘cidadão do mundo’, contrapunha-se à nobreza alemã que se considerava civilizada por se ater apenas ao decoro e às convenções”.

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

É necessário que o homem tome consciência de que, mais que um indivíduo, é espécie, e é só na espécie que alcançará sua destinação, sua humanidade. Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant exemplifica por meio da metáfora da árvore na floresta a importância da coletividade para a formação individual: assim como as árvores que crescem entre muitas outras são obrigadas a se disciplinar e a desenvolver completamente os germes de sua natureza para irem ao encontro da luz do sol, também o homem, que se esclarece consciente de fazer parte de um todo, de uma espécie, disciplinar-se-á a fim de ascender à humanidade, a fim de harmonizar-se em meio à espécie.

A educação em Kant é, deste modo, o mais árduo problema do qual o homem deve se ocupar e nos é, também, apresentada como uma arte. Um árduo problema por pertencer a ela a tarefa de auxiliar o desenvolvimento da natureza humana para que alcance seu destino. A educação é, neste sentido, formadora do homem e tem a missão de conduzi-lo de seu rude estado de natureza ao mais elevado nível de polidez: a moralidade. Educação é, também, arte por desprender-se dos mecanismos físicos do homem e buscar o transcendente, um reino dos fins. Por esses motivos a educação precisa ser raciocinada, o homem precisa ocupar-se em desenvolvê-la metodicamente.

A reflexão kantiana sobre a educação não se desprende de todo seu sistema filosófico. A busca pela emancipação racional do homem, a constituição de sua capacidade de julgar e escolher máximas que guiem sua vida prática e ação política se encontram no processo educacional. A pergunta central da filosofia de Kant – o que é o homem? – está intrínseca em todo o desenrolar de sua reflexão sobre a educação. Educar o homem é desenvolvê-lo fisicamente como animal, epistemologicamente como ser racional, e moralmente como ser livre. Estes elementos constituintes do humano se encontram no despertar da autonomia. A educação é o meio para o qual a autonomia é fim.

Neste sentido, a finalidade da educação se liga diretamente com o ideal iluminista. Faz-se necessário que o homem pense e aja por si mesmo, que seja o formador das leis que regem sua conduta. Como o próprio filósofo nos sugere, o Iluminismo tem como lema a expressão “sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento” (KANT, 1985, p. 100), trazendo em si a necessidade de um desenvolvimento para a autonomia.

É necessário que o homem tome consciência de que, mais que um indivíduo, é espécie, e é só na espécie que alcançará sua destinação, sua humanidade. Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant exemplifica por meio da metáfora da árvore na floresta a importância da coletividade para a formação individual: assim como as árvores que crescem entre muitas outras são obrigadas a se disciplinar e a desenvolver completamente os germes de sua natureza para irem ao encontro da luz do sol, também o homem, que se esclarece consciente de fazer parte de um todo, de uma espécie, disciplinar-se-á a fim de se ascender à humanidade, a fim de harmonizar-se em meio à espécie.

O maior desafio educacional se concentra no fato de ser a espécie humana responsável pelo seu próprio aperfeiçoamento, ou seja, o mestre, mesmo não tendo alcançado a perfeição da humanidade é responsável por conduzir seus discípulos a ela. O mestre precisa conduzir o educando a um estado de desenvolvimento o qual ele mesmo não atingiu. O aperfeiçoamento do ser humano deve dar-se mediante uma cultura progressiva, ou seja, educar sempre visando um estado melhor possível no futuro.

A pedagogia de Kant não se separa, também, de sua filosofia da história: embora a humanidade tenda a seguir um fio condutor traçado pela natureza, a história e o progresso da humanidade se dão

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

por um retorno constante ao seu ponto de partida e, simultaneamente, lança-se para o futuro, visando um desenvolvimento gradativo enquanto espécie.

A educação kantiana é, assim, construtora e não reprodutora da sociedade. Apresenta-se como comprometida com a emancipação do homem tanto como pessoa quanto como em sociedade. Seus objetivos e métodos direcionam a humanidade para o esclarecimento, autenticidade e cosmopolitismo, a fim de, mesmo que num futuro distante, atingir, por meio da moralidade, um estado de “paz perpétua”. Embora distante de sua finalidade, a educação deve manter-se em constante busca pelo progresso, pelo desenvolvimento da humanidade em todas as suas esferas. Para que isso ocorra bons e generosos educadores são necessários.

REFERÊNCIAS

CAVALLAR, Georg. **Cosmopolitanisms in Kant’s Philosophy**. Ethics & Global Politics: Vol. 5, No. 2, 2012, p. 95-118.

DALBOSCO, Claudio A. “Da pressão disciplinada à obrigação moral”. In **Moralidade e educação em Kant**. DALBOSCO, Claudio A. EIDAM, Heinz. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

DALBOSCO, Claudio A. **Kant e a Educação**. Coleção Pensadores e a Educação. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”?**. In: Immanuel Kant textos seletos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontenella. 2ª ed. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1999.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2ª ed. rev., 2008b.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rodem e António Marques. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008d.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2009b.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2009.

**Do Esclarecimento ao Cosmopolitismo:
o papel da educação na edificação do projeto político kantiano**
SOUSA, Paulo Eduardo de

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. **À Paz Perpétua um projeto filosófico**. Tradução de Artur Morão. LusoSofia: Universidade da Beira Interior Covilhã, 2008c.

MENEZES, Edilson. **Kant: Esclarecimento e Educação Moral**. In: Cadernos de Filosofia Alemã, vol. 19; n. 1, pp. 117-147.

PAGNI, Pedro A. Iluminismo, Pedagogia e Educação da Infância em Kant. In: **Introdução à Filosofia da Educação: Temas Contemporâneos e História**. PAGNI, P. A.; SILVA, D. J. (orgs). São Paulo: Avercamp, 2007.

TERRA, Ricardo Ribeiro. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

O *TOPOS* ARISTOTÉLICO DA ISONOMIA E O TRATAMENTO JURÍDICO CONFERIDO ÀS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA¹

[ARISTOTLE'S *TOPOS* OF ISONOMY AND THE LEGAL TREATMENT GIVEN TO PEOPLE WITH DISABILITIES]

Vicente Elísio de Oliveira Neto

vicenteelisio@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0003-0734-6381>

Jus-filósofo e doutor em direito pela UFPB, Brasil. Fez doutorado-sanduíche na Universidade Nacional Eduardo Mondlane, em Moçambique, com bolsa da CAPES. É membro do Ministério Público do Rio Grande do Norte e professor-pesquisador do Núcleo de Pesquisa sobre marxismo, realismo, teoria e filosofia do Direito/UFPB.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5494](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5494)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

¹ Este artigo é parte da tese doutoral em Direito, defendida pelo autor no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba e, posteriormente publicada pela Editora Juruá, em 2022. Ver: OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de. **Deficiência e direitos das pessoas com deficiência**: tópica jurídica e convívio antinômico entre os pontos de vista biomédico e biopsicossocial. Curitiba: Juruá, 2022.



O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

Resumo: O artigo tem por objeto a consideração da proposição aristotélica da isonomia em face do tratamento jurídico conferido na contemporaneidade às pessoas com deficiência, contingente humano socialmente submetido a condições de vulnerabilidade. Diferentemente da concepção formal de igualdade que estabelece uma equiparação abstrata entre os indivíduos, de matriz liberal, a isonomia aristotélica desvela as diferenciações socialmente instituídas no contexto da pólis, assim como identifica os critérios pelos quais tais diferenças são estabelecidas. O imperativo político, moral e jurídico da isonomia, ao propor tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, surge como ponto de partida e fundamento da estratégia jurídica da discriminação positiva direcionada a compensar as desvantagens enfrentadas pelas pessoas com deficiência nas múltiplas esferas da vida humana associada, pretendendo assim viabilizar a inclusão social desta parcela da espécie humana, condição de possibilidade para a concretização do equilíbrio em um meio social virtuoso.

Palavras-Chave: Aristóteles. Isonomia. Pessoas com deficiência. Discriminação positiva. Inclusão social.

Abstract: The article aims to focus on Aristotle's proposition of isonomy in the face of the legal treatment given in contemporary times to people with disabilities, a human contingent socially subjected to vulnerable conditions. Otherwise the formal conception of equality that establishes an abstract equality between individuals, based on a liberal matrix, Aristotelian isonomy reveals the differentiations socially established in the context of the polis, as well as identifying the criteria by which such differences are determining. The political, moral and legal imperative of isonomy, by proposing to treat equals equally and unequals unequally, emerges as the starting point and foundation of the legal strategy of positive discrimination aimed at compensating the skills faced by people with disabilities in the associated multiple spheres of human life, intending to facilitate the social inclusion of this portion of the human species, a condition of possibility for achieving balance in a virtuous social environment.

Keywords: Isonomy. People with disabilities. Positive discrimination. Social inclusion.

O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

Em Aristóteles (384 – 322 a.C.), o tema da isonomia se encontra associado à moral, à política e ao Direito que, no pensamento do estagirita, não são compreendidos como ordens, instâncias ou sistemas distintos e estanques. Ao revés, encontram-se entrelaçados na constituição e na vida da *pólis*, formação social peculiar que constitui e é constituída pela universalidade dos cidadãos, em uma perspectiva na qual o todo precede e é superior à parte².

Enquanto forma de associação mais abrangente, a *pólis* compreende a família e todas as demais associações humanas, partes mais simples da estrutura de um todo complexo. Assim conformada, a *pólis* destina-se à realização de um fim (*telos*), qual seja, a busca da felicidade (*eudaimonia*), entendida como o gênero de vida mais desejável, o supremo bem em face dos bens exteriores que são meros instrumentos para a persecução do *telos*³.

Diferentemente do que ocorre no pensamento liberal individualista moderno, na filosofia aristotélica a esfera privada e a esfera pública não se contrapõem em conflituoso antagonismo. Por isso, não obstante as diferenças, o homem bom e o bom cidadão se aproximam e são reconhecidos por meio do exercício das virtudes intelectuais e morais, particularmente a justiça e a amizade, nas suas relações com os próximos e com a universalidade dos cidadãos da *pólis*.

A justiça, a mais elevada das virtudes morais é um meio-termo entre o excesso e a falta, duas disposições morais viciosas e desproporcionais. Em consequência, a justiça é uma espécie de igualdade proporcional ao passo que a injustiça é desproporcional na medida em que se afasta do meio-termo em direção a um dos dois extremos, ambos viciosos, em uma relação de caráter interpessoal⁴.

A amizade, outra disposição moral que caracteriza o homem bom e orienta suas ações no intercâmbio interpessoal, encontra-se na base das associações que congregam os cidadãos em geral, como se dá na *pólis*, ou em agrupamentos ou classes que compõem a estrutura da *pólis*. A amizade perfeita, ao contrário das acidentais que tem por base o prazer ou a utilidade, é aquela que se estabelece entre pessoas iguais (cidadãos) e semelhantes (em virtudes) e, por isso, constitui-se em uma relação assentada na isonomia⁵.

Aristóteles define a justiça e a amizade como virtudes imprescindíveis à conservação e ao desenvolvimento da comunidade política e que se constituem em espécies de igualdade que se expressam nas relações entre os cidadãos. Em seguida, procura o filósofo grego, por meio da demonstração e da persuasão, convencer o auditório acerca da veracidade da sua teorização, à primeira vista paradoxal quando confrontada com a realidade de uma Atenas marcada por desigualdades e conflitos.

Não é relevante para o curso da presente investigação considerar que a maioria da população da cidade-estado não ostentava o status de cidadão, inacessível às mulheres, escravos e outras categorias do corpo social, fato histórico indubitável e sobre o qual muito já foi escrito. Sua apreciação apenas implicaria no alongamento do percurso sem que de tal opção resultasse qualquer aporte substancial à questão ora em enfrentada.

Interessa aqui assentar que Aristóteles tratou das relações de igualdade e de desigualdade entre os cidadãos. Demonstrou que o nascimento, o mérito e a riqueza são critérios empregados na equiparação e desequiparação entre os cidadãos em todas as instâncias da *pólis* e que tais fatores influenciam em grande medida a constituição, as formas de governo e as leis da comunidade⁶.

² Cf. ARISTÓTELES, 1985; ARISTÓTELES, 2006.

³ ARISTÓTELES, 1985, p. 17. ARISTÓTELES, 2006, p. 55-58.

⁴ Veja-se a respeito: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*..., p. 41, 42, 45, 91-96 e 101. ARISTÓTELES, 2006, p. 63, 162.

⁵ Veja-se a respeito: ARISTÓTELES, 1985; ARISTÓTELES, 2006, p. 153-155, 159, 160, 162, 163, 167, 169, 171.

⁶ Veja-se especialmente: ARISTÓTELES, 2006, p. 63, 98, 99, 108, 123, 153, 162 e 163.

O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

Na cidade ideal aristotélica o tratamento destinado aos que se encontravam em situação de igualdade ou desigualdade, a partir da consideração de um ou mais de um critério, é instituído de modo a assegurar que a natureza, as virtudes intelectuais e morais, a forma de governo e as leis escritas estejam em perfeita harmonia.

Buscando comprovar sua teoria, recorre o pensador à história e à cultura das cidades-estados gregas, bem como e principalmente por meio da consideração dialética superadora da produção filosófica dos que o antecederam. As práticas sociais e políticas, as formas de governo e suas instituições características, os modos pelos quais os cidadãos participam do exercício do poder e as leis estabelecidas nas distintas comunidades políticas gregas são tratadas como virtuosas ou viciosas.

Na pólis, o interesse comum e a justiça são inseparáveis. As formas de governo degeneradas não visam a promoção do interesse comum e, por isso, são injustas. A mais grave injustiça política é o tratamento desigual praticado em relação à cidadãos que se encontram em situação de equiparação assim como o seu inverso, ou seja, o tratamento equiparado conferido a cidadãos que se encontram em condições que os desigualam. Conforme o pensamento aristotélico, o governante virtuoso, sendo o guardião do interesse público e da justiça deve necessariamente, por corolário, ser também o guardião da isonomia⁷.

A justiça política é em parte natural e em parte convencional e a submissão de governantes e governados às leis naturais costumeiras e escritas é uma condição necessária à conservação da justiça na pólis. Nas formas de governo viciosas, suas leis tenderão a estabelecer injustiças, por meio do incremento das desigualdades entre os cidadãos, sendo o acirramento da desigualdade entre pobres e ricos uma das principais causas das subversões e revoluções que abalam e transformam a comunidade política, segundo Aristóteles⁸.

As leis em geral são mutáveis, ainda que a ordem natural seja modificável pelo homem em menor grau que as leis costumeiras e as escritas. Ademais disso, ainda que o governante se encontre submetido à lei, sob pena de ruptura da isonomia em relação aos demais cidadãos, incumbe-lhe no exercício do poder aplicar a lei aos casos particulares por meio da equidade, entendida como o justo corretivo da justiça legal em razão das particularidades que se verificam em um caso singular⁹.

Evidentemente, o governante que atua em descompasso com as virtudes morais e intelectuais – espécies distintas mas que se encontram conjugadas necessariamente no bom cidadão aristotélico¹⁰ – na administração da pólis em geral e na aplicação da lei aos casos singulares, em particular, irremediavelmente afrontará a isonomia e, em consequência, o direito e a justiça pois, de acordo com Aristóteles “a igualdade parece ser a base do direito, e o é efetivamente, mas

⁷ Cf. ARISTÓTELES, 1985, p. 102.

⁸ Cf. ARISTÓTELES, 2006, p. 123, 163, 199, 203, 207, 209, 232 e 239.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 106-109.

¹⁰ Tratando dos estreitos vínculos entre as virtudes intelectuais e morais e o direito no pensamento aristotélico, propõe Alasdair MacIntyre que “[...] saber aplicar a lei só é possível para quem possui a virtude da justiça. Ser justo é dar a cada pessoa o que ela merece; e os pressupostos sociais do florescimento da virtude da justiça numa comunidade são, portanto, dois: que haja critérios racionais de mérito e que haja um acordo quanto a quais sejam esses critérios. Grande parte da atribuição de bens e penas segundo os méritos é, naturalmente, regida por leis. Tanto a distribuição de cargos públicos dentro da cidade quanto a punição atribuída a atos criminosos devem ser especificadas pelas leis da cidade. Repare-se que na teoria aristotélica o direito e a moralidade não são dois domínios distintos, como o são para a modernidade. Porém, em parte porque as leis são genéricas, sempre surgirão casos especiais nos quais não esteja claro como aplicar a lei e o que a justiça exige. Assim, sempre haverá situações em que não existem fórmulas já prontas; é nessas situações que devemos agir *kata ton orthon logon* (‘segundo o raciocínio correto’ [...]).” In: MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001, p. 259-260. Sobre as interconexões entre justiça e raciocínio prático em Aristóteles ver também MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução: Marcelo Pimenta Marques. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, especialmente p. 117-118.

O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

unicamente para os iguais e não para todos. A desigualdade também o é, mas apenas para os desiguais”¹¹.

Registre-se que Aristóteles voltou sua atenção aos fatores relativos ao nascimento, ao mérito e a riqueza em razão das implicações decorrentes de tais fatores de caráter social na definição e repartição das funções que os cidadãos desempenham na estrutura da pólis. Como é sabido, na filosofia aristotélica o homem é um animal social que não sobrevive nem pode ser compreendido fora do contexto da pólis¹².

Consequentemente, as diferenciações de caráter natural entre os homens, ainda que mencionadas de maneira acidental ou secundária para explicar ou justificar a estrutura e a dinâmica da ordem social, não cumprem um papel de preeminência na composição da “Ética a Nicômacos” ou em “A Política”.

Tudo indica que somente na Era Moderna é que certas diferenças naturais, como as distintas fases da vida do ser humano, precisamente a infância e a velhice, assim como algumas doenças congênitas ou adquiridas passarão a ser vistas como desigualdades naturais em contraposição às desigualdades sociais. Essa compreensão pode ser constatada na seguinte passagem do “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, obra de 1754, de Jean-Jacques Rousseau:

Concebo, na espécie humana, duas espécies de desigualdade: uma a que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, a que se pode chamar desigualdade moral ou política, por depender de uma espécie de convenção e ser estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais reverenciados e mais poderosos do que eles, ou mesmo em se fazerem obedecer por eles.¹³

Em outra passagem da mesma obra, Rousseau explicita que em seu entendimento as desigualdades naturais correspondem às enfermidades naturais que seriam “[...] a infância, a velhice e as doenças de toda espécie; tristes sinais de nossa fraqueza, os dois primeiros são comuns a todos os animais e o último pertence principalmente ao homem que vive em sociedade. [...]”¹⁴.

Sabe-se que na referida obra Rousseau contrapõe o homem no estado de natureza ao homem na sociedade civil, sustentando a excelência do primeiro e a degeneração do segundo. Cuida-se de uma crítica da sociedade de sua época, na qual o autor investe contra a propriedade

¹¹ ARISTÓTELES 2006, p. 162.

¹² Isso se explica, segundo Alasdair MacIntyre, porque Aristóteles emprega um conceito funcional de homem estabelecido pela tradição clássica anterior ao filósofo de Estagira, contra o qual se opõe a concepção individualista de homem adotada na modernidade. Essa contraposição é apontada pelo autor na seguinte passagem: “Segundo essa tradição, ser homem é desempenhar um conjunto de papéis, cada um dos quais tem seu propósito: membro de uma família, cidadão, soldado, filósofo, servo de Deus. É somente quando se vê o homem como indivíduo, antes e fora de todos os papéis, que ‘homem’ deixa de ser conceito funcional.” In: MACINTYRE, 2001, p. 110.

