

Alexandre Cortez Fernandes  
Lucas Mateus Dalsotto  
Paulo César Nodari  
(Orgs.)

CONCEITOS  
E PROBLEMAS  
ÉTICOS

II



# **Conceitos e problemas éticos II**

**Alexandre Cortez Fernandes  
Lucas Mateus Dalsotto  
Paulo César Nodari**

**(Org.)**

**Caxias do Sul  
2017**

## **FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Presidente:*

Ambrósio Luiz Bonalume

*Vice-Presidente:*

Nelson Fábio Sbabo

## **UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

*Reitor:*

Evaldo Antonio Kuiava

*Vice-Reitor e Pró-Reitor de Inovação e  
Desenvolvimento Tecnológico:*

Odacir Deonísio Graciolli

*Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:*

Nilda Stecanela

*Pró-Reitor Acadêmico:*

Marcelo Rossato

*Diretor Administrativo:*

Cesar Augusto Bernardi

*Chefe de Gabinete:*

Gelson Leonardo Rech

*Coordenador da EducS:*

Renato Henrichs

## **CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS**

Adir Ubaldo Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Cesar Augusto Bernardi (UCS)

Guilherme Holsbach Costa (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Nilda Stecanela (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

# Conceitos e problemas éticos II

(Org.)

## Alexandre Cortez Fernandes

Possui graduação em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (1989). Especialização pela mesma instituição. Mestrando em filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Atualmente é tempo integral da Universidade de Caxias do Sul, e professor da Faculdade da Serra Gaúcha. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Civil, atuando principalmente nos seguintes temas: direito civil, obrigações, responsabilidade civil, contratos e direito de família. Autor de oito livros na área de direito civil.

## Lucas Mateus Dalsotto

É graduado em Filosofia (bacharel) pela Universidade de Caxias do Sul/RS (2011) e mestre em Filosofia pela mesma universidade (2013). Atualmente é doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria/RS e também bacharelado em Direito pela Universidade de Caxias do Sul/RS. Nas pesquisas de mestrado dedicou-se a investigar especificamente as objeções de John Rawls à doutrina utilitarista e a discutir mais amplamente os seguintes temas: (i) teorias de justiça; (ii) contratualismo clássico e contemporâneo; (iii) debate "liberais-comunitários"; (iv) utilitarismo moderno e contemporâneo. No momento, em seus estudos de doutorado, tem realizado pesquisas a respeito de questões metaéticas, especialmente no que tange à natureza objetiva e prática da moralidade. Tem buscado sustentar que a teoria de Michael Smith não é capaz de solucionar o the moral problem na medida em que ela falha em explicar a natureza objetiva da moralidade (isto é, falha em explicar a tese da objetividade 1) e na medida em que faz uso da teoria standard da ação (ou da teoria humeana da motivação), uma vez que esta não fornece uma adequada abordagem da participação do agente na ação humana. Os temas de seu interesse correntemente são os seguintes: (i) fenomenologia moral; (ii) teorias da ação; (iii) teorias da racionalidade; (iv) teorias de razões; (v) identidade pessoal e agência; (vi) normatividade. Atualmente está realizando um período de estudos (doutorado sandwich) como pesquisador visitante na University of Toronto, sob a supervisão do professor Sergio Tenenbaum.

## Paulo César Nodari

Possui graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991), graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha. Atualmente é professor Adjunto III na Universidade de Caxias do Sul. Foi professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED-UCS). É professor no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). É professor no Programa (Mestrado e Doutorado) de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (PPGDIR-UCS). Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 02/2011 a 07/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha).



© dos organizadores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
UCS – BICE – Processamento Técnico

F744 Conceitos e problemas éticos II [recurso eletrônico] / org. Alexandre Cortez Fernandes, Lucas Mateus Dalsotto, Paulo César Nodari. – Caxias do Sul, RS : Educs, 2017. Dados eletrônicos (1 arquivo).

Apresenta bibliografia.  
Modo de acesso: World Wide Web.  
ISBN 978-85-7061-894-8

1. Ética. 2. Filosofia. I. Fernandes, Alexandre Cortez. II. Dalsotto, Lucas Mateus. III. Nodari, Paulo César.