¹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: precedido de discurso sobre as ciências e as artes. Cronol. e Introd.: Jacques Roger. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 159.

¹⁴ ROUSSEAU, 2005, p. 167.

O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

privada e denuncia as desigualdades sociais particularmente a que se verifica entre ricos e pobres, questão que igualmente preocupava Aristóteles.

Em tal contexto, a contraposição engendrada por Rousseau entre as desigualdades naturais e convencionais visam minimizar as primeiras, enquanto independentes da ação humana, e maximizar as segundas enquanto voluntárias e promovidas por uma sociedade viciosa.

Entretanto, a relação exposta por Rousseau entre desigualdades naturais e enfermidades naturais pode ter sido por ele extraída não do estado de natureza, o paraíso do homem selvagem, mas sim da sociedade moderna sem que o seu crítico tenha se dado conta.

Admitindo-se outra hipótese, ainda que no estado de natureza o selvagem infante, idoso ou doente de regra estava em condição de inferioridade, no que diz respeito à força física, diante do selvagem adulto livre de qualquer abalo em sua saúde, na modernidade o critério e o fim da comparação entre os homens sofreram modificação substancial.

Considere-se ilustrativamente que a Lei dos Pobres Inglesa de 1834 reconhecia como pobres/incapazes para o trabalho as crianças, os doentes, os insanos, os defeituosos e os idosos enfermos¹⁵. Aceitando-se a relação do pensador francês entre desigualdades e enfermidades naturais, impõe-se, por consequência lógica, aceitar que a pobreza resulta de enfermidades e, igualmente por via de consequência, que a causa da pobreza, ao menos em grande medida, é de caráter natural e não social.

É bastante provável que Rousseau não concordaria com tais consequências. Contudo, percebe-se a força da argumentação empregada para justificar problemas sociais por meio de sua associação a causas naturais estranhas e independentes da atuação dos seres humanos e das relações próprias de uma determinada forma de organização social. Isso sucedeu com a qualificação de “doentes” conferida às pessoas que foram excluídas do mercado de trabalho a partir de uma valoração de viés estritamente econômico, nos termos da mencionada lei inglesa.

Retornando ao pensamento de Aristóteles cabe destacar que a sua perspectiva da isonomia converteu-se em lugar comum, em um *topos* relevante legado da antiguidade clássica que resistiu até o presente, na filosofia e nas ciências sociais em geral.

Um exemplo do seu manejo contemporâneo pode ser percebido no projeto cosmopolita de direitos humanos sugerido por Boaventura de Sousa Santos para uma globalização contra-hegemônica. Tal projeto seria orientado por uma hermenêutica diatópica voltada ao reconhecimento de pontos de aproximação e de diferenciação entre as culturas.

Na síntese dialética promovida pela hermenêutica diatópica emancipadora seriam distinguidos os elementos particulares comuns daqueles componentes culturais exclusivos de cada cultura. O encontro multicultural articularia ao mesmo tempo similitudes e distinções através da consideração de dois “imperativos interculturais”.

Basta aqui averbar o imperativo intercultural – designação provavelmente empregada pelo autor em homenagem à tradição liberal ocidental – que representa uma aplicação específica do *topos* aristotélico, a saber: “[...] as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a

¹⁵ Em um estudo jurídico crítico em torno da justiça, expressamente comprometido com uma ótica dos dominados, Roberto A. R. de Aguiar busca caracterizar um processo de estratificação e reificação dos corpos infantis, velhos, dos adultos, dos que se diferenciam na forma ou no comportamento de um padrão de normalidade supostamente neutro, dentre outros corpos estigmatizados. Conforme o autor, tal processo se orienta pela lógica da produção capitalista moderna que valora os corpos humanos tendo por critério a utilidade/inutilidade laboral. In: AGUIAR, Roberto A. R. de. *O que é justiça: uma abordagem dialética*. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1993. p. 94-104.

O topos aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.”¹⁶

No que interessa de modo mais imediato à teoria e à prática do direito é preciso ter em conta que, diferentemente do que se dava na pólis, tem-se agora o reconhecimento da igualdade de todos perante a lei (igualdade formal) e a universalização do status da cidadania.

O primeiro é um marco do liberalismo jurídico, enquanto o segundo representa um dos frutos da história inconclusa das lutas pela emancipação da humanidade por todo o globo. Ainda que relevantes, tais mudanças ao invés de reduzirem, vêm exigindo dos cientistas e dos operadores do direito a consideração de novas e múltiplas facetas por meio das quais se apresentam as desigualdades sociais e suas consequências¹⁷.

Os problemas atuais parecem sugerir a necessidade e a importância de uma (re)consideração das proposições aristotélicas. A ênfase que vem sendo conferida aos princípios ou postulados da isonomia, da razoabilidade – compreensiva da equidade – e da proporcionalidade pode ser percebida como evidenciadora de uma tendência neste sentido¹⁸.

Sob outro ângulo, é certo que não se pode falar em um atual consenso em torno de um fim único estruturante do Estado, como se dava na pólis aristotélica, nem menos ainda quanto a um thelos incontroverso para uma comunidade global. Todavia, é bastante influente entre os juristas a assertiva que aponta uma reaproximação do direito com a moral a partir da incorporação aos textos legais de um catálogo não hierarquizável de valores e/ou fins¹⁹.

Ainda que se questione a relevância, o caráter e o potencial de tal (re)aproximação, é provável que se viabilize por tal caminho um reencontro com o filósofo de Estagira. Obviamente, a avaliação do sucesso ou insucesso da empreitada deverá ter por base senão uma hierarquização, ao menos o estabelecimento de uma precedência entre os valores e/ou fins.

Em obra clássica da literatura jurídica brasileira, o topos aristotélico da isonomia é qualificado como ponto de partida para a fixação de critérios que assegurem na práxis jurídica a efetiva observância da isonomia enquanto aspiração ou ideal a ser alcançado²⁰.

Conforme assenta Celso Antônio Bandeira de Melo, a partir de inequívoca inspiração aristotélica, a discriminação de pessoas, coisas ou situações e o correlato tratamento diferenciado devem ter por fundamento uma razão valiosa do bem público. Essa razão deve se encontrar prevista em lei e manter relação de conformidade com o sistema constitucional, sob pena de afronta à cláusula geral da isonomia. Assim, o tratamento diferenciado deve encontrar suporte e promover interesses, objetivos, fins ou valores constitucionais²¹.

Nos estudos jurídicos brasileiros que enfrentam a temática da deficiência/pessoas com deficiência, a mencionada obra costuma ser referenciada quando se trata de justificar as normas jurídicas e políticas públicas que buscam promover a inclusão social, em sentido amplo, da

¹⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Rev. Crítica de Ciências Sociais*, n° 48, jun. 1997, p. 30. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF. Acesso em: 11 jun. 2019.

¹⁷ Isso teria ocorrido porque, segundo Adilson José Moreira “[...]. A homogeneização do corpo social pretendida pelo liberalismo não pode promover a inclusão social de todos os grupos sociais, o que requer a criação de meios para a promoção da integração de certos grupos para que eles possam ter uma vida digna.” *In*: MOREIRA, Adilson José. *O que é discriminação?* Belo Horizonte-MG: Letramento: Casa do Direito: Justificando, 2017, p. 65.

¹⁸ Cf. ÁVILA, Humberto. *Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. 15. ed. rev.atual. e ampl. São Paulo: Malheiros, 2014, p. 47, 54, 55, 192-219.

¹⁹ Cf. OLIVEIRA NETO, 2016, p. 141 e ss.

²⁰ MELO, Celso Antônio Bandeira de. *Conteúdo jurídico do princípio da igualdade*. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 1993.

²¹ *Ibid.*, p. 17, 18, 21, 29, 41, 42.

O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

coletividade com deficiência por meio de tratamento diferenciado em favor dos que integram esse específico contingente social²².

É relevante esclarecer que a sobredita obra de referência em tema de isonomia na literatura jurídica nacional não abordava a questão do tratamento jurídico diferenciado com relação às pessoas com deficiência. Todavia como o *topos* da isonomia formulado por Aristóteles, ponto de partida da análise desenvolvida na obra, permite a compreensão e justificação de tal tratamento distinto em favor da promoção da inclusão social da coletividade com deficiência o estudo clássico converteu-se em referência.

O tratamento jurídico diferenciado instituído com o objetivo de favorecer segmentos sociais vulneráveis, ou seja, contingentes sociais discriminados negativamente e por isso excluídos ou tratados de maneira desvantajosa nas múltiplas esferas do convívio social, quando comparado com o tratamento jurídico e social destinados às demais pessoas, atualmente é identificado por meio da expressão “discriminação positiva”²³.

Assim como ocorre com a aplicação do *topos* da isonomia, o manejo da estratégia da discriminação positiva implica a superação da igualdade formal, na medida em que nos dois casos o tratamento distinto tem por critério as condições sociais concretas dos cidadãos, enquanto que sob o ângulo da igualdade formal as pessoas são consideradas em termos abstratos e, em consequência, divorciadas do contexto social que as envolvem²⁴.

Em tal ordem de ideias, a igualdade formal limita-se a proclamar que os indivíduos, abstratamente considerados, estão em condição de simetria perante a lei. Tal proclamação é de suma importância nos conflitos que se instauram entre indivíduos ou entre esses e o Estado. Por outro lado, significa muito pouco quando a questão se refere a necessária consideração de desigualdades estruturais que extremam incluídos e excluídos no contexto social.

No que diz respeito especificamente à coletividade com deficiência, o manuseio da estratégia da discriminação positiva possibilita a instituição de um programa de proteção jurídica especial que estipula a adoção de medidas diferenciadas que permitam compensar as concretas desvantagens políticas, econômicas, sociais e culturais enfrentadas pelo segmento negativamente

²² Cf. GUGEL, op. cit., p. 15-24. SILVA, Roberta Cruz. Quem são os iguais e quem são os desiguais? Um estudo sobre os aspectos controvertidos relativos ao acesso das pessoas com deficiência a cargos e empregos públicos. In: FERRAZ, Carolina Valença; LEITE, Glauber Salomão; NEWTON, Paulla Christianne da Costa (coords.). *Cidadania plural e diversidade: a construção do princípio fundamental da igualdade nas diferenças*. São Paulo: Verbatim, 2012. p. 233-246; FARIA, Danielle de Oliveira Cabral. A inclusão social da pessoa com deficiência na Constituição brasileira de 1988. In: SIQUEIRA, Dirceu Pereira; SANTOS, Murilo Angeli Dias dos (orgs.). *Estudos contemporâneos de hermenêutica*. Birigui-SP: Boreal, 2012, p. 119-131; ARAUJO, Luiz Alberto David. *A proteção constitucional das pessoas com deficiência*. 4. ed. rev., ampl. e atual. Brasília: CORDE, 2011; MARQUES, Christiani. Discriminação no emprego. In: ARAUJO, Luiz Alberto David (coord.). *Defesa dos direitos das pessoas portadoras de deficiência*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006. p. 105-132.

²³ De acordo com Adilson José Moreira, “A *discriminação positiva* pode ser distinguida da discriminação negativa porque ela cria uma vantagem temporária ou permanente para membros de um determinado grupo que possuem uma história de desvantagem ou que estão em uma situação de vulnerabilidade. Procura-se atingir um objetivo legalmente e moralmente justificado que é a melhoria de condições de vida de grupos sociais. Assim, a discriminação positiva tem a finalidade de reverter os processos de marginalização que promovem a estratificação social ao longo de várias gerações ou então proteger certas classes de pessoas que possuem ou estão em uma condição específica.” In: MOREIRA, 2017, p. 31.

²⁴ Por implicar necessariamente na superação da igualdade formal, a discriminação positiva geralmente é alvo de objeções formuladas pela grande maioria dos que se inspiram no pensamento liberal. Isso ocorre porque os que assim pensam sempre consideram insuficientes as justificações apresentadas no estabelecimento de normas jurídicas e políticas públicas voltadas a redução de desigualdades sociais por intermédio de tratamento diferenciado em favor de grupos socialmente vulneráveis. Sobre tal exigência de justificação como demanda própria do individualismo liberal veja-se MACINTYRE, 2008, p. 370.

O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

discriminado no convívio social. Em outras palavras, por intermédio da discriminação positiva deve ser alcançado o virtuoso equilíbrio social includente que somente se instaura com o afastamento do excessivo, e por isso vicioso, desequilíbrio excludente.

Por isso, é preciso esclarecer que os que integram o segmento social com deficiência dispõem de duas formas de proteção jurídica. Na primeira delas, quando são tomados como representantes da espécie humana, são titulares dos direitos conferidos a todos e a cada um dos membros da família humana. Na segunda, que é instituída tendo por critério o pertencimento a um segmento social vulnerável, são titulares dos direitos que constituem um programa jurídico de proteção especial²⁵.

REFERÊNCIAS:

AGUIAR, Roberto A. R. de. **O que é justiça**: uma abordagem dialética. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1993

ARAUJO, Luiz Alberto David. **A proteção constitucional das pessoas com deficiência**. 4. ed. rev., ampl. e atual. Brasília: CORDE, 2011

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômacos**. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. **Órganon**: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofisticas. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. Bauru-SP: EDIPRO, 2005.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ÁVILA, Humberto. **Teoria dos princípios**: da definição à aplicação dos princípios jurídicos. 15. ed. rev.atual. e ampl. São Paulo: Malheiros, 2014

FARIA, Danielle de Oliveira Cabral. A inclusão social da pessoa com deficiência na Constituição brasileira de 1988. In: SIQUEIRA, Dirceu Pereira; SANTOS, Murilo Angeli Dias dos (orgs.). **Estudos contemporâneos de hermenêutica**. Birigui-SP: Boreal, 2012

GUGEL, Maria Aparecida. Discriminação positiva. **Rev MPT**, Brasília, v. 10, n. 19, mar. 2000. p. 15-24. Disponível em: www.anpt.org/attachments/article/2731/Revista%20MPT%20-%20Edição%2019.pdf Acesso: 06 maio 2019.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001

²⁵ Sobre esse desdobramento, remeto o leitor para minha tese doutoral, publicada, conf. n. 1.

O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Tradução: Marcelo Pimenta Marques. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008

MARQUES, Christiani. “Discriminação no emprego”. In: ARAUJO, Luiz Alberto David (coord.). **Defesa dos direitos das pessoas portadoras de deficiência**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006

MELO, Celso Antônio Bandeira de. **Conteúdo jurídico do princípio da igualdade**. 3. ed. São Paulo: Malheiros, 1993.

MOREIRA, Adilson José. **O que é discriminação?** Belo Horizonte-MG: Letramento: Casa do Direito: Justificando, 2017

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio. **Deficiência e direitos das pessoas com deficiência**: tópica jurídica e convívio antinômico entre os pontos de vista biomédico e biopsicossocial. Curitiba: Juruá, 2022

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio. “Aspectos constitucionais da relação Estado/terceiro setor e a garantia do direito das pessoas com deficiência à educação” In: **RIL** [online], v. 53, n. 211, p. 167-197, jul./set. 2016. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/53/211/ril_v53_n211_p167

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio. “A fundamentação racional das decisões judiciais no Estado Democrático de Direito na teoria alexyana da argumentação jurídica: uma contribuição para o acatamento dos ditames da segurança jurídica e da justiça”. In: SOBREIRA FILHO, Enoque Feitosa; BEÇAK, Rubens; COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. (Coords.). **XXIV Encontro Nacional do CONPEDI - UFS - Hermenêutica Jurídica**. Florianópolis: Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI, 2015, p. 48-65. Disponível em: <http://www.conpedi.org.br/publicacoes/c178h0tg/5911f6p7/dtkEO317cRd5MwvT.pdf>. Acesso: 1º abr. 2016.

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio. **O direito (das pessoas com deficiência) à educação e o (des)emprego da perspectiva desenvolvimentista no Supremo Tribunal Federal**: uma investigação orientada pelas regras alexyanas de justificação racional das decisões jurídicas. 2016. 218f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**: precedido de discurso sobre as ciências e as artes. Cronol. e Introd.: Jacques Roger. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Por uma concepção multicultural de direitos humanos” **Rev. Crítica de Ciências Sociais**, nº 48, jun. 1997, p. 30. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF Acesso em: 11 jun. 2019.

SILVA, Roberta Cruz. “Quem são os iguais e quem são os desiguais? um estudo sobre o aspectos controvertidos relativos ao acesso das pessoas com deficiência a cargos e empregos públicos”. In:

O *topos* aristotélico da isonomia e o tratamento jurídico conferido às pessoas com deficiência

OLIVEIRA NETO, Vicente Elísio de

FERRAZ, Carolina Valença; LEITE, Glauber Salomão; NEWTON, Paulla Christianne da Costa (coords.). **Cidadania plural e diversidade**: a construção do princípio fundamental da igualdade nas diferenças. São Paulo: Verbatim, 2011.

RECONQUISTA DO ESPAÇO PÚBLICO PELA OUSADIA DA INTELIGÊNCIA¹

[RECONQUERING PUBLIC SPACE THROUGH THE DARING INTELLIGENCE]

Cecilia Pirespirescecilia@gmail.com<https://orcid.org/0009-0000-6906-9311>

Pós-doutora na área de Filosofia Política em Paris I-Sorbonne. Doutora em Filosofia, na área de Filosofia Social, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atuou como Professora e Pesquisadora na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). É membro do Grupo de Trabalho Ética e Cidadania/ANPOF. Trabalhou como Pesquisadora na área de Filosofia Política. Professora de Teorias da Democracia, no Programa de Pós-Graduação em Direito na IMED-Passo Fundo. Atualmente, trabalha com Consultorias e Assessorias nas áreas de Ética e Filosofia Política. Mantém uma página profissional no facebook: - Professora de Filosofia. Consultora em Ética e Filosofia Política. Página de acesso: <https://www.facebook.com/ceciliaphilos/?pnref=lbc>

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5492](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5492)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

¹ Este texto expressa a minha fala no Seminário Virtual, organizado pelo GT Ética e Cidadania-ANPOF, organizado pelo Prof. Daniel Pansarelli, em abril e maio de 2020.



Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

Resumo: O artigo está fundamentado no argumento sobre a importância de reconquista do espaço público, por organizações da sociedade civil, inspiradas no ideário dos Direitos Humanos, tendo em vista a ação política de inteligências ousadas. Tudo isso requer um compromisso de plenitude cidadã, além de alianças partidárias, no sentido de ampliar o leque social para enfrentar as graves questões das desigualdades sociais. Trata-se de enfrentar, pela ousadia da inteligência, o quadro de uma sociedade intoxicada por falas e atitudes discriminatórias de toda ordem, que se refletem no discurso de ódio, causando danos irreparáveis à democracia e seus fundamentos. A proposta é enfrentar o mal, para construir o futuro.

Palavras-chave: Espaço público – Democracia – Sociedade Civil - Ousadia da inteligência

Abstract: The article is based on the argument about the importance of the reconquest of the public space, by civil society organizations, inspired by the ideology of Human Rights, in view of the political action of daring intelligences. All this requires a commitment to citizen wholeness, beyond party alliances, in order to broaden the social spectrum to face the serious issues of social inequalities. It is about facing, through the boldness of intelligence, the picture of a society intoxicated by discriminatory attitudes of all kinds, which are reflected in hate speech, causing irreparable damage to democracy and its foundations. The proposal of the paper is to confront evil in order to build the future.