CDU 2.ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Filosofia	1

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária  
Michele Fernanda Silveira da Silveira – CRB 10/2334.

Direitos reservados à:



**EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul**

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: [www.ucs.br](http://www.ucs.br) – E-mail: [educs@ucs.br](mailto:educs@ucs.br)

## Sumário

Apresentação .....	7
--------------------	---

### Seção I Filosofia Política

1. Repensando caminhos para a criação de um <i>nómos</i> democrático.....	14
<i>Fábio Beltrami</i>	
2. Lei: uma leitura a partir de Tomás de Aquino .....	21
<i>Gabriel Guilherme Frigo</i>	
3. Notas preliminares para uma discussão dos fundamentos normativos da revolução em Sartre e Marcuse .....	39
<i>Felipe Taufer</i>	
4. Apontamentos sobre o <i>comum</i> na <i>A Condição Humana</i> de Hannah Arendt e o problema ambiental .....	55
<i>Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira</i> <i>Caroline Ferri Burgel</i> <i>Vagner Gomes Machado</i>	
5. A banalidade do mal radical uma abordagem sobre o mal em Kant e Arendt.....	70
<i>Marcelo Larger Carneiro</i>	

### Seção II Filosofia do Direito

6. Delação premiada: considerações sobre sua natureza e receptividade ética.....	84
<i>Cacilda Jandira Corrêa Mezzomo</i>	
7. Constitucionalismo latino-americano e a ética ecocêntrica para minimizar os reflexos socioambientais na sociedade moderna.....	103
<i>Ramon da Silva Sandi</i> <i>Cleide Calgato</i>	

8. O conceito de ilegalismo e sua relação com o surgimento da prisão nas obras de Michel Foucault .....	117
<i>Cesar Bisol</i>	
9. Direito, natureza e moral em Kelsen .....	132
<i>Mateus Salvadori</i>	
10. A justiça corretiva em Aristóteles.....	144
<i>Larissa Comin</i>	
<i>Wambert Gomes Di Lorenzo</i>	
11. Constitucionalismo democrático latino-americano, responsabilidade e ecologia de saberes: vias possíveis de afirmação de uma nova crítica ambiental? .....	154
<i>Lucas Dagostini Gardelin</i>	
<i>Sandrine Araujo Santos</i>	
12. Jurisdicionalização versus judicialização: a era dos direitos .....	170
<i>João Ignacio Pires Lucas</i>	

### **Seção III**

#### **Ética aplicada e Ética normativa**

13. Por uma antropologia com alma: Edith Stein contra a psicologia sem alma .....	190
<i>Gilson Bavaresco</i>	
14. Razões do agir e normatividade em Heidegger .....	210
<i>Marcos André Webber</i>	
15. Uma análise acerca da ética evolucionista tradicional .....	220
<i>Heloisa Allgayer</i>	
<i>Rafael Francisco Hiller</i>	
16. O melhoramento moral como antropotécnica: um substituto ao humanismo? .....	235
<i>Ismail Fagundes</i>	
17. Autoconhecimento emocional é possível? .....	250
<i>Róbson da Rosa Barcelos</i>	
18. O cosmopolitismo estóico em Deleuze .....	264
<i>Tiago André Vargas</i>	

19. Eticidade na relação professor e aluno .....	279
<i>Eduardo Brandão Nunes</i>	
<i>César Augusto Cichelero</i>	
20. A perda da sensibilidade, a indefinição de valores e o consumo da vida líquida em Bauman .....	292
<i>Arlete Maria Francisco</i>	



## Apresentação

O presente texto tem por finalidade ser uma introdução geral ao *e-book* resultante das comunicações da *III Jornada de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia*, da Universidade de Caxias do Sul, ocorrido em dia 18 de outubro de 2017.

O Programa de Mestrado em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, tem ênfase na área da ética. Seu objetivo é contribuir para a formação de profissionais capazes de compreenderem e integrarem os aspectos éticos em sua ação profissional, em sua atuação como cidadãos, em suas atividades de pesquisa e, mais amplamente, na produção do conhecimento. O mesmo possui duas linhas de pesquisa – conceitos fundamentais de ética e problemas interdisciplinares de ética – e conta, neste momento, com sua oitava turma.

A importância da criação de um espaço de interlocução e encontro entre alunos, professores e pesquisadores foi o que motivou a organização de mais uma jornada. A *III Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS* ocorreu por iniciativa de alunos, ex-alunos e professores do mestrado. Surgiu da necessidade e do desejo de proporcionar um espaço dialógico, com estímulo à apresentação de pesquisas desenvolvidas por alunos e estudiosos da filosofia prática. Foi um momento privilegiado de integração e intercâmbio de reflexões, em que as inquietações de quem estuda sobre o tema da ética puderam ser postas em relação, produzindo de alguma forma novos conhecimentos.

Nesse sentido, o objetivo geral do evento foi consolidar um ambiente de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e atrair pessoas que tenham interesse no debate de questões relacionadas à filosofia prática, principalmente no que se refere aos seguintes tópicos: (i) ética (*i.e.*, ética aplicada, ética normativa ou metaética); (ii) filosofia política; (iii) e filosofia do direito.

As mesas de trabalho das comunicações foram conduzidas por alunos e ex-alunos do PPGFil-UCS, bem como por acadêmicos dos cursos de Filosofia, Direito e de outros membros da comunidade universitária interessados no

tema. Compareceram ainda alunos de outras IES, tais como UFRJ, UFSM, Unisinos e FSG. Seguindo os temas de reflexão da III Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS, o presente *e-book* está dividido em três seções:

Na seção I, intitulada *Filosofia política*, o primeiro trabalho apresentado tem o título: “Repensando caminhos para a criação de um *nómos* democrático”. O texto de Fábio Beltrami versa sobre a sociedade democrática e apresenta a Grécia como um dos espaços mais importantes para a formação política ocidental. Outro ponto discutido é se as decisões judiciais levam em consideração a autonomia da sociedade ou se geram um problema democrático. O segundo trabalho da sessão intitulado “Lei: uma leitura a partir de Tomás de Aquino”, de Gabriel Guilherme Frigo, apresenta a visão antropológica de São Tomas de Aquino e explora as causas: material, final, eficiente e formal da lei para defini-la. Felipe Taufer, em seu texto “Notas preliminares para uma discussão dos fundamentos normativos da revolução em Sartre e Marcuse”, discute sobre a questão do Direito e do Estado Democrático para uma posterior investigação sobre a filosofia do Direito. Ele utiliza a teoria do existencialismo-marxista de Sartre e o pensamento unidimensional de Marcuse, para explicar a inércia e a vida serial contemporânea. Em “Apontamentos sobre o comum em *A Condição Humana* de Hannah Arendt e o problema ambiental”, Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira, Caroline Ferri Burgel e Vagner Gomes Machado têm por objetivo abordar o sentido de “comum” empregado por Arendt nas tramas conceituais formuladas na obra *A condição humana*, sobretudo no que diz respeito à ação política, à democracia e à distinção entre espaço público e privado. O último texto da sessão aborda o problema do mal, discorrendo acerca do conceito de *mal radical* apresentado por Immanuel Kant e contrastando-o com a noção de *banalidade do mal* elaborada por Hannah Arendt, verificando assim seus pontos de aproximação e oposição. O texto é de autoria de Marcelo Larger Carneiro e tem por título “A banalidade do mal radical: uma abordagem sobre o mal em Kant e Arendt”.

Na seção II, discutem-se temáticas a respeito da *Filosofia do direito*, sendo seu primeiro texto intitulado “Delação premiada: considerações sobre sua natureza e receptividade ética”. Nele, a autora Cacilda Jandira Corrêa Mezzomo trata sobre o conceito e a natureza jurídica da delação premiada,