Keywords: Public space – Democracy - Civil Society -Daring intelligence

Meu sonho quer apenas o tamanho da minha alma, exato, luminoso e simples como um anel.
Cecília Meireles

1. SITUANDO A QUESTÃO

Nossa história, como sujeitos deste tempo, foi baseada na construção conceitual e na concretização de ideias, a partir de modelos que criamos, que aceitamos e que nos impuseram. Esses modelos foram construídos para nos interpretarmos, nos decifrarmos e nos entendermos, no tempo e no espaço.

Neste tempo de tantos conflitos e tantos males, como a pandemia, muitas interpretações ressurgem em nós, desde nossas raízes metafísicas até nossos enfrentamentos dialéticos. Circulamos por um conjunto de ideias e complexidades conjunturais, que nos fazem repensar concepções do nosso cotidiano político e existencial, como ameaças, pragas, castigos, temores vários, que se manifestam das mais diversas formas em nosso imaginário castigado, sofrido e rebelde.

As ideias, as experiências, as culturas que se desenham em nosso rosto latino-americano estão manifestas, para serem conhecidas, reconhecidas, debatidas, compreendidas e divulgadas.

A tese central dessa reflexão sustenta que o espaço público foi apropriado pelo autoritarismo das governanças, que têm no aparato estatal a garantia de uma burocracia dominadora, circunscrita ao espectro de leis, normas, determinações abusivas e limites discricionários. Há um Estado regulado pela forma democrática de poder, mas que não atinge o âmago das necessidades sociais, produzindo lacunas tais que se transformam em patologias. Essas regulações da vida democrática não impedem que ocorram a intensidade de desigualdades e injustiças.

Nesse aspecto, o espaço da política fica reduzido, na medida em que a participação efetiva da população, em suas diversas instâncias, torna-se uma mostra de favorecimentos partidários, anomalias próprias de países cujo desenvolvimento apresenta a metáfora de uma gangorra cívica, operando ora no alto, ora no baixo. Com a dinâmica própria da gangorra, o que está no nível baixo impulsiona para derrubar o que está no alto, e o que está no nível alto reage para impedir que suba o que está no nível baixo.

Essa inclusão de poucos e exclusão de muitos está a exigir a reconquista do espaço público, por ações inteligentes, cuja ousadia prática permita a superação de populismos e seus extremos.

Três questões orientam essa análise acerca do espaço público: os erros vividos no cotidiano político, o enfrentamento de uma sociedade intoxicada, a ousadia da inteligência para compreensão das circunstâncias e superação dos medos.

2. O QUE HÁ DE ERRADO COM O COTIDIANO POLÍTICO BRASILEIRO E LATINO-AMERICANO?

Três considerações orientam a identificação desse cotidiano político, nos cenários que aproximam a realidade nacional e a realidade dos povos latino-americanos. Nossos países ainda machucados pelas interveniências ditatoriais se apresentam com as marcas de um sistema cujos algozes mostraram sua eficácia pragmática.

A. A relação social, consolidada pelo elo social se sustenta, na sociedade civil, pela satisfação das necessidades. O mundo do trabalho é um dos pilares do elo social. Fora desta circunstância, não há sustentáculo para essa dimensão entre os humanos. Temos, hoje, um alargamento do conceito de sociedade civil, distante das teorias dos contratualistas clássicos. A atitude de solidariedade, presente na noção contemporânea de sociedade civil, é uma evolução das teorias contratualistas. Essa sociedade civil é uma organização política, facultando um certo nível de trocas, mudanças conjunturais e divisão entre iguais. Situa-se em oposição ao discurso do Estado, postulando valores econômicos e morais, esquecidos pelo Estado.

Neste momento, no Brasil e em vários países latino-americanos, o elo social encontra-se fragilizado, mais do que nunca, pelas formas de escassez e pelo modo como essa escassez vem sendo tratada pelos governos, nas últimas décadas do século XX e nessas primeiras décadas deste século.

A atitude populista de governança produz uma gama de atrasos sociais e econômicos, de tal modo que os cidadãos ficam reféns de discursos, incapazes de reagir às propostas mercadológicas de determinado modo de produção. A carência compreensiva dos sujeitos impede o entendimento da inteligibilidade de uma história em andamento, que pode ser diferente, se entrarem outras racionalidades, que situem a dialética do trabalho face à escassez.

A escassez se constitui num conjunto de necessidades não resolvidas, na tensão trabalho e produção, aumentando a vulnerabilidade das pessoas, em todos os aspectos de suas vidas.

A propósito, cabe aqui a compreensão de Sartre, tratada na *Crítica da Razão Dialética* ao analisar a escassez como uma manifestação passiva, ou de inércia ativa, da matéria². A escassez persegue o humano e este luta obstinadamente para superá-la. A história humana é a história da luta contra a escassez, contra o aniquilamento. Ele identifica a materialidade, como uma relação estranha, uma espécie de *primeira alienação* no trabalho, numa inteligibilidade dialética do trabalho. É uma relação unívoca entre uma multiplicidade de indivíduos.

Assevera:

Convém observar que essa relação unívoca da materialidade circundante aos indivíduos manifesta-se *na nossa História* sob uma forma particular e contingente, uma vez que toda aventura humana [...] é uma luta obstinada contra a *escassez*. (SARTRE, 2002:236. Grifos do autor)

Entende o autor que a reciprocidade e a escassez se ligam, negativamente. Amplia a questão quando manifesta a seguinte compreensão – a relação humana é de reciprocidade e a relação inumana é a de escassez. Apresenta aqui a perspectiva da solidariedade e do compromisso, que os

² Cf. SARTRE, J.P. *Crítica da Razão Dialética*, 2002, p. 235.

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

humanos têm entre si. Essa perspectiva já fora assumida na conferência *O Existencialismo é um humanismo*³. Há um fato, a escassez não humaniza, ela frustra a expectativa dos humanos.

Depreende-se dessa análise que uma vida democrática plena deve buscar a superação da situação concreta de escassez. Essa superação traz em si uma urgência política, porque permite a afirmação da cidadania, a garantia do elo social pela ética nas relações e a negação da violência, no que a escassez produz de sofrimento e morte.

O trabalho é a forma humana de enfrentar a escassez. A *práxis* produzirá condições de satisfação das necessidades, no âmbito da escassez, negando-a.

Assim o trabalho humano do indivíduo (e, por conseguinte, do grupo) é condicionado em seu objetivo, portanto, em seu movimento, pelo projeto fundamental no homem de superar – para ele e para o grupo – a escassez como perigo de morte, sofrimento presente e relação primitiva que constitui, *ao mesmo tempo*, a Natureza pelo homem e o homem pela Natureza. (SARTRE, 2002:249. Grifos do autor)

A escassez, além de frustrar as expectativas dos humanos, resulta numa situação falimentar, dentro de um conjunto de vulnerabilidades, que afetam todas as dimensões das subjetividades, como sujeito psíquico, sujeito político, sujeito econômico, sujeito epistêmico e sujeito social.

Como enfrentar essas vulnerabilidades? A superação do populismo político requer um convencimento da própria capacidade de pensar e agir, de acordo com uma razão autônoma, ousada, cuja expressão crítica permite fazer avaliações de práticas políticas de dominação e servilismo.

Essa razão autônoma, diferente da razão iluminista, tem condições de contestar as catequeses partidárias e fomentar atitudes responsáveis do ponto de vista moral e político. Penso, nesse contexto, em uma nova crítica da razão, que poderia ser entendida como *Crítica da Razão Cruel*⁴, na qual se registra a ausência de cuidado e de solidariedade entre os humanos. A crueldade aqui se apresentando como a prepotência, o deboche, o descaso, o desdém, a ausência de solidariedade e de compromisso com a moralidade pública. Trata-se de uma razão que atrevidamente exclui e se exclui da compaixão e dos afetos⁵.

Este é um dos grandes desafios a serem enfrentados pelos que gerenciam a sociedade. A questão da escassez irá se relacionar com a questão do trabalho, como experiência de necessidade e de escassez. A figura de um poder estatal, gerente da escassez, autoritário na administração de bens, é algo que precisa ser denunciado e recusado. A escassez impede uma reciprocidade positiva entre as pessoas, é o que se pode depreender das análises sartrianas.

³ Conferência pronunciada no *Club Maintenant*, em Paris, outubro de 1945.

⁴ A rigor, estou a pensar em caracterizar uma razão cruel como uma razão de destruição. E proponho a ousadia da razão, como o exercício de uma razão compartilhada de saberes e experiência. Essa ousadia da razão produz uma outra identidade, além do sujeito epistêmico. É uma razão ética, que busca fortalecer o laço social, para que ele não se rompa, resultando em desigualdades e conflitos.

⁵ Esta pretensão de escrever um ensaio *Para uma Crítica da Razão Cruel* está sendo acalentada em meu imaginário ético-político, há algum tempo, como fruto da observação nesse tempo de pandemias. Essa crítica nos permitirá pensar em uma revolução dos afetos, como um movimento de cuidado e acolhida.

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

A experiência humana da necessidade leva à compreensão das possibilidades materiais do próprio aniquilamento. É por isso que se pode entender, quando Sartre adverte que a pré-história da humanidade foi dominada pela escassez, que, por sua vez, dominou a *práxis*, no mundo do trabalho. A insuficiência de bens, resultante da escassez, no campo material, impede a reciprocidade positiva entre os humanos. Há o temor de que nada resulte para mim e que o outro consuma o que eu preciso, ou eu faça isto. Minha sobrevivência está tão ameaçada, quanto a do outro. Nesta contingência, as relações de trabalho não se desenvolvem na *práxis* afirmativa. Ao contrário, geram-se desconfianças recíprocas, advindas da experiência da escassez.

Não pretendo que algum dia, a relação de reciprocidade tenha existido *antes* da relação de escassez, uma vez que o homem é o produto histórico da escassez. Mas afirmo que, sem essa relação humana de reciprocidade, não existiria a relação inumana de escassez. Com efeito, a escassez como relação unívoca de cada um e de todos com a matéria torna-se, finalmente, estrutura objetiva e social do entorno material e por esse modo designa em compensação, com seu dado inerte, cada indivíduo como fator e vítima da escassez”. (SARTRE, 2002:243. Grifo do autor)

Desse modo, o fortalecimento do elo social requer a superação da escassez como um projeto de liberdade pública. Na medida em que ela possibilita o fortalecimento da violência, as ações humanas devem orientar-se para recusar a escassez, como negadora da moralidade pública. A afirmação da cidadania, expressão maior do elo social, só pode ocorrer num cenário em que houver empenho da governança para a superação da escassez.

B. A compreensão de espaço público abrange a dimensão físico-territorial de um lugar e a dimensão social, o *locus politicus*. Essas duas dimensões interagem e sintetizam o lugar que fortalece e acolhe o desenvolvimento da cidadania, na perspectiva democrática. Desse modo, este espaço público, que deve ser o espaço de todos, gradativamente, torna-se o espaço dos que possuem mais força e poder, assegurados pelas relações dos influenciadores, junto aos poderes instituídos.

Se observarmos as relações de poder no espaço público das cidades, veremos que os centros urbanos se destinam a qualificar locais públicos, às vezes de forma a privatizá-los, sempre com o foco de satisfazer interesses dos que podem mais, em detrimento dos que podem menos.

Os conhecimentos, via exploração de territorialidades, dimensionam outra compreensão de espaço público, ao mesmo tempo que não o desvincula da forma como o Capital administra novas aquisições. A questão é como se dá esse enfoque.

Temos a indicação de Harvey.

A acumulação de riqueza, de poder e de capital passou a ter um vínculo com o conhecimento personalizado do espaço e o domínio individual do mesmo. Do mesmo modo, todos os lugares ficaram vulneráveis à influência directa do mundo

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

mais amplo graças ao comércio, à competição intra-territorial, à acção militar, ao influxo de novas mercadorias, ao ouro e à prata etc. (HARVEY, 1992:221).

A relação de controle sobre o espaço denota a intensidade das relações de mercado e de poder, o que implica em configurações de fronteiras geográficas, não só nos países, como nas cidades. É evidente que todos devem se sentir representados na ocupação do espaço público, na medida em que aí exercem sua cidadania efetiva. O problema encontra-se na medida em que se perde a dimensão pública e constroem-se barreiras para a participação efetiva da população civil. Em alguns intervalos de tempo, de acordo com os interesses das governanças, este espaço abre-se um pouco para a população em geral, dando-lhe a ilusão de pertencimento. No entanto, em algumas situações, as forças policiais, cumprindo ordens, nem sempre apresentam a mesma tolerância com os diferentes grupos sociais, dependendo da forma como se manifestam tais grupos. A exterioridade conta mais do que as intenções. Na atualidade, isto é comprovado a todo instante, nas dimensões delimitadas entre centro e periferia.

Na vertente dos populismos de toda ordem, sejam religiosos, sejam políticos e até acadêmicos, aumenta a desorganização no espaço público, abrindo arestas, não consertadas, as quais geram conflitos e incidem sobre interesses de classes, de categorias sociais e profissionais. Tais populismos produzem uma corrosão na teia social de modo muito intenso, permitindo o deslizamento de qualquer conforto moral e ético que possamos ter, para que sejam enfrentadas as desigualdades sociais.

As pessoas ainda trabalham no varejo. E esse varejo é muito trágico. É uma das coisas que há de errado em nosso cotidiano político⁶. Perdemos a dimensão da totalidade, pelo envolvimento com ajudas fragmentadas ou benesses de lideranças partidárias, que desejam se afirmar numa prática de envolvimento caritativo. O cenário se mostra como se o povo protagonizasse um conjunto de pedintes, de mãos estendidas.

Se o povo é o fundamento da sociedade organizada, o sujeito, antes de ser um mero eleitor, é um cidadão. Tem o direito de ser ouvido. Não pode ser usado como cumpridor de mandamentos definitivos. Por mais iluminada que seja qualquer liderança política, não pode se julgar intérprete do pensamento e do sentimento do povo, sem ouvi-lo. Para que haja garantia de seriedade com o povo, que constrói a nação, na sua luta diária de assalariado, é necessário lucidez e maturidade por parte das lideranças partidárias.

Vemos como importante, neste aspecto, tratar das identidades culturais e sociais, que se apresentam no imaginário popular, em sua relação com o poder.

Por que o poder possui tanta vigência no imaginário popular? Pode ser pela maneira com que se estabelecem as relações de igualdade ou de desigualdade. O momento associativo do popular é o seu momento de afirmação, de fortalecimento, de enfrentamento do poder instituído. A maior parte dessas vivências populares, nas fases, pré-organizativas e pré-políticas, incidem sobre um

⁶ Se nós pensarmos, depois da queda da nossa *Bastilha Brasileira*, quando o governo de Bolsonaro derruba seu *berói*, o vigilante juiz Moro, é impressionante observarmos as diferentes falas, sejam acadêmicas, sejam midiáticas, sejam familiares, todas elas se ocupam do inusitado, do inesperado, numa atitude de imprevisibilidade, porque parecia que tudo estava harmonicamente enlaçado. Impressiona as âncoras ideológicas, a partir das quais são feitas as leituras das situações em frangalhos! É uma leitura, que se apropria dessa contingência falimentar, fatídica, numa realidade cheia de buracos econômicos, sociais e políticos, em que as pessoas tecem seus discursos de espanto. Então, o espaço social não se organiza, porque não se consegue trabalhar num eixo que tenha um foco de algo posto como referência pública, alguma coisa que pudesse vencer a letargia política e resolver essas mazelas, para se repensar a totalidade nacional.

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

consenso simbólico, em que a crença e/ou a ideologia acumulam dividendos significativos nas interlocuções possíveis, estabelecedoras de táticas e de estratégias.

Há uma lógica no imaginário popular, que testa sua própria força aglutinadora, para recuar ou avançar. Esse já é um estágio organizativo, que o imaginário popular incorpora, na sua ação, a defesa do espaço público. O ordenamento dessa lógica se fundamenta em ações práticas. É importante saber quem afeta quem, o que será alterado e o que será mantido. Aí entram correlatos definidores de força, coerção, patrocínio, autoridade, como entendimentos que justificam as intervenções dos grupos populares organizados.

Em nossa história recente, as instituições da democracia se fragilizaram, os regimes fortes mostraram suas rupturas com o coletivo popular e a perspectiva de uma nova utopia sofreu abalos, na sua base concreta. Temos um cenário que assombra pelos horrores das crises sistêmicas. No Brasil, além da crise econômica, agravada pela crise político-ideológica, temos agora a contingência de uma crise sanitária, que, em tempos de pandemia, torna o horizonte sombrio, pela ausência de uma liderança respeitável sob todos os aspectos.

O imaginário popular atento, algumas vezes, disperso, outras vezes, se abastece de falas incongruentes, acolhidas na consciência ingênua de um povo que se acostumou a ser manipulado. Em tempos de *fakenews*, isso se torna gigantesco, produzindo conflitos políticos.

O espaço público expressa esses conflitos políticos, vistos pelo poder público como justificativa para determinações autoritárias⁷. É o lugar onde a sociedade civil se manifesta, com todas as suas idiosincrasias, tornando-se constitutivo do que se entende por civilidade, compreendendo-se a forma urbanizada e educada de convívio social.

A ideia de civilidade quer reiterar a importância da boa convivência entre os cidadãos de determinado espaço público. Sabemos, no entanto, que o exercício prático da civilidade requer o compartilhamento equânime do lugar, onde não tem um dono individual, que deseje se apropriar dessa experiência civil.

Zigmunt Bauman, em *Modernidade Líquida*, pensa na significação desse lugar civil, público:

O que significa, então, dizer que o meio urbano é “civil” e, assim, propício à prática individual da civilidade? Significa, antes e acima de tudo, a disponibilidade de espaços que as pessoas possam compartilhar como *personae públicas* – sem serem instigadas, pressionadas ou induzidas a tirar as máscaras e “deixar-se ir”, “expressar-se”, confessar seus sentimentos íntimos e exibir seus pensamentos, sonhos e angústias. Mas também significa uma cidade que se apresenta a seus residentes como um bem comum que não pode ser reduzido ao agregado de propósitos individuais e como uma tarefa compartilhada que não pode ser exaurida por um grande número de iniciativas individuais, como uma forma de vida com um vocabulário e lógica próprios e com sua própria agenda, que é (e está fadada a continuar sendo) maior e mais rica que a mais completa lista de cuidados e desejos individuais – de tal forma que “vestir uma máscara pública” é

⁷ "A aparição da ideia de ordem civil como um artifício, sustentado no consenso de seus membros, pode considerar-se um sintoma de que se iniciou um processo de diferenciação funcional da sociedade, graças ao qual o sistema político adquire um certo grau de autonomia. Esse sistema se especializa em cumprir a função de processar e controlar os conflitos que surgem no processo de coordenação dos diferentes grupos e organizações componentes da ordem social, assim como na relação com outras unidades sociais". (GÓMEZ, E. S. *Filosofía del conflicto político*. 2001:325)

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

um ato de engajamento e participação e não um ato de descompromisso e de retirada do “verdadeiro eu”, deixando de lado o intercurso e o envolvimento público, manifestando o desejo de ser deixado só e continuar só. (BAUMAN, 2001:112. Grifos do autor)

Bauman é contundente. Reitera que o espaço público não pode pertencer a nenhuma categoria social, tenha ela o discurso que tiver com sua lógica gregária, grupal ou ideológica. Aí não se realiza a intenção do proprietário individual, não é este o lugar. A questão permanece: como usarmos o espaço público, como unidade civil, para que não se torne território de dominação de falanges ou seitas particulares?!