traçando um percurso histórico sobre a delação e sobre a validação em outros países. O segundo trabalho da sessão, de Ramon da Silva Sandi e Cleide Calgaro, faz uma análise sobre o constitucionalismo latino-americano e sua ética ecocêntrica, para minimizar os problemas socioambientais advindos da sociedade moderno-capitalista atual. Em seu texto intitulado “Constitucionalismo latino-americano e a ética ecocêntrica para minimizar os reflexos socioambientais na sociedade moderna”, os autores concluem que a convivência pacífica entre o ser humano e a natureza poderá acontecer por meio de uma ética pautada na percepção das consequências cumulativas dos atos humanos no meio ambiente. No terceiro texto desta seção, intitulado “O conceito de ilegalismo e sua relação com o surgimento da prisão nas obras de Michel Foucault”, Cesar Bisol analisa o conceito de ilegalismo a partir dos livros *Vigiar e punir* e *A sociedade punitiva* e conclui que o nascimento das prisões deu-se por meio de uma “técnica”, uma estratégia de poder da classe burguesa. O quarto texto da seção, “Direito, natureza e moral em Kelsen”, de Mateus Salvadori, aborda o pensamento de alguns jusfilósofos como Kelsen, Dworkin e Habermas, dando ênfase ao primeiro e à sua defesa da separação do Direito e da Moral, explicando a pureza do Direito e o significado do ato jurídico. Em certa medida, o objetivo do autor é discutir os problemas constitutivos da legitimidade do Direito. O trabalho intitulado “A Justiça Corretiva em Aristóteles”, de Larissa Comin e Wambert Gomes Di Lorenzo, apresenta alguns conceitos que envolvem a ‘filosofia do direito’ de Aristóteles, se assim se pode falar, entendendo a Justiça Corretiva como uma espécie de Justiça Legal que possui igualdade mediante proporção aritmética entre a perda e o ganho e sendo o juiz o responsável por julgar e corrigir esta disparidade causada em transações voluntárias e involuntárias. O sexto texto da seção é de autoria de Lucas Dagostini Gardelin e Sandrine Araujo Santos. Os autores refletem a respeito do questionamento que dá título ao escrito: “Constitucionalismo democrático latino-americano, responsabilidade e ecologia de saberes: vias possíveis de afirmação de uma nova crítica ambiental?” O trabalho apresenta uma reflexão a partir do pensamento de Hans Jonas e de Henrique Leff e discorre sobre os marcos constitucionais latino-americanos, a responsabilidade em relação à natureza e a racionalidade ambiental. O trabalho de João Ignacio Pires Lucas encerra esta

seção sob o título “Jurisdicionalização *versus* judicialização: a era dos direitos”. Seu objetivo é discutir alguns desdobramentos da jurisdicionalização e da judicialização, revisando num primeiro momento as ondas de direitos e suas dimensões e, posteriormente, diferenciando estes dois processos.

A seção III encerra o *e-book* com textos que envolvem *Ética aplicada e ética normativa*. O primeiro texto desta seção intitula-se “Por uma antropologia com alma: Edith Stein contra a psicologia sem alma” e tem a autoria de Gilson Bavaresco. O autor discute a concepção antropológica de Edith Stein e afirma que uma análise fenomenológica do ser humano abre novos caminhos cognoscitivos para a alma, os quais não se restringem aos oferecidos pelas ciências da natureza. Além disso, estes caminhos abrem novas portas para a interioridade humana. O segundo trabalho da seção é de Marcos André Webber e recebe o título “Razões do agir e normatividade em Heidegger”. Este versa sobre a atribuição de razões para o agir e a normatividade sob a perspectiva da filosofia heideggeriana, tendo como objetivo indicar elementos que permitem interpretar a normatividade que decorre da condição existencial do *Dasein* e compreender o modo pelo qual lhe é possível atribuir razões para o agir. O texto de Heloisa Allgayer e Rafael Francisco Hiller, intitulado “Uma análise acerca da ética evolucionista tradicional”, é apresentado com o objetivo de verificar o que a ética evolucionista tradicional e o darwinismo social têm em comum, expondo que o problema da primeira está mais em seu fundamento do que em suas normas. O quarto trabalho da seção, “O melhoramento moral como antropotécnica: um substituto ao humanismo?”, é de autoria de Ismail Fagundes e aborda o pensamento do filósofo Sloterdijk a partir de seu livro *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o Humanismo*. Ele também avalia a questão do biomelhoramento moral trabalhado pelos eticistas Persson e Savulescu no livro *Inadequado para o Futuro: a necessidade de melhoramentos morais*, para analisar uma possível intersecção entre as abordagens e indica algumas convergências entre ambas. Na sequência, o texto “Autoconhecimento emocional é possível?”, de Róbson da Rosa Barcelos, apresenta uma parte da literatura sobre autoconhecimento emocional e versa sobre a ontologia das emoções e sobre