C. As patologias sociais decorrem das situações de desigualdade referidas, anteriormente. Tais patologias se traduzem nas fissuras sociais não tratadas, deixando a sociedade doente. Se olharmos o cenário mundial, o nosso cenário brasileiro e do continente latino-americano, a desigualdade não tem limite. Tornou-se uma chaga social, para dizer o mínimo. As distâncias causadas pela desigualdade tornaram-se uma vergonha civil. Chegamos ao momento em que nossas emoções impactam nossa capacidade de análise, embaçam nossa lucidez e impedem um distanciamento crítico, devido à dimensão de desumanidade atingida. São vidas em jogo, são rostos, são pessoas na condição de mendicância, em situação falimentar.

No Brasil, temos os problemas básicos da saúde e da educação, ainda não resolvidos. Deve-se essa situação às opções orçamentárias da governança, ao descaso dos gerentes designados para tratar dessas respectivas áreas. Ao poder interessa gerenciar tudo e todos, de modo instantâneo, somente para controle, não para resolver situações concretas.

A rigor, a ausência de uma vontade política que decidisse assumir radicalmente a solução desses problemas, como condição de vida humana digna, traduz o traço marcante dos limites da governança, no espaço da sociedade civil. Assim o que seria direito de todos acaba sendo direito de alguns, que podem remunerar o Capital e usufruírem das conquistas científicas e tecnológicas postas a serviço dos que atingem o nível da inclusão, na sociedade de consumo.

Destacamos como fonte dessas desigualdades os gravíssimos problemas que atingem a saúde e a educação, áreas básicas para o desenvolvimento social. O não cuidado com a saúde, que é o presente, e com a educação, que é o futuro, resulta nas patologias sociais.

No que se refere à saúde, temos o problema da fome, que se torna uma questão endêmica e da moradia digna, condição da relação familiar orgânica. Associada a essas questões surgem as epidemias, as pandemias e outras doenças sazonais, cujo atendimento à população mais desprovida de condições materiais, é deficitário, tornando-se uma calamidade pública. A fome não resolvida impede a condição de saúde e retarda as demais experiências existenciais dos sujeitos. Essas epidemias, endemias e pandemias atingem, especialmente, os desnutridos, os pobres e os miseráveis, no Brasil e no mundo. Este é o espetáculo atual, como cena dramática de extermínio.

Aqui, a escassez, além de sua materialidade robusta, expressa nos pratos vazios, nas mãos estendidas, que vemos nas ruas, nos nossos bairros, ocorre, também, a fome pela carência dos alimentos culturais, em que verificamos a escassez da honra, da dignidade, do afeto, da solidariedade.

A patologia social, neste caso, agrava-se, porque além da continuidade desta situação de desigualdade, devido à escassez, não há de parte das autoridades constituídas a inserção dessas

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

populações no círculo das benesses sociais. Sua manutenção no círculo da pobreza corrobora para uma política pública de privilégios.

No que diz respeito à educação, em seu sentido amplo, observamos a ignorância consolidada, como fruto dessa escassez epistêmica. A população carente, as populações quilombolas e as populações indígenas são as que mais sofrem com a precariedade dos investimentos públicos, em seus ambientes sócio-culturais.

Desde a Educação Infantil, passando pelo Ensino Fundamental e Ensino Médio até o Ensino Superior, nas suas modalidades de graduação e de pós-graduação, nosso sistema de ensino passou por experimentos, que nem sempre robusteceram as condições de formação da consciência crítica. Atualmente, essa situação agravou-se pelas contingências nacionais, pelo despreparo dos que se envolvem com o sistema de ensino e pelo descaso da governança com a educação, como forma de emancipar o povo.

Houve, na educação brasileira, uma invasão produtivista, quase aniquilando os processos do Sistema de Ensino, em vários níveis. Essa situação se agrava, em tempos de pandemia, especialmente no que se refere às igualdades de oportunidades. A compreensão das etapas do sistema de ensino e do aproveitamento do ato educativo, bem como seus procedimentos avaliativos, darão destaque para importância dos significados culturais, nas escolhas de conteúdo das disciplinas. Tudo isso somado, forma um *corpus*, que pode permitir, ou não, uma formação qualificada tecnicamente e cientificamente, de modo a tornar nosso país desenvolvido e ser capaz de estabelecer trocas neste e em outros continentes.

As dinâmicas do Estado alargam seus domínios e os sujeitos ficam submetidos às decisões dos que manejam os controles do poder. Nessa condição, nem sempre as pessoas capacitadas para tratar da saúde e da educação são aquelas designadas para realizarem essa tarefa. Tudo se torna inacessível à população em situação de escassez, até mesmo se identificar como existente, tornar-se visível à burocracia do poder.

Zigmunt Bauman refere que o poder, na era pós-panóptica, tornou-se *extraterritorial*, por meio das novas tecnologias.

Em termos práticos, o poder se tornou verdadeiramente *extraterritorial*, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço [...] Isso dá aos detentores do poder uma oportunidade verdadeiramente sem precedentes: eles podem se livrar dos aspectos irritantes e atrasados da técnica de poder do Panóptico.

O que quer que a história da modernidade seja no estágio presente, ela é também, e talvez acima de tudo *pós-Panóptica*. O que importava no Panóptico era que os encarregados “estivessem lá”, próximos, na torre de controle. O que importa, nas relações de poder pós-Panópticas é que as pessoas que operam as alavancas do poder de que depende o destino dos parceiros menos voláteis na relação podem fugir do alcance a qualquer momento – para a pura inacessibilidade. (BAUMAN, 2001:18. Grifos do autor)

É o poder em tempo real. O instrumental tecnológico permite ao poder que olhe o mundo e o determine, como num sobrevoo. Não para ter atitudes de cuidado com a população, mas se fazer presente como centro de emissão e de recepção da ordem, em todos os espaços. Os encarregados não estarão mais próximos das torres de controle, mas saberão como manejar os

controles, à distância, para monitorar o cumprimento das ordens e manter as desigualdades no limite do suportável.

3. COMO ENFRENTAR ESSA SOCIEDADE INTOXICADA?

Se pensamos a democracia como um regime em que as decisões são tomadas coletivamente pelos cidadãos, podemos admitir que essa cidadania intoxicada por vírus aniquiladores está ameaçada, se não partirmos para a realização da liberdade, envolvendo direitos, deveres e moralidade pública. Estamos vivendo uma desorganização social tão elevada, que a sociedade intoxicada chegou a uma situação com dificuldade de respirar. Nosso continente latino-americano, em particular, e o mundo, em geral, chegaram a um nível de toxicidade, de tal forma, cuja poluição destruiu tanto o ambiente da esfera pública, quanto o ambiente natural.

Esta foi uma herança epistêmica da modernidade, que rompida com a idade média, resultou num indivíduo fragmentado, uma sociedade sem elo, rompida consigo mesma, cujo exercício do poder se tornou absolutamente individualista. A razão iluminista construiu uma disciplina para glória individual. Ela não é uma razão de compartilhamento.

O descuido com todas as formas de vida do planeta ficou no parâmetro da normalidade. Tudo ficou justificado pela acolhida desenvolvimentista e pelas atrações das novas tecnologias. O absurdo tornou-se normal, não há mais indignação diante do aniquilamento da vida. O tema da banalidade do mal, proposto por H. Arendt, tornou-se um espectro do cotidiano das decisões políticas e econômicas, de tal modo que nos acostumamos a testar todos os limites, a cuidar pouco da vida, vivendo em perigos constantes.

Em nome do poder dessa razão suprema, definiram-se as formas de vida que fortaleceram o egoísmo, que destruíram tudo o que se apresentava como obstáculo. A falta de cuidado com a vida se tornou brutal.

Essa autonomia do sujeito alcançada na modernidade, vive a duplicidade da face de Jano. Ao mesmo tempo em que uma face liberta o indivíduo das teias que o enredavam no sistema de crenças, a outra face estimula uma racionalidade egoísta, auto-referenciada, quase desejosa de ser adorada em sua luz de saber determinista.

Há decisões éticas e políticas que precisam ser tomadas. Não interessa apenas a eficácia, na relação de meio e fins, é preciso avançar em princípios e valores que realizem a justiça, para o enfrentamento da crise social.

A. Caldera reflete:

A crise do mundo que vivemos é uma crise de rupturas e essa, aquela da ruptura entre a economia e a política, é uma delas e certamente não é a menos importante. A essa situação deve-se acrescentar a própria crise política caracterizada pelo atraso das transformações institucionais e concepções políticas diante das grandes mudanças da revolução tecnológica. (CALDERA, 2004:56)

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

Vale lembrar, nessa reflexão, que no projeto de governança, os pactos realizados entre a economia e a política inclui poucos e exclui muitos, amparado nos argumentos da racionalidade pragmática, da eficácia, deixando de lado outros referenciais, que pudessem contribuir para limpar o lixo que tornou a sociedade intoxicada.

Há que se pensar na questão posta por H. Arendt: *Tem a política ainda algum sentido?* Para responder essa questão, a autora considera a convivência entre os diferentes, o que ela ressalta como a pluralidade dos homens. Nessa pergunta se mesclam dois elementos:

A experiência com as formas totalitárias de Estado nas quais toda a vida dos homens foi politizada por completo, tendo como resultado o fato de a liberdade não existir mais nelas [...] Em segundo lugar, a pergunta é formulada forçosamente em vista do monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição [...] que só podem ser empregadas dentro do âmbito político. (ARENDT, 2002:39)

Esse desencanto com a perda de sentido do fazer político, na referência arendtiana, está associada à perda da liberdade, nos eventos totalitários do Século XX. Chegamos ao Século XXI em que essa pergunta continua tendo sentido, na medida em que vemos a cidadania intoxicada pela ausência de uma liberdade política, incapaz de permitir escolhas emancipatórias, livres dos vírus populistas e autoritários, da atualidade. As questões políticas, ficando isoladas pelas sucessivas crises, impedem a realização da liberdade pública, da recuperação da racionalidade como a expressão ética no mundo a ser habitado.

A dificuldade atual é recuperar o elo social que foi rompido pelos obstáculos enfrentados na resolução de questões vitais, especialmente quando milhares de pessoas ainda estão reduzidas à esfera da escassez. Temos, pois, desafios organizativos para pensar uma nova ordem social, política e econômica, que possa ser abrigada pelos valores da democracia, ainda que paradoxais, como liberdade e igualdade.

Todorov menciona:

A democracia se caracteriza não só por um modo de instituição do poder ou pela finalidade de sua ação, mas também pela maneira como o poder é exercido. A palavra-chave aqui é *pluralismo*, pois se considera que os poderes, por mais legítimos que sejam, não devem ser todos confiados às mesmas pessoas, nem concentrados nas mesmas instituições. É essencial que o Poder Judiciário não seja submetido ao poder político (no qual estão reunidos o Executivo e o Legislativo) e possa fazer julgamentos com total independência. O mesmo se dá quanto ao poder midiático, o mais recente, que não deve ser posto a serviço do governo, mas permanecer ele mesmo plural. (TODOROV, 2012:17. Grifos do autor)

Essa democracia plural enseja a boa governabilidade, na medida em que os poderes da República possam conviver, civilizadamente, sem atropelos de mandos e outras lógicas menores.

A forma pelas quais os sujeitos deste tempo organizam-se social e politicamente evidencia certo mal-estar do processo civilizatório. A sociedade de mercado arrumou a vida humana como mercadoria programada, *standartizada*, de tal forma que intoxicou os cidadãos, permitindo uma dominação regulada, negadora da emancipação.

A democracia desejada é uma democracia sem donos, nem adjetivos, que viabilize um poder, sem a marca do autoritarismo e sem o registro da anarquia. Daí a obrigação moral de desintoxicar a cidadania.

4. A OUSADIA DA INTELIGÊNCIA

Cabe reiterar, neste momento, um gesto inteligente, uma ousadia, a ousadia da inteligência. O que irá exigir a ousadia da inteligência? A inteligência é a capacidade dos indivíduos de compreenderem o significado da realidade, fazendo uma leitura investigativa que esclareça as dimensões da realidade dos fatos e das implicações decorrentes. Cabe aqui o uso etimológico do termo inteligência, proveniente do latim (*Intus legere*) ler dentro.

Nessa ousadia da inteligência, a intenção não será outra senão a defesa da democracia, como forma de governo, no marco das instituições republicanas. Faz-se imprescindível a garantia de que os poderes da república possam exercer seu papel no cuidado com os direitos da cidadania. Para isso, é preciso considerar as circunstâncias atuais. O momento intenso do neoliberalismo financeiro, que engessou o Estado, as instituições a ele vinculadas e, as outras instituições, não vinculadas ao Estado. Esse engessamento atinge famílias e categorias específicas, como setores culturais, religiosos e educacionais.

A consequência direta dessa intensidade da forma neoliberal do Capital fortalece a lógica da destruição da República e o consequente enfraquecimento da Democracia, dados presentes nas ações dos agentes da governabilidade, que, ao polarizarem, se fixam em posições herméticas⁸. Há necessidade de contraposição a essa lógica e para isso é necessária a estratégia de uma inteligência robusta, encarnada no espaço público, sem os contornos doutrinários de qualquer tipo de razão iluminista ou intolerante.

O que contrapor a essa lógica que enfraquece o Estado Democrático de Direito? Em que medida podemos impulsionar a ousadia da inteligência? À proporção em que pudermos atuar na construção de uma outra lógica, que manifeste a ousadia da inteligência, a qual deve ir além dos discursos lógicos da doutrinação ideológico-partidária. A lógica se apresentará concreta, articulada no pensamento e na ação, fortalecendo o protagonismo dos intelectuais e organizando essas duas dimensões da condição humana. Essas condições, pensamento e ação, focam também no entendimento do imaginário

Se pensamos a democracia como um regime em que as decisões são tomadas coletivamente pelos cidadãos, podemos admitir que essa cidadania intoxicada por vírus aniquiladores está ameaçada se não lutarmos para a realização pública da liberdade, envolvendo direitos, deveres e moralidade.

⁸ “A polarização pode destruir as normas democráticas. Quando diferenças socioeconômicas, raciais e religiosas dão lugar a sectarismo extremo, situação em que as sociedades se dividem em campos políticos, cujas visões de mundo são não apenas diferentes, mas mutuamente excludentes, torna-se difícil sustentar a tolerância”. (Cf. LEVITSKY, S. & ZIBLATI, D. *Como as Democracias morrem*, 2018, p.115).

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

Nosso desafio como uma ousadia da inteligência requer compaixão, cuidado e rebeldia. A compaixão não impede a indignação. Esse procedimento, o da indignação, nos afeta por inteiro, face às situações de desigualdade, de ausência de justiça e de aniquilamento dos sujeitos. Aprendemos a viver e termos a vida como um bem maior. Saber viver é isso, compadecer-se e indignar-se. As identidades sociais configuram-se nessas mediações.

Estamos no tempo das redes sociais, que nos ligam em todos os territórios e em todos os lugares políticos. Por que não formarmos redes de mobilização coletivas, com esses sentimentos, compaixão e indignação, para fortalecer a esperança?! Enquanto mantivermos as divisões que o Capital nos impõe, teremos dificuldade de pensar uma nova forma democrática, em que o espaço público seja ocupado de forma pública.

Não desesperar da humanidade irá nos levar a pretender mudanças políticas, negando as formas de governança, maculadas pela crueldade com a população. Isso requer o enfrentamento das dificuldades de uma política pública de emprego e renda, impulsionando os movimentos sociais, nessa interlocução. Há que pensarmos em novas metodologias capacitadoras, o que pressupõe combater o vírus que contaminou a cidadania, tornando-a sem condições de resiliência. Trata-se de capacitar novos sujeitos, com quem possamos compartilhar outra lógica, que combata o vírus aniquilador da cidadania e a liberte da pandemia letárgica que a contaminou.

Ousar é ultrapassar limites definidos. É ampliar perspectivas. A ousadia da inteligência não significa temeridade ou movimento de ações irresponsáveis. A responsabilidade social se ancora na consciência crítica, que alimenta a ousadia da inteligência. Esta consciência não sintoniza com atitudes de covardia, nem se abastece em estratégias pouco transparentes na vida política, nem com ações de governança negadoras de direitos econômicos e sociais.

Nesse entendimento, é importante situar a peculiaridade do fazer político, em consonância com o interesse público, nesses tempos em que viveremos, ainda, no século XXI. O compromisso com valores que emancipam os sujeitos torna-se fundamental para que possamos enfrentar o que intoxica a sociedade, como as manipulações de narrativas político-partidárias, cujo foco é enfraquecer a República e fragilizar a Democracia.

Nas contingências de nossas culturas, em que a escassez afeta o mundo do trabalho, há necessidade de fortalecermos nossa autonomia pensando criticamente a realidade social, construindo uma mentalidade que associada a uma inteligência ousada seja capaz de enfrentar as atitudes de dominação, advindas das esferas da governabilidade. Os poderes se fortalecem nas governanças autoritárias e procuram interferir na sociedade civil, como se os sujeitos fossem incapazes de pensar fora das tratativas de partidos e comitês.

A vida democrática é necessária para reconquistarmos o espaço público e fortalecermos o elo social, no Brasil e nos países latino-americanos. Nos moldes de um projeto emancipatório, a ação política gera condições para a solidez dessa vida democrática.

Concordamos com A. Caldera:

A democracia é uma criação da política, da imaginação, observação e inteligência do ser humano, não é uma criação do mercado. Não é a consequência de um mecanismo cego e automático regido por leis inelutáveis, mas produto de angústia e esperança, de vontade e fé diante da necessidade do homem de sobreviver na história. (CALDERA, 2004:8)

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

Nossas ações perseguem um universo de desejos com o cuidado de quem busca a realização do humano. E, para isso, há desafios a serem enfrentados, postos pelos saberes, tanto da ciência quanto da política, para que seja reconquistado o espaço público.

Destacamos dois grandes desafios, na perspectiva do que viemos argumentando, a afirmação da racionalidade e a defesa a vida.

A afirmação da racionalidade como a expressão de uma inteligência compartilhada. Isso vincula a dimensão da inteligibilidade do mundo dado, como natureza, e do mundo construído, como cultura. Esta afirmação da racionalidade enseja a compreensão de uma organização social, política e econômica, de modo a reatar o elo social, na efetivação de um novo pacto, que se consolide numa afirmação ética, como instância hermenêutica capaz de reatar laços intersubjetivos, que circundem a humanidade.

Por que isso é um desafio? Porque essa ousadia da inteligência se insere na concretude do mundo vivido, que envolve a produção das coisas, de artefatos, de medicamentos, de alimentos, de metodologias, que incidem em experiências de saberes construídos, por uma racionalidade partilhada. São as ações que permitiram as invenções e descobertas das ciências e das tecnologias. É uma racionalidade afirmada pelo pensar coletivo.

Esse desafio requer uma esfera pública em que valores políticos e valores éticos estejam em consonância, para que pensemos no pacto social, de maneira crítica e não doutrinária, nas diferentes esferas, na esfera do social, na esfera do político, na esfera do econômico. No mundo dos conceitos, essas compreensões estão separadas, diferente do que ocorre na ordem da vida, porque nesta ordem tudo isso está junto, não há repartições.

A defesa da vida é o outro desafio, não menos importante, que implica no cuidado e proteção com tudo o que se refere ao ser vivo, dentro da perspectiva planetária. Um desafio abrangente, necessário e urgente. O ser vivo que mais assusta a vida é o ser humano, porque apresenta soberania e perigo. A inteligência que foi capaz de identificar o elemento matricial do qual brotou a vida, também tem a competência para destruí-la. São os elementos paradoxais da inteligência a serem enfrentados.

Foi construída uma cultura científica e tecnológica sobre um universo natural, vivo e não vivo, de tal forma que cada experiência de laboratório, cada vírus descoberto, cada molécula investigada funciona como arma, ora de defesa, ora de ataque. A descoberta do código genético, o desenvolvimento da biologia molecular, o mapeamento do DNA, resultados grandiosos da razão em função do entendimento da vida desafiam, em todos os âmbitos, um comportamento rigoroso de fidelidade aos seres vivos.

Fruto da nossa compreensão, esse sujeito epistêmico, que nós somos, não pode estar de costas para o sujeito ético, que queremos ser. Cabe, nesse contexto, pensar no que está sendo chamado de revolução dos afetos. Trata-se do cuidado e da proteção com a vida de todos. Nós já fizemos muitas revoluções, agora se faz necessário fazer a revolução dos afetos⁹, como mais um traço da ousadia da inteligência.

Trata-se da expressão intensa de um sentimento de humanidade, do reconhecimento de si mesmo no outro. Acrescente-se a isso o compromisso com a liberdade e a igualdade, mediado pelo interesse com as dores vividas pelos outros povos e nações. A compaixão não impede a indignação.

⁹ Estão ocorrendo experiências e estudos, especialmente na área da Educação, sobre a revolução dos afetos, que se inclina para pensar as relações entre os humanos, no sentido de superar os ataques de ódio e afirmarem a dimensão da acolhida, do diálogo, do encontro, não de uma forma ingênua, própria do mundo de Polyana, mas de uma forma madura, crítica, participativa e sobretudo inteligente.

Saber viver é isso, compadecer-se e indignar-se. As identidades sociais se configuram nessas mediações. Na era das redes, podemos formar redes de mobilização coletiva com esses sentimentos, compaixão e indignação, para estimular a esperança.

É uma questão de honra posta à nossa geração, que precisa resgatar e contribuir para as próximas gerações. Nossa resiliência como intelectuais pode motivar as ações cidadãs, que pensem em respostas concretas, podendo resgatar o nível da dignidade e da honra, aniquilado pelo vírus que contaminou a cidadania.

5. FECHANDO O CÍRCULO DO ARGUMENTO, DE FORMA PROVISÓRIA

Tudo o que estamos vivendo nessas primeiras décadas do século, além de nos atemorizar, nos espanta, nos causa medo. Criamos redes físicas e digitais para nos sentirmos mais livres, mais donos do nosso tempo e ficamos mais aprisionados. Culpa das redes? Não. Nossa vida *líquida* pode ser tributada à nossa pouca lucidez para entendimento dos fatos e das relações entre eles, criadas por nossas urgências. Sim porque parece que, à semelhança do coelho de *Alice no país das maravilhas*, nós temos pressa e estamos sempre correndo para todos os lugares e para nenhum lugar.

Essa pressa nos assusta, até pode nos intimidar e então nos espantamos. Não o espanto citado pelos filósofos antigos, (*thaumadzein*) que o sujeito tinha diante da realidade e permitia começar a filosofar. Temos, hoje, o espanto que nos intimida diante do que estamos vivendo e ainda viveremos. Um espanto que nos faz recuar, que nos retira da cena pública. As doenças, as relações de mercado, as atitudes discriminatórias que levam a assassinatos, os fenômenos migratórios, as dificuldades de emprego e renda, a perda da dimensão de futuro, o sentir-se estrangeiro na própria pátria são fatores de espanto e de medo.

No Brasil, desde a humilhação colonizadora, passando pelo escravismo, até a vigência da última ditadura civil-militar nós contemplamos a teatralidade da morte e do medo, como um tempo da razão cruel, uma ausência da racionalidade ética. Neste instante, em que um vírus testa nossa capacidade cognitiva e existencial, aliado ao desconforto moral de uma governança irresponsável, somos chamados a pensar ousadamente e agir eticamente, no protagonismo possível, traduzido no compromisso com o futuro.

Bauman alerta:

O século vindouro pode muito bem ser a época da derradeira catástrofe. Ou pode ser o tempo em que um novo pacto entre os intelectuais e o povo – agora significando a humanidade em seu conjunto – seja negociado e trazido à luz. Esperemos que a escolha entre esses dois futuros ainda nos pertença. (BAUMAN, 2008:229)

Na atualidade, contemplamos aqui e lá fora o momento em que a humanidade desnudada se tornou cúmplice ou solidária. A fragilidade do sujeito e o desatar do elo social aparecem na mais profunda cratera moral. Sentimos medo das lavas vulcânicas, expelidas pelos atores da governança sobre a população. A face do mal alarga suas fronteiras espaciais. E nós temos medo do mal. Como

Reconquista do Espaço Público pela ousadia da inteligência

PIRES, Cecília

nos lembra Bauman, *O medo e o mal são irmãos siameses. Não se pode encontrar um deles separado do outro*¹⁰. Então corremos, temos pressa de buscar outros espaços, outros lugares, outras rotinas, que nos libertem do medo e nos afastem do mal.

Mesmo neste cenário não podemos correr às tontas como o coelho de Alice, atento ao relógio para chegar a nenhum lugar. Há que refazermos nossas redes, estabelecermos outras ligações, fortalecermos nossos elos, porque mesmo ao chorarmos nossos mortos, precisamos acolher os que estão vivos e não desistirmos dos nossos significados humanos.

Tentam queimar nossa resistência. Como sujeitos em movimento, nós reagimos e denunciemos as afrontas, as injustiças, as desigualdades, as patologias sociais. A fala do sujeito não é apenas a fala da razão esclarecida, mas a fala do compromisso com a história de todos. Nesse movimento dialético de superação, o novo e o antigo se encontram para novas sínteses. Neste agora, queremos resgatar a moralidade pública, como expressão da nossa urgência atual.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **O que é Política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BAUMAN, Zigmunt. **Medo Líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.: 2001

CALDERA, Alejandro Serrano. **Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política**. Nicaragua: Hispamer, 2004.

GÓMEZ, Enrique Serrano. **Filosofia del Conflicto Político**. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

LEVITSIKY, Steven & ZIBLATT, Daniel. **Como as Democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da Razão Dialética**. Rio de Janeiro. DP&A Editora, 2002.

TODOROV, Tzevtan. **Os inimigos íntimos da Democracia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹⁰ BAUMAN, *Medo Líquido*, 2008, p, 74.

**POLÍTICA E RESISTÊNCIA EM HANNAH ARENDT:
CONSIDERAÇÕES EM DEFESA DA DEMOCRACIA**

[POLITICS AND RESISTANCE IN HANNAH ARENDT: CONSIDERATIONS IN
DEFENSE OF DEMOCRACY]

Ricardo George de Araújo Silva

ricardogeo11@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1954-1395>

Doutor em filosofia – UFC. Professor da graduação e do mestrado acadêmico em filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Professor do quadro permanente de professores do mestrado Profissional em filosofia da Universidade Federal do Ceará [PROF-FILO-UFC]. Editor da Revista Reflexões de filosofia. www.revistareflexoes.com.br

DOI: [10.25244/tf.v16i1.5604](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5604)

Recebido em: 21 de março de 2023. Aprovado em: 10 de maio de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 291-302
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.5604](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.5604)
Dossiê Ética e Cidadania



Resumo: Ao tratarmos de política e democracia no pensamento de Hannah Arendt visamos trazer à tona um olhar sobre o mundo contemporâneo que manifesta uma postura de repulsa a estas. Entendemos que o pensamento da autora é relevante para nós, nele há pistas de como resistir a essa postura de ódio e ressentimento que alimenta o desejo do fim da política e da democracia. Entendemos que o fascismo e a personalidade autoritária e ressentida encarnam esta ameaça a vida pública e a felicidade pública. Nessa direção, entendemos que a mobilização no sentido de fortalecimento das instituições, mas, sobretudo, nossa ativa participação nas coisas públicas demarcam uma forma de resistência positiva e salutar diante do horror fascista e violento.

Palavras chaves: Política, democracia, Resistência, Hannah Arendt

Abstract: Abstract: When dealing with politics and democracy in Hannah Arendt's thought, we aim to bring out a look at the contemporary world that manifests a position of repulsion to these. We understand that the author's thought is relevant for us to clues on how to resist this posture of hatred and resentment that feeds the desire for the end of politics and democracy. We understand that fascism and the authoritarian and resentful personality embody this threat to public life and public happiness. In this direction, we understand that the mobilization towards the strengthening of institutions, but, above all, our active participation in public affairs, demarcate a positive and healthy form of resistance in the face of fascist and violent horror.

Keywords: Politics, democracy, Resistance, Hannah Arendt

1. INTRODUÇÃO

Ao trazermos à tona, as categorias: política e democracia estamos sensibilizados com as distorções e ameaças sofridas por estas em sua realidade histórico – política, sobretudo, no caso Brasil, mas não apenas. Nos parece, que o afeto do ódio tem sido o motor das manifestações públicas dos últimos anos e para muitos esse é o afeto que os anima.

Ir as ruas, nada mais salutar e legítimo, tem se mostrado em muitos casos, motivo para findar com esse espaço de aparição, uma vez que movimentos da extrema-direita, de base notadamente conservadora, ocupam o espaço das manifestações para solicitar o máximo de controle sobre este. A exemplo disso, gritam palavras de ordem pedindo o fim da democracia e intervenção militar, mobilizados pelos afetos do ódio e do ressentimento. Um contra senso, ao nosso entendimento, uma vez que usam do espaço democrático, para solicitar o fim deste.

A mágoa e o ressentimento são péssimos conselheiros, nos ensina Nietzsche. Nas trilhas do pensador alemão temos que o ressentimento é uma força reativa, marcada pela ideia de vingança e alimentada pelo ódio, que atua como mola propulsora diante dos objetivos colocados, como alvos a serem alcançados. Nos parece, que tamanha mágoa adoece o corpo atomizado, quando este, se potencializa numa manifestação, podemos dizer que temos uma massa ressentida e adoecida pelo ódio. Emerge aqui em alguma medida, a moral do escravo, eivada de ressentimento e adoecida pelo ódio e desejo de vingança. Como destaca Nietzsche;

A rebelião [...] começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. [...] Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. (NIETZSCHE, 1999, p. 28).

Neste contexto, é difícil comungar com os objetivos dos ressentidos e considerá-los minimamente dignos de diálogo, uma vez que nem abertos a esse expediente eles estão. O que nossa reflexão compreende é que esses movimentos estão cegos e agem pelo ódio que destrói e, nada constrói. Sentimento amargo que se manifesta como pura destruição. Animados pelo ressentimento lutam até pelo que prejudica diretamente a eles próprios. Chamamos isso de adoecimento político. Concordamos com Giacóia (2013, p. 192). Quando afirma que “Minado pela bília infecciosa da vingança, debilita-se no sofredor o fôlego que ainda restava para a força defensiva, capaz de repelir o que prejudica”.

Buscar um culpado e punir este torna-se o objetivo maior do ressentido. Falta-lhe clareza histórica e bom senso para o diálogo e a vida pública. Sendo assim, agem em nome dos piores afetos [ódio-ressentimento] e guiados por este abandonam a realidade em nome de mundo fictício, cria um inimigo imaginário e, passam a viver e atuar em função deste.

Este inimigo objetivamente deve ser perseguido e destruído, haja vista que ele representa uma ameaça direta a ideia de mundo do ressentido. Como nos alerta Arendt, a noção doentia de

inimigo produz violência e morte. Alimentada pelo horror nazifascista esse ódio persegue difama e, só se contenta quanto mata. Assim, o inimigo objetivo é para a pensadora aquele

Definido pela polícia do governo (...) é um “portador de tendências”, como o portador de doença. **Na prática, o governo totalitário age como alguém que persistentemente insulta outra pessoa até que todo o mundo saiba que ela é sua inimiga, a fim de que possa – com certa plausibilidade – matá-la em autodefesa.** (ARENDT, 1989, p. 474) [*destaque nosso*]

Qualquer semelhança com o que tem acontecido no Brasil dos últimos anos, talvez não seja mera coincidência. Certamente não temos governo totalitário, mas experimentamos uma sucessiva corrente de discursos animados pelo ódio, pelo ressentimento que deu palanque e voz a um número significativo de membros dos aparelhos de repressão e a cidadãos comuns que passaram a esbravejar com a força de sua bôlis contra todos aqueles que eles consideram um perigo.

Nessa esteira, foram alvos e são ainda hoje professores, sobretudo, os de ciências humanas. Cabe destacar o quanto essas posturas autoritárias e que paqueram fortemente com o fascismo tem profunda aversão a ciência e ao conhecimento¹ como um todo. Vivem um verdadeiro culto a ignorância. Como destacou Adorno (2020, p. 61) ressaltando as estratégias da propaganda fascista contra os intelectuais “o termo ‘intelectual de esquerda’ também é uma dessas expressões para assustar”, mas não só professores, a lista de alvos se estende a; LGBTQIA+, indígenas, mulheres, negros, entre outros passaram a ser alvos desse insulto sistemático, no intuito de colocá-los como suspeitos, como inimigos objetivos a serem combatidos, assim, qualquer ação contra eles estaria legitimada. É essa a lógica grotesca, todavia, perversa que se instaura mesmo antes do “ovo da serpente”² ser chocado.

O atual governo, recentemente derrotado nas eleições deixará o poder em breve, todavia, sua racionalidade infelizmente permanecerá entre nós. O fanatismo é a marca dessa mentalidade e, ao lado do sentimento de ódio, expressam as feições de um fascismo que se anuncia. A postura fanática dessa mentalidade reacionária, conservadora e autoritária se revela no ódio ao diferente, ao plural. Significativa parcela, da população brasileira nos parece está tomada, por essa racionalidade que “cega pelo fanatismo” em torno de um “mito” de “um messias” de um salvador da pátria aprovam a morte, o horror a violência.

Esse fenômeno, pautado no fanatismo toma conta dos altos escalões do governo e atinge a população. Ao nosso entendimento quando atinge a população ganha nova motivação, pois o fato de terem deixado o poder, os alimenta agora, de ressentimento e vociferam contra o mundo [democrático] que os desinstalou. O fanatismo sempre é um risco. Arendt nos alerta que

“O fanatismo dos altos escalões da elite, absolutamente essencial para o funcionamento do movimento, liquida sistematicamente todo real interesse em

¹ Esta aversão ao conhecimento, ao mundo intelectual é apresentado por diversos autores como uma característica do fascismo. Corrobora essa perspectiva além de Adorno e Arendt já citados Stanley. J. que assereva “A política fascista procura minar o discurso público atacando desvalorizando a educação, a especialização e a linguagem. É impossível haver debate inteligente sem uma educação que dê acesso a diferentes perspectivas”. (STANLEY, 2019, p. 48)

² Alusão ao nazifascismo. Tratada no filme de 1977 com esse mesmo título do diretor Ingmar Bergman.

Política e Resistência em Hannah Arendt: Considerações em defesa da Democracia.

ARAÚJO SILVA, Ricardo George de

tarefas específicas e produz uma mentalidade que vê em toda e qualquer ação um meio para atingir algo completamente diferente. E essa mentalidade não se limita à elite, mas gradualmente toma conta de toda a população”. (ARENDT, 1989, p, 459).

Ao apresentarmos esse cenário, não ousamos dizer que o “ovo da serpente” chocou, mas certamente continua na incubadora. Pois a lógica do horror, do ódio, da violência permanece em muitos e, no caso, Brasil, agora organizado. As falas do presidente, ao longo de sua carreira política, ganharam ressonância nos mais diferentes estratos da sociedade, do militar ao religioso, do político ao cultural, da escola a universidade. Suas falas de ontem se amplificaram na visibilidade de sua função. falas do tipo³:

- i) Sobre a ditadura I: “o erro foi torturar [os presos políticos] e não matar”.
- ii) Sobre a ditadura II: “se ela tivesse matado mais gente, teria sido melhor”
- iii) Sobre os Negros: “Quilombola não serve nem pra procriar”
- iv) Sobre o massacre do Carandiru: “A polícia militar deveria ter matado mais de mil presos, e não só 111.
- v) Sobre homossexuais: “Eu não seria incapaz de amar um filho homossexual. Prefiro que um filho morra num acidente, que apareça com um bigodudo por aí”
- vi) Sobre o país: “Só vai mudar com a guerra civil, matando uns 30 mil”
- vii) Sobre estupro: “Não te estupro porque você é muito feia e não merece” [esbravejou para deputada Maria do Rosário]

Nesse contexto, nos parece que a única saída é a resistência. Resistir ao ódio, a violência, ao fim das instituições. A postura de comodismo ou apatia só favorece ao crescimento desse adoecimento político que ocorre nas massas ressentidas. Aqui, emerge a necessidade de proteger e preservar o espaço público, a democracia e suas instituições, não por estas serem perfeitas, não temos essa inocência, mas porque entendemos que a democracia é que temos de melhor.

Sobretudo, porque no espírito democrático, os erros são discutidos e o espaço público permanece vivo para acolher o poder constituinte, como força viva que dialoga com o poder constituído, no sentido de otimizá-lo e modificá-lo em prol da felicidade pública e, não destruir a vida pública, em nome de alguns iluminados que acreditam que encontraram a verdade. É na pluralidade do mundo e na capacidade da agir e falar que manteremos o mundo público e resistiremos a toda forma de horror desejada pelo fascismo e seus braços.

Feita essa introdução que apresenta nossa temática, explicitamos nosso percurso que decorrerá em dois momentos o primeiro se apresentará a noção de política na trilha de Hannah Arendt, no intuito de demarcar as margens conceituais que entendemos orientar a ação. No segundo momento apresentaremos a democracia como regime que expressa bem a ideia arendtiana de pluralidade e felicidade pública e, aqui buscaremos apresentar aquilo que consideramos a grande ameaça à democracia, qual seja: o fascismo e suas formas de aparição. Nesta esteira, uma última consideração emerge, buscaremos discutir a ideia de resistência, via *lêxis e praxis* como formas de enfrentar os movimentos do ódio e do ressentimento, ao nosso entendimento, que hoje dão forma a um protofascismo que se anuncia em muitas formas de manifestação de massa.

³ As falas aqui citadas foram retiradas do Livro de Cid Benjamim et. al, intitulado: “O ovo da Serpente: a ameaça neofascista no Brasil de Bolsonaro. 2020. p. 13.

2. A POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

A política em Hannah Arendt tem a ver com temas de uma potência heurística única, categorias como liberdade, pluralidade, espaço público, coragem, ação, alimentam e criam uma rede de sentido, em torno do que a pensadora compreende por política. Nessa direção, cabe destacar que na trilha da autora é inconcebível pensar política ao lado de expedientes como do ódio e da violência. Não cabe na gramática de Arendt esse binômio, ao contrário disso, onde existir o horror da tortura, a maldade grotesca da violência e do ódio ressentido pode ter tudo, menos política.

É evidente que a política é um espaço de antagonismo, de disputa de ideias. Mas de ideias e, não de existências. Não se concebe que a demanda agônica da política recaia sobre a eliminação física do outro. As disputas são sim, próprias da política e, não temos a ingenuidade de negar isto. Todavia, nossa forma contemporânea de organização política superou as disputas das lâminas do mundo pré-homérico pelas querelas pautadas na *léxis* e na *práxis*.

Portanto, sobre este aspecto da política, como espaço de luta, Arendt não tem nenhuma discordância dessa ideia, ao contrário, a tem em relevo em sua teoria. A pensadora destaca que o espaço público é um ambiente de risco, uma vez que revelar-se implica chocar-se com outros que também se revelam a nós. É nessa dinâmica do encontro dos diferentes que vamos visar o consenso, sabendo que este tem uma origem que é o dissenso.