o pluralismo acerca das formas de autoconhecimento emocional. O sexto trabalho desta seção é intitulado “O cosmopolitismo estóico em Deleuze”. Nele, o autor Tiago André Vargas percorre o caminho do pensamento cosmopolita antigo e os reflexos dos mesmos no pensamento cosmopolita de Deleuze. O sétimo trabalho desta seção é de Eduardo Brandão Nunes e César Augusto Cichelero. O texto “Eticidade na relação professor e aluno” discorre a respeito dessa relação, a partir de uma perspectiva de construção intersubjetiva da identidade, utilizando, principalmente, o pensamento de Axel Honneth e o conceito de reconhecimento. O último texto, de Arlete Maria Francisco, tem como título “A perda da sensibilidade, a indefinição de valores e o consumo da vida líquida em Bauman” e toma o autor referido como principal referencial teórico para pensar aspectos relacionados à perda da sensibilidade em tempos de modernidade líquida, fluida e vulnerável e reflete sobre a ressignificação de valores.

Por fim, deseja-se que a leitura deste *e-book* seja fecunda e contribua para a construção de novas reflexões acerca da ética, da filosofia política e da filosofia do direito. Mantemos o desafio para a realização de outras edições da Jornada, dando continuidade à construção coletiva e ao compartilhamento de conhecimentos. Desde já, fica o convite para participar da IV Jornada de Pesquisa do PPGFil-UCS, a realizar-se no segundo semestre de 2018.

Os Organizadores

Caxias do Sul, dezembro de 2017.

# **Seção I**

## **Filosofia política**

---

## Repensando caminhos para a criação de um *nómos* democrático

Fábio Beltrami\*

A história é “criação de formas totais da vida humana”, assim diz Cornelius Castoriadis (1987, p. 271); logo as formas histórico-sociais não estão determinadas por um complexo de leis da natureza ou, ainda, de leis divinas. A criação da sociedade é a criação de um mundo humano, um mundo de coisas, de linguagem, de normas, de valores, de modo de vida e de morte e, fundamentalmente, a criação de um indivíduo que incorpora as instituições criadas por esta sociedade. (CASTORIADIS, 1987, p. 271).

Tal panorama de visão abre portas para uma construção da sociedade baseada exclusivamente na própria sociedade, daí Castoriadis sustentar que a história é criação, e que o “Ser” não se mostra enquanto sistema ou enquanto um grande encadeamento de eventos ordenados que podem ser descobertos, visualizados e replicados na formação de uma sociedade, como tal se enuncia um preceito divino imutável. O “Ser” é caos. O “Ser” é abismo. O “Ser” é sem-fundo.

Tal premissa parece ser algo que não denota uma certeza, ou melhor, que traduz uma indeterminação e uma ruptura com o pensamento tradicional, de que é possível visualizar ou, ainda, encontrar uma forma ideal de sociedade, um “Ser-sociedade”, seja através da razão ou de qualquer outra fonte, mas que seja possível de ser conhecido por todos, e replicado. Ocorre que, nesta concepção de “Ser” enquanto caos, e este dotado de irregularidade, abre-se espaço para uma fonte criadora que opera no caos. O “Ser” comporta, assim, dado o seu caráter manifestamente indeterminado e vazio, organizações. Estas organizações se mostram através das construções e criações proporcionadas no ambiente do “Ser”.

---

\* Doutorando em Direito Público, pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Mestrado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Pós-Graduação em Direito Empresarial pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Graduação em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Professor no Centro de Ensino Superior Cenecista Farroupilha – CNEC Farroupilha. Professor na Faculdade da Serra Gaúcha (FSG). *E-mail*: fabio.beltrami@hotmail.com.br

Seguindo esta linha de raciocínio, mostra-se indispensável pensar a existência do “Ser” não “no” Tempo, como sustenta Castoriadis, mas através do Tempo, em virtude do Tempo, claro, visto que “Ser” enquanto caos e este caos enquanto ambiente de criação importa que todo “Ser”, está, na verdade, “por-Ser”. Por meio do tempo, e este enquanto criação de novas formas, o “Ser” aparecerá, na forma como fora criado. Desta forma, sustenta Castoriadis (2002, p. 183), toda a História humana, assim como todas as sociedades que conhecemos, é, essencialmente, criação. Esta criação faz com que determinada sociedade se insira no mundo e faça surgir uma série de significados.