Portanto, não se trata de negar o dissenso ou dirimir esse, negando sua existência, ao contrário, a política nos convida a conviver com o diferente, que sendo diferente não pensa em destruir o mundo público, mas luta por suas posições. Certamente aí temos riscos, que são próprios da vida pública, como diz Arendt: “Embora ninguém saiba quem revela quando desvela a si mesmo no feito ou na palavra, deve-se estar disposto a correr o risco de se desvelar”. (ARENDT. 2014, p. 233).

De modo que estamos de mãos dadas com as reflexões da professora Simões, para quem,

Arendt (...) extrai o cerne de seu argumento acerca da razão de ser da polis, e de qualquer vida política, segundo o qual a criação do espaço público na Atenas clássica teria o propósito de mimetizar o campo de batalha troiano e a função imortalizadora do poeta épico. (FRANCISCO, 2007, p. 103).

Mas esse mimetismo não reproduz a morte física dos antagonistas, recupera o sentido de disputa, de questionamento legitimamente posto e, hoje, democraticamente estabelecido. Nessa direção, a política em Arendt é o local da revelação dos agentes. Que adentram o mundo via palavras e atos e significam suas relações públicas em prol de uma felicidade pública. De tal forma, que o significado de poder que emerge dessa concepção de política tem a ver com preservação, permanência e não destruição. Tem a ver com revelação e criação de novas realidades que acolham a vida plural. Nas palavras de Arendt:

O espaço de aparição passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo (...) O poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como instrumentos da violência, mas só existe em sua efetivação. (...) O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. (ARENDT, 2014, p.247-248).

Desta feita, a política em Arendt tem seu sentido posto na liberdade e, não há outro sentido possível, a não ser esse. (ARENDT, 2002, p, 38). Ser livre implica na responsabilidade com o mundo, portanto, tem parâmetros, pautados no interesse público e, não na autossatisfação, seja ela econômica, como se acontece nas sociedades neoliberais, sejam elas de abuso de autoridade, como figuram nas formas de governo autoritário ou que flertam com o este.

A liberdade em Arendt, portanto, não é o despautério do falar o que se quer, sem responsabilidade com o mundo e com a vida pública. Não tem a ver, com a agir consoante minha vontade, sem considerar o espaço plural de convívio. A liberdade pensada pela autora, representa a permanência de um espaço de aparição e com a preservação das relações no interior deste, por isto, a liberdade expressa a política e vice-versa.

Todo espaço de aparição, sendo político por excelência, promove a liberdade a cada aparecimento, mantendo este espaço vivo e iluminado. Destarte, a liberdade em Arendt, se estabelece nas margens da conservação do espaço de aparição e não no direito desequilibrado de dizer o que se quer sem considerar a permanência da vida pública. Consoante a pensadora,

Quanto à relação entre liberdade e política, (...) se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É esse o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. Tudo o que acontece nesse espaço de aparecimento é político por definição. (ARENDT, 2001, p. 201).

A política em Arendt é também a ação manifesta que acessa o mundo e nesta capacita novos começos e estabelece novos inícios. Agir funda o sentido da política em Arendt, não uma ação para o horror e a destruição, mas para criar. Embora não seja possível controlarmos os resultados da ação e, não possamos controlar o seu processo, podemos agir munidos de sentido de permanência, estabilidade e equilíbrio o que de partida desencadeia um agir que visa a proteção do mundo e, não sua destruição. Resguardados pelo perdão e pela promessa, podemos encaminhar um agir criativo em prol da vida e não da morte.

Toda ação é alguma medida um risco que corremos. Ao adentrarmos o espaço público estamos na arena das disputas. Neste espaço, interesses se chocam, interpretações de mundo se confrontam. Em si, isso não é ruim, ao contrário é a riqueza da vida plural. O desejo de uma só forma de pensar, de uma só visão da vida, de uma única estética ou de uma única forma de existência não pertence a política, mas a seu antagonista, qual seja o totalitarismo. Sobretudo, em Arendt é na pluralidade que encontramos a manifestação da política, pois nela nos encontramos enquanto tal e nos distinguimos no complexo da vida comunitária. Como esclarece a autora: “A pluralidade, condição básica da ação e discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção” (ARENDT, 2014, p. 217).

Seguindo esta trilha, podemos afirmar que o horror da violência, se manifesta na contramão do que seja a política, uma vez que o embrutecimento das relações, que anseia pela morte do outro, emudece ação, contrariando o direito de fala se manifesta, via aniquilamento do diferente. Biopoliticamente podemos afirmar que todos que são considerados uma ameaça são potencialmente vidas a serem ceifadas. Não à toa Foucault nos alertou ao asseverar que “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 2017, p. 148). Existir e pensar diferente te revela como uma vida perigosa, infame. Nesta direção, melhor exterminar do que conviver, na perspectiva do ódio.

Essa lógica, está sendo alimentada pela mentalidade protofascista que tomou conta do Brasil em grande medida. Uma racionalidade que fere o princípio da vida, não deve ser cultivada, mas combatida. A política, consoante Arendt deve ser o espaço de revelação e deve constituir um ambiente de acolhimento para as novas gerações, para que se possa sempre estar abertos a novos inícios. Destarte, para se ter novos inícios é preciso ter permanência, estabilidade, mundo, capaz de acolher a existência plural. Dito isto passemos a discorrer sobre a democracia.

A DEMOCRACIA E A AMEAÇA DO FASCISMO

Claude Lefort no prefácio do seu livro “a invenção da democracia” nos diz que “não se dará um único passo no conhecimento da vida política de nosso tempo sem nos interrogarmos sobre o totalitarismo” (LEFORT, 2011, p. 17). Concordamos com o pensador e ousamos dizer que no caso Brasil, não podemos fazer qualquer análise política sem considerar a ameaça fascista que ressoa na vida política do país, dos últimos anos.

Desconsiderar o avanço de posturas que visam normalizar a tortura, o extermínio e brandam pelo uso sistemático da violência contra povos originários, mulheres e LGBTQIA+ entre outros é abrir um precedente deveras perigoso. A democracia, atual pede socorro no sentido de proteger-se dessas posturas que em nome da liberdade fazem uso dos meios democráticos para com essa acabar. Uma eleição foi vencida pelo campo progressista, o que nos enche de esperança e alento, todavia, uma racionalidade da violência, do abuso autoritário, do ultranacionalismo e do conservadorismo está presente e, não mais de forma tímida, na sombra. Agora posturas protofascistas emergem nos parlamentos, nas escolas, nas universidades nas igrejas, nas TVs e mídias de um modo geral. Em alguma medida a democracia se encontra em cheque.

Entendemos que a democracia não só tem limites, mas também fragilidades, carecendo constantemente de proteção, resguardo e fortalecimento de suas estruturas uma vez que, sob nossos óculos, ela tem vulnerabilidades “congenitas”, isto é, sua estrutura comporta o germe de sua própria destruição. Uma vez que sua matriz de liberdade não barra, a princípio, nenhuma forma

de discurso ou manifestação, sob pena dela deixar de ser o que é o espaço da pluralidade. Neste movimento de acolhida é que por vezes crescem os antagonistas que a destroem.

Considerando o exposto acima, isto implica dizer, que ao comportar em sua estrutura a máxima de acolhimento de diversas posições e por vezes, ser a guarida das pluralidades, acaba por permitir, pelo menos de partida, que existam sob sua legalidade posições contrárias à sua própria condição enquanto democracia.

Dito de outra forma, a democracia acolhe a pluralidade que travestida de sentido democrático atua nela para uma vez no poder com ela acabar. Höffe (2005, p. 140) toca nessa questão ao apresentar diferentes posturas democráticas que inclusive negam fatos históricos da gravidade de Auschwitz sem maiores implicações, para citar apenas um caso. Nessa direção, para arrematar nosso argumento, não esqueçamos que Hitler chegar ao poder pela via democracia e, em seguida destrói está como instituto político.

Nessa trilha, é revelador a posição de Lefort (2011, p. 26) ao destacar que: “há choques de interesses particulares nos quais a democracia corre o risco de se deteriorar” certamente o autor está cômico de como a estrutura democrática é tensa em sua constituição original.

Assim, entendemos que ao comportar a diferença, a pluralidade a diversidade, tendo nisto, sua proposta primeira a democracia constrói seu edifício de ação ao mesmo tempo que se faz sob um alicerce que está sob tensão constante. E, talvez, seja isso, o que ela tem de melhor, ou seja, uma abertura perene ao diálogo, a contestação, a divergência, pois, ao tempo, que este modo de vida é deveras difícil e tenso é também é renovador e instaurador do novo e garantidor de segurança, sem ser engessado, sempre se permitindo a revisão, questionamento e decidindo de forma deliberativa pela liberdade e, não se fechando a uma verdade única.

Gosto de pensar a democracia como um modo de vida político que nos desaloja da zona de conforto. Não nos permite ficar adormecidos sob o julgo, nem acomodados pela indiferença. Viver em democracia implica sempre está exercitando o direito de ser o que se é e aprender a conviver com o direito do outro ser o que é, sendo diferente de mim.

Portanto, é sempre está diante do desconforto do diferente, do plural do diverso. Desse modo, a democracia, nunca é o “oásis da paz” mas, como a brincadeira de criança um cabo de guerra que se tenciona. A diferença é que no jogo da infância o objetivo é derrubar o opositor e na democracia é estabelecer um mínimo de equilíbrio de convivência, sabendo que a tensão é própria dela.

Assim, Estamos em certo sentido de mãos dadas com Touraine (1996, p. 76-77) quando destaca que “a democracia nunca é tão forte a não ser quando se apóia em uma oposição social de alcance geral”. Dito de outro modo, está é plena ao garantir a liberdade política na convivência plural.

O viés autoritário, aparece desejando espaço de fala e de ação e, não temos como negar a isso a ninguém em princípio, todavia, precisamos compreender o movimento que se efetiva, acompanhar seus passos e obstar seus abusos tanto na forma institucional como na ocupação da esfera pública, denunciando e fazendo frente ao horror que anseia se instalar nas instituições, para logo que possam implementem sua mentalidade de racismo, homofobia, misoginia e autoritarismo. De modo, que cabe a cada pessoa que compreende a importância da liberdade como sentido da política, se manifestar nos seus espaços de convívio e atuação profissional em favor da democracia. Essa resistência ao fascismo ou a suas formas iniciais de manifestação são importantes, uma vez que chegando ao domínio seu objetivo é sempre pior do que o esperando, nas palavras de Adorno:

Deve-se notar também que em relação às medidas repressivas e de terror, o fascismo habitualmente vai além do que é anunciado. Totalitarismo significa desconhecer limites, não permitir nenhuma pausa para fôlego, conquistar impondo dominação absoluta, exterminar completamente o inimigo. (ADORNO, 2019, p. 141).

O enorme grupo que votou e, em grande escala, apoia uma série de posturas autoritárias e violentas, são em um alicerce a ser considerado. Penso que não estamos apenas na disputa de ideias divergentes, em alguma medida floresceu uma aspiração ao poder concentrado, ao fim das liberdades, ao extermínio da diferença. Essas massas, são no interior da gramática de Arendt um alicerce importante para emergências de governos autoritários. Para a pensadora “o firme estabelecimento de governos autoritários [se deram] baseados no apoio das massas” (ARENDT, 1989, p. 339).

A democracia tende acomodar e acolher sem questionar, sem acompanhar, sem obstar na hora precisa, o abuso que visa destruir o espaço de aparição pública. Arendt compreendeu essa falha. O que nos propomos aqui é chamar atenção, para observarmos, se não estamos diante novamente, das ilusões que Arendt apontou a despeito dos anos 30 e 40 no interior das democracias, que em seguida seriam suplantadas pelo poder totalitário. A autora nos apresenta o fim de duas ilusões que se manifestaram com o sucesso do totalitarismo e apoio das massas. E, essas massas foram decisivas. Diz Arendt,

A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país [...] A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituem senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. Agora, os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo[...]

Dito isto, o caso Brasil nos coloca uma pergunta: esses 60 milhões de votos que visaram dá sobrevida política a falas autoritárias e anseios por concentração de poder, repousam nessas ilusões apresentadas por Arendt? Me parece que uma reflexão precisa ser feita, no mínimo para não sermos surpreendidos por uma anomalia que cresce e damos a ela o tom de normalidade. Ou dito de outra forma, para não sermos surpreendidos pelo “chocar do ovo da serpente”. Repito, as eleições forma vencidas, mas uma mentalidade protofascista permanece e, nos parece que muito mais articulada do que antes. E com uma massa aparentemente disposta a encampar esse projeto e, não esqueçamos as massas são importantes não porque se autodeterminam mas porque são passíveis de condução, como muito bem ressalta Adorno:

Política e Resistência em Hannah Arendt: Considerações em defesa da Democracia.

ARAÚJO SILVA, Ricardo George de

Devemos ter em mente que o totalitarismo considera as massas não como seres humanos autodeterminados que decidem racionalmente seu próprio destino e que devem, portanto, ser tratados como sujeitos racionais, mas sim, que ele os trata como meros objetos de medida administrativas, ensinados, acima de tudo, a se autoanular e a obedecer a ordens. (ADORNO, 2019, p. 142).

De tal forma as manifestações, o ir as ruas, tão louvável e esperado em uma democracia quando ocorre, com viés autoritário, protofascista, que visa o fim da democracia nos parece que nos conclama a resistência. O patriotismo, canarinho que veste a camisa da seleção brasileira de futebol se envolve na bandeira, numa captura dos símbolos pátrios, como se pertencesse apenas a essa parcela da população aliada a concentrações em frente de quarteis a conclamar a tomada do poder via força, são indícios do ódio ressentido e ruidoso, mas também emergem como ameaça à democracia. O problema não é se manifestar, isso é legítimo, a questão é manifestar pedido e, se organizando pelo fim do espaço público. Voltando a Arendt não esqueçamos o que ela identificou “tem sido frequentemente apontado que os movimentos totalitários usam e abusam das liberdades democráticas com o objetivo de suprimi-las” (ARENDT, 1989, p. 362)

Nesse sentido, é que pensamos em resistência. Isto é, no fortalecimento das instituições, das leis, mas sobretudo, na luta diária e constante nas microestruturas em que habitamos, na escola, na universidade, nas associações, nas igrejas.

Por fim, precisamos agir e falar para resistir ao mal que insiste em adentrar o espaço público. É preciso compreender e resistir contra toda forma de horror autoritário, sob pena de se assim não fizermos, nossa democracia sucumbir diante do horror anunciado. Os tempos vindouros são de esperança, sim! Mas não de tranquilidade, o agonismo do mundo público pede a cada um de nós uma postura consciente e atuante. Para permanecer com Arendt, o momento atual nos convida a agir como o pária rebelde que precisa entender que resistir a toda forma de opressão é um dever de todo ser humano. Sendo assim, segundo a autora, devemos saltar do mundo de fantasia e ilusão, renunciando a proteção confortável da natureza e se entender com o mundo. Entendendo que cada um de nós é diretamente responsável pelo mundo que vive. (Cf. ARENDT, 2016, p. 506).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Aspectos do novo radicalismo de direita**. Trad. Felipe Catalani. São Paulo. Unesp. 2020.

ADORNO, Theodor. **Antissemitismo e propaganda Fascista**. In: Ensaio sobre psicologia social e psicanálise. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo. Ed. Unesp. 2019.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo. Cia das Letras. 1989.

ARENDT, H. **A condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2014.

ARENDT, H. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guaranny. Org: Úrsula Ludz. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2002.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro** Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo. Editora Perspectiva. 2001.

ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. Trad. Laura Mascaro et.al. Barueri – SP. Ed. Amariyls. 2016.

BENJAMIM, CID et. al. **O ovo da Serpente**: a ameaça neofascista no Brasil de Bolsonaro. Rio de Janeiro. Mauad X. 2020.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade** - a vontade de saber. Trad. Maria Tereza. Rio de Janeiro / São Pulo. Ed. Paz e Terra. 2017

FRANCISCO, M. F. S. (2020). **Hannah Arendt e o herói homérico**. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 2(11), 97-118. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/165940> .

GIACÓIA, O. **Nietzsche**: O Humano Como Memória e Como Promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.

LEFORT, C. **A invenção da democrática** – Os limites da dominação totalitária. Trad: Isabel Loureiro e Maria Leonor. Belo Horizonte. Ed. Autêntica. 2011.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

STANLEY, J. **Como funciona o fascismo** – A política dos nós e eles. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre. Ed. L&PM. 2019.

RELIGION AND MORALITY IN KANT AND KIERKEGAARD

[RELIGIÃO E MORAL EM KANT E KIERKEGAARD]

Paulo Abe

pauloabe.br@gmail.com, pauloaltro@hotmail.com<https://orcid.org/0000-0002-7842-2719>

Graduado em Filosofia pela USP em 2014, teve o início de seus estudos no curso de Filosofia na PUC 2008, onde começou uma Iniciação Científica com bolsa da CNPq sobre o conceito de desespero em Kierkegaard. Em 2020, terminou seu mestrado na USP com bolsa CNPq em conjunto com a Universidade de Copenhagen e Soren Kierkegaard Research Centre com a dissertação sobre o conceito de paradoxo e desespero em Kierkegaard. Em 2022, encontra-se no doutorado na USP e se dedica a pesquisar a questão da massa/rebanho em Kierkegaard e Nietzsche. No campo literário, publicou quatro livros de ficção, sendo premiado pela SFX em 2015 no Festival da Mantiqueira. Em 2016, foi finalista da “Primeira Maratona Literária” com o romance “Sexo sagrado” (Oito e Meio). Em 2018, venceu o Programa Nascente USP na categoria Texto com o livro de contos “um corpo divisível” (Penalux) e foi finalista do Prêmio Literário Guarulhos 2020. Em 2020, foi finalista do Prêmio OFF-FLIP com o conto “O livro dos tradutores”; e em 2021, finalista com o conto “O livro das fronteiras”.

DOI: [10.25244/tf.v16i1.3399](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.3399)

Recebido em: 25 de agosto de 2021. Aprovado em: 09 de março de 2023

Caicó, ano 16, n. 1, 2023, p. 303-313
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v16i1.3399](https://doi.org/10.25244/tf.v16i1.3399)
Dossiê Ética e Cidadania – Fluxo contínuo



Religion and morality in Kant and Kierkegaard

ABE, Paulo

Abstract: On this paper, we will seek to analyze how the ethical (also as morality) in connection to religion changes between Kant and later with Kierkegaard, giving more attention to the latter. We will first go on how Kant defines morality and, later, on how he states that religion supports and is in fact morality, criticizing along the way how he elaborates his argument, and what evidence he brings forth to support his ideas. On the second part, we tackle Kierkegaard with his contrasting concept of religiousness in Abraham and how he changes the concept of the religious and the ethical with that but bringing to the surface throughout the analyzes some weaknesses in his argumentation, having in mind a possible continuity between the first and second Kierkegaard's literature.

Keywords: morality, ethics, religion, belief, Kierkegaard, Kant

Resumo: Neste artigo, procuraremos analisar como o conceito ético (também como moralidade) em conexão com a religião muda entre Kant e Kierkegaard, dando ênfase ao último. Abordaremos primeiro como Kant define a moralidade e, depois, como ele define que a religião dá suporte e é, de fato, a moralidade, criticando também como ele elabora seu argumento e que evidências ele traz. Na segunda parte, abordaremos Kierkegaard com seu contrastante conceito de religiosidade em Abraão e como ele muda o conceito de religioso e ético com ele, mas trazendo à tona no decorrer da análise alguns pontos frágeis em sua argumentação, tendo em mente a continuidade entre o primeiro e o segundo Kierkegaard.