Mas que criação é esta? Uma criação que visa o encontro de normas extrassociais? Uma criação que busca no fundamento estritamente racional a sua significação? Esta pergunta: “Que criação é esta?”, é uma das respostas inovadoras dadas por Castoriadis. Mencionado autor, em seu clássico *A instituição imaginária da sociedade*, introduz a ideia de *imaginário radical*, enquanto criação de formas históricas, enquanto *fazer* histórico, sendo que este fazer não se limita a replicar o que simplesmente “é”, mas cria, o que Castoriadis (1982, p. 177) chama de *significações* que articulam o mundo social e que passam a existir enquanto *imaginário efetivo*. Vale salientar que o termo “imaginário” utilizado por Castoriadis, e que servirá, dentre outros, de base para a estruturação de seu raciocínio acerca da criação imaginária da sociedade, não traduz a ideia de algo ilusório, fantasioso ou, ainda, mágico, mas, sim, traduz um caráter de instituição de algo novo, de novas formas, que escapam do mero preceito determinado, seja este através de relação causal, divina ou até mesmo racional, da heteronomia.

O papel desta significação, que advém deste imaginário radical e que, quando constituída se traduz no imaginário efetivo, é demonstrado por Castoriadis quando da necessidade de respostas a perguntas que se mostram de certo modo corriqueiras, mas que trazem consigo uma ampla gama de problematizações, tais como: Quem somos nós, como coletividade? Que queremos, que desejamos, o que nos falta? Qual a nossa identidade? Diz o filósofo com a seguinte consideração: “A sociedade deve definir sua ‘identidade’; sua articulação; o mundo, suas relações com ele e com os objetos que contém [...]. Sem a ‘resposta’ a estas ‘perguntas’, sem essas ‘definições’



não existe mundo humano”. Sem mundo humano, tudo permanece no caos indeterminado, assim, “O papel das significações imaginárias é o de fornecer uma resposta a essas perguntas [...]”. (CASTORIADIS, 1982, p. 177).

Resta da citação acima que a própria sociedade deve ser a fonte produtora daquilo que significa algo para ela, o que se traduz por significações imaginárias. Assim, a própria sociedade cria o seu próprio mundo, definindo, por exemplo, o que vem a ser o real, o que tem ou não sentido, em suma, torna-se autônoma. Cada sociedade dada, enquanto criação de seu próprio mundo, atribui significado ao significante Deus, direito, Estado, homem/mulher, por exemplo. Significações estas imaginárias, pois introduzidas por uma criação que não necessariamente tem que estar vinculada ou, ainda, que não se esgotam nas referências a elementos racionais.

No aspecto social-histórico, para a compreensão das significações que tocam a questão democrática, não há, em hipótese alguma, a possibilidade de análise de uma evolução da democracia, sem partir do germe grego, em especial, de Atenas. Afinal, foram os gregos que descobriram não apenas a democracia, mas também a política. Foram os gregos os primeiros a pensarem sistematicamente sobre política; a observarem, descreverem e formularem teorias políticas. E foi na Atenas dos séculos V e IV a.C. que a democracia grega se mostra mais fecunda intelectualmente. (FINLEY, 1988, p. 26). Ou seja, pode-se afirmar com precisão que a democracia é uma descoberta grega, ainda que não tenha havido especificamente uma teoria democrática articulada.

É corriqueiro designar o período da *polis* grega como, senão, o mais importante ponto de ruptura da formação política do Ocidente, um dos mais. É isso se dá por fatores que transcendem a própria compreensão do mundo grego por seus próprios cidadãos, e se engendram na estrutura do pensamento ocidental. Analisar este *germe* histórico é essencial, e repetindo Castoriadis (1987, p. 271), “história é criação”, criação de formas de vida humana, ou seja, não há uma composição determinada por leis imutáveis, sejam naturais ou históricas, que regem as criações histórico-sociais. É construção, um novo *eidos*.

Desta forma, há que se falar sobre a Grécia, bem como se orientar por ela; como bem diz Castoriadis (1987, p. 268), é na Grécia que nasceu o questionamento racional sobre o bom e o mau e sobre os princípios, em virtude dos quais raciocinamos acerca de que algo é bom ou mau. Nossa questão política não deixa de ser uma continuação da posição grega, muito embora, em alguns aspectos, a teremos superado ou, ainda, incorremos em uma tentativa de superação.

Isso se dá por fatores específicos da tradição grega, em especial, o questionamento racional e imparcial sobre as culturas diversas da grega, ou seja, o interesse pelos demais povos, da mesma forma como os gregos detinham sobre si próprios: de modo reflexivo e crítico acerca das sociedades que não a sua própria. Esta é a peculiaridade e, com tal, se coloca dentro do movimento democrático e filosófico criado pelos gregos. Assim, a possibilidade de que seja o etnólogo, o historiador ou o filósofo tem de refletir sobre sociedades que não são suas ou até mesmo sobre sua própria sociedade, somente fora possível, como explica Castoriadis (1987, p. 269) “no quadro desta tradição história particular – a tradição greco-ocidental”.

E isto se mostra deveras relevante na compreensão acerca do social-histórico, pois, somente após a tradição grega, é que a questão filosófica, no sentido de se pensar livremente, de se pensar sem restrições, é configurada como a única maneira válida de se abordar os problemas e as questões referentes às áreas do saber. Assim, a filosofia surge como questionamento, utilizando os filósofos do espaço público propiciado pela democracia como lugar central dos debates referentes à fundamentação da lei, por exemplo. Inicia-se assim uma autoinstituição, uma autocriação, ou seja, não se imagina mais uma sociedade em que sua formação se dá exclusivamente pela observância de normas extrassociais, divinas, por exemplo, mas uma instituição que decorre da própria sociedade. Aparece neste momento a ideia de que “quem cria a sociedade [...] é a sociedade instituinte, em oposição à sociedade instituída; sociedade instituinte, isto é, imaginário social no sentido radical”. (CASTORIADIS, 1987, p. 271).

Dessa forma, a sociedade passa a deliberar acerca de suas leis, extinguindo-as, modificando-as, estabelecendo-as, ou seja, objetivando a instituição de uma sociedade, ao contrário daquela lei recebida diretamente

por Deus, ou dos ancestrais, a qual não permite deliberação, não permite o questionamento acerca dos requisitos e das condições para uma boa lei. Isto desemboca, através de uma maximização, para um problema que transcende Atenas, visto que tal questionamento se mostra coerente em qualquer civilização e em qualquer época, desde que presente o caráter de instituição e não meramente do instituído.

Tenha-se, como exemplo, a ideia de isonomia, que afirma que, no que tange às leis, todos são iguais e não há relativismo legal associado a qualquer condição, o que há é a isonomia, sendo que, como nos lembra Castoriadis (1987, p. 295), essa isonomia ultrapassa os limites semânticos da mera “igualdade perante a lei”, ou ainda a outorga igualdade de direitos passivos, mas consiste na participação geral ativa nos negócios públicos. Tal participação será incentivada e se materializará nas instituições da cidade: *Ekklêsia*, *Boulé*, tribunais da *Heliaia* e cargos diversos de magistraturas (tirados por sorteio, conforme estabeleceu Sólon).<sup>1</sup> Fato é que, conforme se verifica o povo grego historicamente operou um processo de alteração das regras e instituições que organizam sua vida em sociedade.

A alteração constante na forma do viver, conforme explica Castoriadis (1987, p. 295), é um movimento de autoinstituição explícita, que nada mais é do que a autonomia, ou seja, o fato de que, nós, em igualdade política, com igual repartição da atividade e do poder, nós, o *demos* (entendido enquanto cidadãos) estabelecemos nossas próprias leis e, assim, nos tornamos soberanos. Supera-se a antiga ideia do recebimento das leis pelo *basileu*, como um caráter divino e exclusivo (recebe-se o cetro e as leis, o digno conhecedor e aplicador das *thémistes*) e, que se mostra inapreensível pelo povo, bem como inquestionável seu teor. A autonomia é a soberania.