Palavras-chave: Moral. Ética. Religião. Crença, Kierkegaard. Kant.

KANT

For Kant, religion is only religion if not *revealed* but natural. It must be something born inside every human being, a knowledge to do the right thing. And this doing is Kant's practical reason. This practicality is always towards the right and the good. For reason in every human being is also towards an action and not only thought and abstraction. All human action is guided by a compass, a practical reason, that is called morality.

On the other hand, although an individual knows what is to do the right thing, Kant has in consideration that humans are imperfect – rational – beings and therefore susceptible to do wrong. And this is where morality shows its role.

(...) morality demands that we set ourselves certain ends, and that we therefore need, morally, to believe in the **possible attainment of those ends**. One such end is the **perfection of our own virtue**. Kant argues that we cannot reasonably hope to reach perfect virtue in any finite period of time, and that the only reasonable way in which we can seriously take perfect virtue as an end, as morality demands, is by believing in an **immortality** which makes possible **an infinite approximation to perfect virtue**. More comprehensively, Kant holds that morality demands that we take as an ultimate end the **highest good** that is possible in the world. **The perfection of our own virtue is only a part of this highest good**. (ADAMS In KANT, 1999, p. VIII)

Let's analyze this quote by parts. Adams here states that morality offers a horizon for the individual to reach, a good deed. By means of reason it should be possible to *practice* one's way into "those ends". The important word here is "possible". But, as quoted, Kant argues that man should struggle on meeting this "end". To reach it is the "perfection of our own virtue". But perfection even on *these* grounds is not something a finite man can grasp. For this reason, Kant sees that only by a belief in immortality it could be done "an infinite approximation" to it, perfect virtue. So, man can reach the highest good and virtue with the belief in an afterlife and judgment. These would be a better argument for man towards morality: eternal punishment or happiness.

Hence Kant could only use God for moral or — using Kierkegaard's concept — universal ends. God reaffirms human laws as an idea and cannot transcend it since morality comes from the natural inner ability to do the right thing — or at least knowing there is this "must" to do it. Punishment and award in the afterlife come only as a last resort argument for those who take doing the right thing as not enough by itself.

But why even bother going that far? Isn't the knowledge of doing the right thing enough to do it — as once said by Socrates? For Kant, knowledge is not enough. And by adding immortality — and consequently although not so explicitly a heaven or hell —, prize and punishment are placed as the ultimate finish line for any moral individual.

With an immortal soul, one can have a better argument for doing the right thing for the alternative in afterlife is not so desirable. And perfect virtue can only be reached by an unlimited period, that means not while one is alive. So, in a sense, Kant can only see — practical — reason working with the help of *um-reason*, i.e., belief. In the kierkegaardian terminology, it's a qualitative

Religion and morality in Kant and Kierkegaard

ABE, Paulo

leap to believe in immortality – and have one’s virtue become perfect. Although virtue can still be there despite an absence of belief, just not in a perfect sense, as Kant puts it.

In order to run from this label “un-reason”, Kant will use the term “rational belief”. By doing that he is covering his corners. But despite putting it in a *reasonable* fashion, it doesn’t help his case to be stronger. Even though considering the soul to be “*a simple substance and therefore it cannot be destroyed*” (EWING, 1964, p. 386). This would be a good argument only if we assume souls do exist. He will argue that, as Ewing points out in his paper, “*we must remember that he [Kant] holds time to be merely appearance so that the real self is not in time. Consequently, the goal [perfect virtue], if attained at all, must be timelessly attained*” (EWING, 1964, p. 387). Thus, if we are to attain it then our souls must be immortal. But that’s a big “if”.

At the same time Kant here finishes his point that this immortality is an *a priori* principle, one can’t stop wondering if this exactly point isn’t just his way of getting out of both not having a strong case for virtue and morality. This may be why the essence of religion is – in the end – religion itself and not morality alone.

So, despite knowing the good and that one should do the right thing, morality inside of all humans isn’t enough. The knowledge of it is not enough. Kant will argue that a second point for morality is not in this finite world, but a final judgment. By doing that he puts the individual’s – eternal – happiness at risk while also adding more weight and value to it. But only in a sense that everyone will be perfect virtuous and together in the afterlife or by the fear of losing this opportunity, which it can only be taken seriously if – as said before – it is a necessary fantasy in order for people to act right in society, despite the lie they have to be told.

However, if not, Kant takes from his argument that ‘ought’ to do good/right implies that people ‘can’ do it. In a sense he reverses the logical causality, telling from the – ideal – effect that a cause is possible and not that after seeing the cause becoming the effect it was possible. Thus, we find ourselves only with a goal not attainable anywhere in history and in any person, because his only “proof” is by death itself.

We can argue that ‘ought’ implies ‘can’ (in some sense of ‘can’). And it is an argument of this type which Kant is using. He says that we ought to strive for the *summum bonum* and concludes from this that the *summum bonum* can be attained. Now this would no doubt follow if what we knew was that we ought to attain the *summum bonum*. But we do not know this: we only know that we ought to strive towards it, and it is not so clear that it follows from this that the *summum bonum* is attainable. (EWING, 1964, p. 393)

So, people can only *know* this goal *a priori*, and not from experience nor even from any literature. It’s a knowledge without anything to support it in the world and yet “we know”. Kant defends that we ought to do it without knowing if anyone can actually do it. By doing that he creates a mirage which we can only walk towards but never really reach it. We agree with Ewing in his critique that:

The proposition that we can strive towards the *summum bonum* is indeed true, but it only justifies us in saying that we ought to strive towards it, not that we

Religion and morality in Kant and Kierkegaard

ABE, Paulo

ought to or could attain it. This destroys at any rate the possibility of giving anything like complete logical cogency to the argument, but Kant did not hold that the argument was logically but only that it was practically coercive. But is it even this? Kant oscillates considerably in his attitude. (EWING, 1964, p. 393)

And Ewing continues: “He [Kant] sometimes speaks as if we could not be moral unless we believed in God and immortality, but it is very hard to see on what grounds he could hold this view” (EWING, 1964, p. 393). By this way Kant seems to think that God and immortality are incentives – or even coercion – towards morality – maybe the only ones –, and this may be the link to label morality as religion, or as the essence of religion. Only to answer his concept of – possibly although not proved – achievable *summum bonum*. Thus, for Kant, man can know morality but, in order to be moral, there should be a morality beyond time to correspond to his concept and make man *act* or *practice* on what he *knows*. Although maybe, above all, Kant uses religion to be the guiding star of society despite being something impossible to be proved. But that is apparently also because it has been like that almost forever in many societies. So, it would appear that, from observing empirical ethical behaviors in some societies, he tried to take the universal law from it, a science – because it is *a priori* – that could tell the need and universality of thinking immortality and God. However this argument lands at the coast of morality itself that seems to be not reasonable or seducing enough on its own to be achievable unless there is a “*notion of God [that] seems to be brought in to ensure that if we do our duty it will have pleasant consequences for us*” (EWING, 1964, p. 394). Morality, thus, works as both mirage and coercion so human beings and at one time walk towards morality but also run from immorality.

KIERKEGAARD

On the other hand, Kierkegaard tackles the matter from another entirely perspective. For him, the ethical is an obstacle for it means reflection, mediation and the universal – but it’s also something the individual must live. They stay on the way to faith, immediacy and the becoming of a singular individual that can re-signify the universal under God. Contrary to Kant, Kierkegaard thinks the highest goal is indeed possible to achieve. It’s just not morality as the German philosopher believes. But the teleological suspension of the ethical.

To explain that, Kierkegaard uses the example of Abraham who despite being 100 years old was promised that could have children and his descendants would be as numerous as the stars. And in the end, he has a son, Isaac, who God asks as sacrifice when he is 30 years old. His only son. So how would God keep his promise while sacrificing the only possibility for it to happen? Kierkegaard’s answer is the absurd¹.

Johannes de Silentio, Kierkegaard’s pseudonym in *Fear and trembling*, explains that Abraham cannot talk about it with his wife or any other human being. For his situation was not mediated, reflective and passible of being understood. As de Silentio says: “*he didn’t speak the human language. And even if he did speak all the languages in the world, (...) he would still not be able to speak – for he speaks in a divine language, he speaks in tongues*” (KIERKEGAARD, 1983, p. 114). Abraham

¹ Although it could be said the absurd is the precise lack of – a *reasonable* – answer.

Religion and morality in Kant and Kierkegaard

ABE, Paulo

was communicating – infinitely – with God in silence, solitude and in secret for reason can only go so far – finitely. Only by having faith in virtue of the absurd – that Abraham would have innumerable descendants while sacrificing his only son – he could do the infinite leap towards the relation to God.

On this process, it's possible to see that – differently from Adam – Abraham does not face the unknown in anxiety and distress but the nothingness of losing something actually known. He receives the universal, i.e., the race from God through Isaac but he must lose it again paradoxically. God asks from Abraham something impossible to be understood and yet it's one's duty to follow God's commandments. And Abraham can only do it because he believes that by the absurdity of the request, he by virtue of the absurd or another absurd he will have God's promise fulfilled despite sacrificing his only way to be delivered, Isaac. Thus, because of his own impotence he must have faith that for God everything is possible and hence gain the universal, race again through the coming of the angel and stopping him from sacrificing Isaac. He doesn't actually picture the whole solution himself for he finds himself on the void of the unknown disclosure of his test which he must jump into. Abraham has only his faith on the *what* he will achieve but not on *how* – that is God's business. But for this absurd to be subjectively true, for Kierkegaard, is only the *how* Abraham relates to it that matters. And by giving up on his most treasured thing, his son, he finds himself in infinite resignation.

At that moment, Abraham experiences his own rebirth, repetition for he can be himself in faith and in relation to God having the universal back again under – now – Him. The double movement consists here on giving up exactly the world, the universal, reflection, Isaac, so he can regain it with God as its pillar. In some sense, he gains everything back and in another one he gains everything changed. That is his repetition of getting it back again but not quite the same. For when God has His fingerprints on the world then, the world acquires a new meaning and it's not the center which the individual spins around anymore. This somehow revolution – in the astronomical sense – of values which God becomes the highest point of relation on relating to the world – and not denying it – is what Edward Mooney calls gestalt-shift (MOONEY apud DAVENPORT, 2008, p. 199).

Kant can only look at this as the ethical person he is, and as de Silentio says, with a “*horror religiosus*” (KIERKEGAARD, 1983, p. 61). The Kantian religious person would never unburden himself and resign the world as Abraham does. That would be just going to the opposite way from the highest good or the perfect virtue. For Kierkegaard, one cannot just follow what is already inside him in an endless continuity as Kant tries to say about the religious person. Contrary to that, there would be no such a thing as being religious or Christian but only *becoming* both. And for that, the individual needs a discontinuity in his life. As Michael Wyschogrod (1954) writes, Kierkegaard doesn't believe there is a degree of existence even though there are – at least – three life's stages but a rupture, a discontinuity, a change of quality rather than a quantitative one². For Kierkegaard, as Niels Eriksen writes, change cannot become something immanent to thought (ERIKSEN, 1998, p. 298). In the sense that the transition – which is immediate – should mark a new beginning, a discontinuity from the past. In other words, Kierkegaard deals with a transcendence which annihilates possibility (ERIKSEN, 1998, p. 298) – of being himself stuck in the ethical, that is, in the possibility of the individual becoming actually himself³. By destroying this, he actualizes himself, which is something that Kant takes for granted since one is

² Like with Suárez, Descartes and Spinoza.

³ As he says also in *Sickness unto death*: “*if a person is truly not to be in despair, he must at every moment destroy the possibility.*” (KIERKEGAARD, 1980, p. 15).

Religion and morality in Kant and Kierkegaard

ABE, Paulo

already himself either he does the right thing or not. Unlike Kant, Kierkegaard wants to apparently use God – and immortality – for achievable goals – although an impossible goal for Abraham but not for God – and not just for a guiding star. But since no one can spot a man of faith or understand his reasons – if this individual could talk about those –, he can only be a speculative man, a distant role model that Johannes de Silentio can only be a poetic admirer (KIERKEGAARD, 1983, pp. 57, 112). of since he is not a *living proof* or example of his own case⁴. There is no modern one at least. Only Abraham and Jesus, the God-man. Plus, he builds such an *unreasonable* argument in favor of the absurd and the paradox that the reader can only *understand* if he experiences the subjective truth himself. Thus, in some sense Abraham does work as an unreachable guiding star but also – and maybe only – because one cannot reach God through him, Abraham, since “*anyone who loves God needs no tears, no admiration*” (KIERKEGAARD, 1983, p. 120). That is, to use Abraham or any other man of faith would be to mediate and not be immediate and subjective as faith requires for a man to become religious. In fact, when Silentio refers to Luke 14:26 when Jesus says: “*If any one comes to me and does not hate his own father and mother and wife and children and brothers and sisters, yes, and even his own life, he cannot be my disciple.*”⁵, he jumps into the new testament only to make a point. He explains that “hate” in this context means “*love less, esteem less, honor not, count as nothing.*” Thus, in order to God⁵ rise above all, hate must work by pushing the universal/ethical as it is away. Because the strongest love can only be directed to God and at the same time it’s by doing this that one can love the universal; that one can really be ethical. This true love towards the universal must be indirect, immediate by relating itself to God so it can slingshot its way to the universal now transformed – the gestalt-shift. Not in a sense of mediation but this love must be reflected in God. And even Abraham, the father of faith, in this sense shouldn’t be “admired poetically” as de Silentio does – but also criticizes – in an excuse to be far away from being a protagonist in this story, his own story, for, if one wants to become himself, he must take responsibility with God, and his hate must even include Abraham.

CONCLUSION

So, it’s possible to say that, for Kierkegaard, a person becomes religious only by accepting his own impotence on achieving the highest good, becoming himself. That is, it’s necessary to relate to God in life in order to be a self, and on doing that the ethical, morality and the universal, which are the same, need to be at the same time negated (for a murder is happening) and elevated (for the world will be regained with God as its pillar), like with Abraham and the sacrifice of his son, in a way that the ethical, as Kierkegaard (or Johannes de Silentio) puts it, needs to be *lost* in order to be *regained by* God.

On Kant, the contrary is posited, which God reaffirms what is there in morality. The religious is a call for action in the moral field since the knowledge of it is already in every human being – not its practice though. This call is based on an *a priori* principle, immortality, and on the belief that there must be a God to judge man in the afterlife, which of course can’t be proved. Using the Kierkegaardian terminology, Kant seems to stuck man in the ethical by luring him into religion or at least a notion of religion which could reinforce the ethical, that the takes as morality.

4 At least, since Faith is not communicable, we can never know.

5 Here, a God-man, Jesus.

Religion and morality in Kant and Kierkegaard

ABE, Paulo

Therefore, in a sense, Kant uses the concept of God to finitize man and Kierkegaard to infinitize it while relating to Him. However, both authors fail to show a good case to the reader since for Kant to show a man whom achieved the highest good and virtue, he would have to show a corpse or a blessed soul in the afterlife; and for Kierkegaard to show a man whom achieved the highest goal of becoming himself by having related to God in faith, he would have to show a silent man since his *truth* is in immediacy, that is, he can't communicate it.

Kierkegaard even with his various pseudonyms can only show to the reader a list of "people"⁶ that could not have faith. In a sense, it could be said that maybe because faith cannot be seen, one can't tell which one had it. In another sense, it could be said that his goal is to present the books as a mirror for the reader. There, the reader would not only see himself as a sinner or a person who lacks faith, but that by doing this consciousness would rise in him in order to – maybe – achieve faith. In a sense, Kierkegaard urges the reader to *practice* – just not in a reasonable fashion. He can only show a narrow path to walk towards the door, that is, infinite resignation and, later, faith which must be open inside the reader. Indeed, he does not show a *living proof* with his pseudonyms but with what is called indirect communication he shows as in facing a mirror and in a somewhat Socratic fashion that the reader who thinks that has faith actually lacks it. Apparently, because Christianity must be lived, he does not want the reader to *understand* its truth but to live it. By showing Christ and Abraham, it would seem he has no desire to incentive admiration; the same is possible to say about his pseudonyms. In a sense, with the latter he walks the reader through a rise of consciousness but when it comes to faith – and even with the pseudonyms – he can only expect that by being aware of an example or role model one could also *live* it; *exist* that way. It's a reflexive communication.

Still, while both value the ethical in their own way. Kierkegaard maybe only for historical reasons assumes that morality or the Kantian ethics must be overcome in order to be religious. While Kant has religion supporting what is moral/ethical; Kierkegaard has the ethical to support what is religious by having God giving back the world, the universal, the ethical transformed to the man of faith. The ethical is suspended in a sense that is put away so – as seen with Abraham – murder can become a sacrifice but also in a sense that the ethical is elevated because is *returned* by God and with Him as its basis now. So, the individual must lose his *understanding* of the world, hence also the world as it is, the universal, ethical, mediation. On the other hand, Kant keeps the understand of the world, morality and religious *alive* by the ultimate religious concepts of immortality, judgment and God. These are his ultimate arguments in order to justify a conviction concerning morality. That is, Kant goes to the abstract to prove his point, while Kierkegaard needs only a living man to "prove" God's.

Addendum

However, it's important to know that, according to a recent paper by Mélissa Fox-Muraton (2018) called *There is No Teleological Suspension of the Ethical: Kierkegaard's Logic Against Religious Justification and Moral Exceptionalism*, where she analyzes the non-published book *The book on Adler* and *Does a Human Being Have the Right to Let Himself Be Put to Death for the Truth* (from *Without Authority*) both written by Kierkegaard. Her

6 Characters or pseudonyms.

Religion and morality in Kant and Kierkegaard

ABE, Paulo

enterprise seeks to bring to light a change in Kierkegaard's opinion on the concept of suspension of the ethical. On the first book, Kierkegaard argues with Adler's statement that he would have had a revelation from God; on the second, he argues against the use of so-called justified violence by a religious person.

She states that in *Fear and trembling* the example of Abraham cannot be imitated. He is unique. And to do otherwise would be a "sin and an abomination" (FOX-MURATTON, 2018, p. 3). The reason for that we can find in the books cited above⁷. On those, the moral exceptionalism⁸ and the suspension of the ethical are seen on a different perspective. Both can't be justifiable by religion and because we have a moral duty towards others. Indeed, it's not possible to find reasons, for religiousness is silent, immediate and unreasonable. But what it seems that Kierkegaard is trying to show – although he never published *the book on Adler* – is that one cannot communicate this divine truth like Adler intended to⁹.

Fox-Muratton points out there are indirect evidence against the suspension of the ethical (FOX-MURATTON, 2018, p. 10) and that "*Kierkegaard does not necessarily defend the idea that being an apostle – as Adler tries to be – is an 'effective possibility for contemporary humans'*" (FOX-MURATTON, 2018, p. 9). But as she says:

The conclusion that we are to draw from the arguments given is not that Adler did not have a revelation or even that revelation is (or is not) possible in our age, but rather more simply that having had a revelation from divine authority can never be used as a justification for exempting oneself from the general / the universal. (FOX-MURATTON, 2018, p. 14)

In the eyes of the universal, society, "*Abraham's sacrifice can only be understood as a crime and an offense*" (FOX-MURATTON, 2018, p. 10, our stress). That is, one sphere cannot justify or be understood by the other. They speak different languages. And, for that, there is a risk on this attempt on communicate it, but even more on suspending the ethical. For even though – the first – Kierkegaard writes in *Concluding unscientific postscript*: "*if only the how of this relation is in truth, then the individual is in truth, even if he related in this way to untruth*" (KIERKEGAARD, 2009, p. 168), – the second – Kierkegaard won't accept it for this "untruth" as the "what" could be too dangerous and even unethical. In conclusion, for Mélissa, "*the extraordinary individual must act in the same way as the ordinary individual*" (FOX-MURATTON, 2018, p. 18). So, we, as part of the world and society, can never accept moral exceptions for they are not understandable to anyone but the "criminal".

On *Without Authority*, Kierkegaard appears to show an ethical solution for a religious problem. First, he points out two issues an individual must face if he wants to become a martyr as Christ to awake other:

- 1) how can one be sure that one is really in absolute possession of the truth,
- and 2) if by suffering death for the truth one makes others guilty of a crime of

⁷ Although they both mark a change in Kierkegaard's writings.

⁸ Term employed by Charles Taylor.

⁹ As he himself did in a confusing and self-contradictory way.

Religion and morality in Kant and Kierkegaard

ABE, Paulo

murder, has he not himself committed a worse crime than had he left them in untruth? (...) he fails to see that Christ's self-sacrifice brought redemption, and thus erased the guilt by the same act, whereas the death of a "truth-witness" does not have that power, since the truth-witness is and remains, despite his faith, merely a human being. (FOX-MURATTON, 2018, p. 20)

We agree with the second problem, but the first one leaves out the uncertainty connected to faith and the "how" of the relation. It seems that raising this problem undermines the whole concept of faith if certainty is needed. Christ's redemption, on the other hand, makes a good argument for not trying to copycat Him – although not for Abraham. What appears to be missing and the reader is left without an answer is that if it's true that we cannot imitate either Abraham and Christ, the two only examples of spirit in history, there is no other clear way to become it as well. That is, if we cannot lose the "world" as the universal through violence – or what it could be called a violent act – in order to receive it again from God, what other way do we have? Indeed, Abraham didn't actually kill his son, but it was his intent for three days: violence. So, if we accept that this idea continues what Kierkegaard wanted to say in earlier works, we find ourselves left in an aporia not being able to accomplish the first suspension – at least as putting the ethical away – and no sacrifice in the world would be possible. However, the gestalt-shift would be possible, i.e., have faith, following an infinite resignation which wouldn't involve a suspension of the ethical. It's possible that one way to do it could be "simply" to deny a marriage¹⁰ and then, if possible or if not with God's help, regain the world again. No need for violence or any suspension. Only the second suspension on which the ethical is in a higher sphere. Indeed, Kierkegaard will also show the way of love in *Works of love*, but would be important to ask at this point why show the example of Abraham if it can't be repeated or followed? One possible answer is a redundancy: to show that the moral exception Abraham represents – even though he hasn't killed anyone – is actually the only one. By his exception the rule is made. Another answer would be that even though a murder would be committed; a sacrifice would be done, still nothing was finished, only the ethical. That's how the world is regained, by stepping back from the paradox, the religious to the ethical and universal. Otherwise, as Ettore Rocca writes, "*Whoever wants to repeat that silence falls into the demon's lure, is caught in the demonic paradox, which is merely the other side of the divine paradox*" (ROCCA, 2002, p. 254). So, whoever tries it falls short. If we were to agree with this line of thinking we have only exceptions¹¹ for repetition is an impossibility. Hence, we are left without examples to follow. And maybe it's exactly that what Kierkegaard wants to show us. That we must not follow, for that would be "admiration" and not St. Mark's "hate" towards everybody but God. Every "example" is an exception because is a subjective truth. It's not a co-experience or one passible to be relived. Everyone must be a single individual that way¹². Thus, what Kierkegaard seems to offer the reader is a mission with no certainty of being achievable for it falls outside rationality and, what is even more terrifying, a call to be "another exception".

10 As Kierkegaard did with Regine Olsen.

11 Christ and Abraham.

12 Even though Ettore Rocca would disagree with this argument. For him, only Abraham is the single individual.

BIBLIOGRAPHY

ADAMS, Robert Merrihew In. KANT, Immanuel. **Religion within the boundaries of mere reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ROCCA, Ettore. If Abraham is not a Human Being In: SCHULZ, Heiko; STEWART, Jon; VERSTRYNGE, Karl (Eds.) **Kierkegaard Studies Yearbook**, 2002.

DAVENPORT, John J.. Faith as eschatological trust in Fear and Trembling. In: MOONEY, Edward F. (Ed.). **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

ERIKSEN, Niels Nymann. Kierkegaard's concept of motion: Ontology or philosophy of existence? In SCHULZ, Heiko; STEWART, Jon; VERSTRYNGE, Karl (Eds.) **Kierkegaard Studies Yearbook**, 1998.

FOX-MURATON, Mélissa. There is No Teleological Suspension of the Ethical: Kierkegaard's Logic Against Religious Justification and Moral Exceptionalism In. SCHULZ, Heiko; STEWART, Jon; VERSTRYNGE, Karl (Eds.). **Kierkegaard Studies – Yearbook 2018**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, p. 3-32.

KANT, Immanuel. **Religion within the boundaries of mere reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KIERKEGAARD, Søren. **Fear and Trembling**. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. **Sickness unto death**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

WYSCHOGROD, Michael. **Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence**. New York: Humanities Press, 1954.

CRUTCHFIELD, Parker. 2021. **Moral enhancement and the public good**. New York, Routledge, 174 p.

A obra retoma e expande ideias defendidas em artigos anteriores pelo autor, em que este propõe que aprimoramentos morais são necessários a fim de evitar situações catastróficas no futuro, e que eles devem ser ministrados de forma obrigatória e sigilosa, sem o conhecimento das pessoas a serem aprimoradas.

Em sua introdução, Crutchfield defende que a motivação para o aprimoramento moral – que define como “a melhoria das atitudes morais, motivações, ou comportamento de uma pessoa por meios biológicos” (p. 2) – é a perspectiva de que a sociedade humana vai em algum momento entrar em colapso devido a alguma pandemia sem precedentes, mudanças climáticas acentuadas ou mesmo devido a algum desastre natural vindo do espaço, e que esse colapso só pode ser evitado se aprimorarmos nossas capacidades morais a fim de melhor agirmos coletivamente na prevenção desse cenário. Diz ainda que, embora não haja, até o momento, nenhum método consolidado que possa conduzir a essa melhoria, existem muitas possibilidades em estudo que logo oferecerão uma via de aprimoramento moral efetiva e segura, e que há fortes motivos para que esses métodos sejam adotados de forma compulsória e sigilosa.

Tendo essa proposta em mente, o autor dedica o capítulo 1 a articular uma nova teoria da saúde e doença, visto esses conceitos estarem na base da distinção entre terapia e aprimoramento a partir da qual muitos autores rejeitam este tipo de intervenção e argumentam que apenas as terapias são permissíveis. É assim que, depois de rejeitar diversas definições correntes desses termos, ele argumenta em favor do que chama de “contextualismo”, uma teoria segundo a qual “saúde” e “doença” não podem ser dados de forma absoluta, mas apenas de acordo com o contexto no qual se inserem. Em um exemplo conciso, ele diz que “Para pessoas em Unidades de Tratamento Intensivo (UTI), pessoas com resfriado são saudáveis. Mas aquela mesma pessoa no pré-escolar não é” (p. 11). Graças a essa definição, o autor acredita poder rejeitar a moralização da distinção entre terapias e aprimoramentos, tirando do caminho uma das mais conhecidas críticas à prática dos aprimoramentos, inclusive os morais.

No capítulo 2, o autor discute a ideia de que temos um dever moral de proteger as futuras gerações de um “dano definitivo” – algum tipo de mal irreversível ocasionado por nossa crescente capacidade científica de criar armas de destruição em massa, alterar o clima, entre outros – em contraste com a posição de Savulescu e Persson, segundo os quais nosso dever moral é apenas o de não prejudicar as pessoas já existentes. Enquanto discute as ideias de Derek Parfit relativas às consequências morais de nossas ações para com as futuras pessoas, Crutchfield conclui que o dever de protegê-las é o único que dá conta de explicar porque algumas ações ou omissões são moralmente condenáveis mesmo quando não causam dano algum. E como tal obrigação surge de uma relação de vulnerabilidade entre essas pessoas e nós – assim como os filhos pequenos são vulneráveis à ação ou omissão dos pais – então as futuras pessoas se encaixam no grupo daqueles a quem temos o dever de proteger, independentemente se as conhecemos ou não.

CRUTCHFIELD, Parker. 2021. **Moral enhancement and the public good**. New York, Routledge, 174 p.
JOHN, Adan.

No capítulo 3, o autor argumenta que a necessidade dos aprimoramentos morais como resposta a ameaças coletivas se dá em função de nossa inadequação epistêmica, em outro contraste com Savulescu e Persson, que atribuem essa necessidade à inadequação de nossa psicologia moral. Para ele, somos acometidos por uma série de “fardos epistêmicos”, dificuldades relacionadas à nossa falta de conhecimento que impedem que saibamos coisas que deveríamos saber, a fim de alcançar certos objetivos. Assim é que as dificuldades de comunicação dentro de grandes grupos, a incapacidade de conferir a veracidade das informações que trocam, ou mesmo a ignorância quanto aos meios de agir podem nos impedir de trabalhar juntos a fim de evitar alguma ameaça coletiva. Isso faz Crutchfield concluir que é preciso reparar grande dose de ignorância se quisermos contribuir de forma bem-sucedida com o bem público, e como as vias tradicionais – como a educação – levam um tempo perigosamente longo, resta investirmos tanto em aprimoramentos cognitivos quanto morais, que ele julga estarem intimamente interligados.

Com efeito, em resposta às críticas feitas por Powell e Buchanan – para quem aprimoramentos morais não são necessários, visto haver outros meios à disposição para resolver o problema que eles prometem resolver – o autor defende que alterar instituições para que elas suportem uma mudança de atitude é, em si, um desafio coletivo para o qual somos epistemicamente incompetentes. Para ele, “a solução para nossa habilidade de mitigar ou prevenir riscos coletivos não pode ser confiada à nossa habilidade de mitigar ou prevenir riscos coletivos” (p. 60).

No capítulo 4, Crutchfield continua a argumentar a favor da criação de pessoas moralmente aprimoradas, mas dessa vez utilizando um argumento moral. Para isso, recorre ao princípio proposto por Peter Singer, segundo o qual “se podemos prevenir algum mal sem sacrificar nada de relevância moral comparável, devemos fazê-lo”, e lembra que a busca por aprimoramentos morais se enquadra nesse tipo de prevenção.

Com esse argumento em mãos, ele passa então a discutir com duas críticas correntes no debate sobre aprimoramentos morais. Contra a crítica de Nicholas Agar – segundo quem pós-humanos tenderão a sacrificar os interesses dos não aprimorados em favor dos seus próprios quando isso for vantajoso – nota que, pelo fato de serem aprimorados moralmente, esses pós-humanos tenderão na verdade a sacrificar seu próprio bem estar em favor dos outros. Em outro momento vai de encontro ao que diz John Harris, segundo quem aprimoramentos morais minariam a liberdade do indivíduo, de forma que, nesse caso, estaria se sacrificando um bem moral de valor comparável. Mas, além de discordar de Harris sobre os efeitos dos aprimoramentos sobre nossa liberdade, ele acredita que, para os pós-humanos moralmente superiores, a liberdade seria um bem menor do que a promoção dos interesses dos outros, de forma que o princípio tomado de empréstimo de Singer ainda seria válido.

O capítulo 5 é onde o autor começa a falar mais seriamente sobre o que considera a proposta original de seu livro, a de que aprimoramentos morais devem ser ministrados não apenas de forma obrigatória, mas também sem que as pessoas saibam. Nesse sentido, chama a atenção para o fato de que a sociedade já aceita práticas como essa, como em nossa própria família, na relação médico e paciente, na pesquisa científica e mesmo no nível político. E embora isso não demonstre que devamos esconder informações, mostra que já aceitamos práticas que o fazem, principalmente quando tal atitude visa o bem estar de alguém envolvido, caso no qual os aprimoramentos morais também se enquadram.

Depois de considerar as exigências envolvidas em se ministrar as substâncias responsáveis pelo aprimoramento – exigências que envolvem, dentre outras coisas, ter poucas pessoas envolvidas a fim de manter o sigilo e se valer de meios que alcancem o maior número possível da

CRUTCHFIELD, Parker. 2021. **Moral enhancement and the public good**. New York, Routledge, 174 p.
JOHN, Adan.

população, sem discriminação – ele conclui que é preciso lançar mão de métodos diversos, como inseri-las nas diversas vacinas já obrigatórias e no fornecimento de água, entre outros.

No capítulo 6, Crutchfield argumenta que a epistemologia e psicologia de nossas capacidades morais, ao mesmo tempo que justificam a necessidade de aprimoramentos, tornam um programa aberto de aprimoramentos – isto é, com o conhecimento de todos – inefetivo. Nesse sentido, ele aponta alguns problemas com um programa aberto que seriam solucionados com uma administração sigilosa desses aprimoramentos.

Em primeiro lugar, ele diz que se a manipulação das intuições morais das pessoas for conhecida, isso pode minar a justificativa que elas normalmente dão para suas crenças morais, de forma que o resultado do processo pode não alcançar seu objetivo. Outro problema tem a ver com a confiabilidade. As pessoas, cientes de que existe muita discordância em assuntos morais e que não há especialistas nesse assunto, não confiariam naqueles responsáveis por administrar os aprimoramentos morais. Ao lado disso, ele fala que as pessoas têm a tendência de adotar crenças convenientes, ainda que falsas, a fim de pouparem tempo e esforço, e que, por isso, seria esperável que muitas pessoas se opusessem a essa intervenção baseadas em teorias conspiratórias a respeito dos aprimoramentos, ou por acreditarem que suas próprias capacidades morais já são boas o suficiente. Ele fala ainda que, caso os aprimoramentos sejam evidentes, as pessoas podem simplesmente evitar tomá-lo, assim como evitam vacinas e o uso de máscaras, o que deve minar a confiança das outras pessoas de que sua própria contribuição será de alguma ajuda. Em resumo, nossa epistemologia moral requer que aprimoramentos nesse nível sejam administrados de forma sigilosa, já que uma abordagem aberta esbarra em diversos desafios.

No capítulo 7, o autor também argumenta que o caráter sigiloso da aplicação de aprimoramentos morais se justifica pelo seu caráter compulsório, mas dessa vez apoiando-se em bases morais. Para isso ele classifica o aprimoramento moral como uma questão de saúde pública, ao que passa a comparar ambas as opções – aprimoramentos sigilosos e abertos – com relação aos valores comumente envolvidos numa ética da saúde pública. Assim é que ele conclui que, embora um aprimoramento moral obrigatório aberto seja preferível, quando consideramos questões de confiança, transparência e solidariedade, o aprimoramento dissimulado tem vantagem quando se trata de promover a utilidade, proporcionar menos sofrimento e menos restrição da liberdade que o programa aberto, promoção da igualdade e justiça, além de melhor promover a saúde. Além de tudo isso, Crutchfield também destaca que os fardos epistêmicos associados a um programa aberto são maiores do que os associados a um programa sigiloso, já que neste último apenas poucas pessoas precisarão superá-lo; os seus administradores, que devem ser os primeiros a ser aprimorados.

Com essa comparação em mãos, o autor reitera que a implantação de tal programa é um grande desafio, mas que nem por isso deve ser abandonado, e passa a rebater algumas objeções relacionadas à sua proposta. Entre elas estão a acusação de que aprimoramentos sigilosos são desonestos, de que eles não podem se basear no mesmo esquema de um programa de saúde pública, de que são paternalistas, diminuem a autonomia do indivíduo, e que não se pode confiar nos seus administradores.

No capítulo 8 vemos o autor argumentar que esse tipo de aprimoramento moral – compulsório e sigiloso – não é tão politicamente problemático quanto pode parecer à primeira vista. Para isso, o autor dedica-se a desafiar a ideia de que a transparência é um requisito necessário para a permissibilidade de uma intervenção pública de saúde, contestando três razões que outros autores teriam oferecido para acreditarmos nessa associação. É assim que ele refuta as ideias de que

CRUTCHFIELD, Parker. 2021. **Moral enhancement and the public good**. New York, Routledge, 174 p.
JOHN, Adan.

a transparência é necessária porque demonstra respeito pelas pessoas, que é essencial para criar e manter confiança pública, e que associa a transparência ao valor da responsabilidade. É também nesse capítulo onde ele afirma que os aprimoramentos podem muito bem ser conduzidos por empresas privadas, e não necessariamente pelo governo, desde que os administradores sejam os primeiros a ser aprimorados, diferente de um programa aberto, em que o governo deveria necessariamente se envolver, já que poderia ser preciso usar a força.

No capítulo 9, o autor argumenta que a implementação de aprimoramentos morais de forma obrigatória e sigilosa é compatível com uma versão de libertarismo, conhecida como a filosofia política que mais ferrenhamente defende a liberdade dos indivíduos frente às imposições estatais. Ao escolher essa filosofia política para dialogar, Crutchfield pretende mostrar que qualquer outra pode ser igualmente (ou até mais facilmente) conciliada com essa prática. Para isso, ele começa estabelecendo que, na ausência desse tipo de aprimoramento, as pessoas experimentariam uma significativa restrição de liberdades que já possuem, tendo em vista que os eventos que os aprimoramentos planejam prevenir – como uma mudança climática catastrófica – alterariam de forma inevitável o padrão de comportamento das pessoas, restringindo o uso de muitas coisas que hoje são bem comuns. Isso, unido à premissa de que, para o libertarismo, algumas intrusões em nossa liberdade são permissíveis desde que sirvam para proteger a liberdade dos outros, faz ele concluir que essa filosofia política é perfeitamente compatível com o tipo de aprimoramento que ele propõe.

O décimo e último capítulo é dedicado a rebater algumas das críticas mais comuns ao aprimoramento moral compulsório feito de forma sigilosa. Entre elas, está a de que ele mudará quem somos, de que vai impor valores particulares sobre os aprimorados – em especial os valores dos administradores do aprimoramento – de que se aproxima do totalitarismo e é antidemocrático, e de que virtudes morais devem ser cultivadas com o tempo, e não de forma instantânea. O autor conclui o livro ressaltando que, se ele estiver correto em defender aprimoramentos morais compulsórios e sigilosos, isso deve incentivar a busca por parte dos cientistas de aprimoramentos morais, e o fomento de instituições de pesquisa que o façam. Mas caso sua ideia seja rejeitada, ela deve pelo menos contribuir para o debate dentro da bioética no nível teórico, sugerindo questões sobre as relações de prioridade entre transparência em saúde pública e utilidade, liberdade e igualdade, ou ainda se tais aprimoramentos são mesmo compatíveis com o libertarismo.

O texto de Crutchfield traz uma argumentação clara e bem contextualizada, tanto em sua defesa geral dos aprimoramentos morais – em que recorre a uma motivação catastrofista e defende também a sua obrigatoriedade moral, por exemplo – quanto em sua proposta mais particular de promovê-los de forma compulsória e sigilosa. E apesar de conter argumentos que podem ser questionados e debatidos, seu texto possui o grande mérito de aproximar a discussão ética acerca do aprimoramento moral de seu aspecto mais prático; a forma como ele deve ser administrado. Dessa forma, convida-nos a refletir sobre diversos pontos relevantes ao debate, quer concordemos ou não com ele. Por tudo isso, é um livro que vale a pena ser lido por todos os interessados no tema do aprimoramento moral.

Adan John Gomes da Silva

Doutor em Filosofia

Instituto Federal do Rio Grande do Norte – IFRN/Campus Apodi

adan.john@ifrn.edu.br / adanjohnrn@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0009-0005-2283-2451>