---

<sup>1</sup> Na modernidade, Montesquieu, em seu *O espírito das leis*, defendeu a ideia de que a verdadeira natureza da democracia, quando do sufrágio, se dá pelo sorteio, e não pela escolha, talvez pela ideia de que, na escolha, leva-se em conta o caráter *aristoi* dos passíveis de eleição, senão vejamos: “O sufrágio pelo sorteio é da natureza da democracia; o sufrágio pela escolha é da natureza da aristocracia. O sorteio é uma maneira de eleger que não aflige ninguém; deixa a cada cidadão uma esperança razoável de servir sua pátria”, (MONTESQUIEU, 2000, p. 22). Outro ponto importante, no que tange especificamente às magistraturas, é que aos tetes era vedada a participação no cargo de arconte. No mais, todos os cidadãos podem participar.

Soberania esta, para decidir a forma de conduzir os assuntos públicos e suas estruturas de poder.

Fato é que se mostra em Atenas a possibilidade da participação do *demos* na tomada das decisões e nas criações do *nómos*. Isso não se pode refutar. Segue-se, portanto, que o Direito (assim como qualquer instituição), enquanto sistema simbólico sancionado, dada essa natureza germinal oriunda das concepções atenienses, não pode ser visto como algo determinado, imutável ou, ainda, congelado no tempo. Estes sistemas simbólicos construídos pela sociedade ligam significados (representações, ordens, injunções ou incitações para fazer ou não fazer, consequências) a símbolos (a significantes); no entanto, a autonomia para criação conhece limites, e aqui se verifica uma importante questão. Conforme ensina Castoriadis (1982, p. 152), o simbolismo se crava no natural e se crava no histórico, ou seja, ao que lá já estava, participando desta forma do racional, gerando assim encadeamentos de significantes, relações entre significantes e significados, conexões e consequências, que não eram nem visadas nem previstas. O simbolismo, portanto, não se mostra nem livremente escolhido, nem imposto à sociedade considerada, nem simples instrumento neutro e *médium* transparente, nem opacidade impenetrável e adversidade irreduzível, nem senhor da sociedade, nem escravo flexível da funcionalidade, nem meio de participação direta e completa em uma ordem racional. O simbolismo determina aspectos da vida da sociedade, estando ao mesmo tempo, cheio de interstícios e de graus de liberdade.

Estas instituições, enquanto sistema simbólico ou, ainda, enquanto significações imaginárias sociais se impõe não exclusivamente, ou totalmente, pela sanção ou coerção, ante, majoritariamente pela adesão, pelo consenso, pela legitimidade, porque somente são introduzidas no caos quando instituídas e compartilhadas por um coletivo impessoal e anônimo,<sup>2</sup> logo não há como existir solipsismo nessa ideia de criação autônoma.

Chega-se a uma questão central: o Direito, enquanto instituição oriunda do imaginário social compartilhado, comporta correções por membros do Poder Judiciário quando na tomada de decisões judiciais? Devem os juízes

---

<sup>2</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 229.

decidir conforme sua própria consciência? A resposta negativa parece evidente; mas, em uma rápida análise do imaginário jurídico que vem ganhando larga expressão, verifica-se que as decisões idiossincráticas, discricionárias e solipsistas só aumentam.

Lembrando o que acima dissemos, as significações sociais se impõem pelo consenso e se relacionam através de um encadeamento de significações; logo não parece ideal que um julgador, a revelia de toda uma significação oriunda da própria sociedade instituinte, através do preceito democrático, isoladamente, tome medidas alheias a estas significações, que se ligam a significados. Como diz Castoriadis (1982, p. 142) a título de exemplo: “Um título de propriedade, um ato de venda é um símbolo do ‘direito’, socialmente sancionado”. Assim como mencionado exemplo, a sentença judicial também é símbolo do direito, ou melhor, símbolo de uma instituição imaginária socialmente sancionada e, como tal, deve ser manejada com coerência.

Ao que parece, ainda que de modo preliminar, pela teoria de Castoriadis a tomada de decisão não fundamentada no Direito importa numa clara quebra da autonomia da sociedade, suportando, através da figura do julgador, um preceito heterônomo instituído pela sentença à revelia do social instituído, o que, além de tudo, parece gerar um problema democrático.

### Referências

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. de Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *As encruzilhadas do labirinto: a ascensão da insignificância*. Trad. de Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

FINLEY, Moses I. *Democracia antiga e moderna*. Trad. de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Trad. de Cristina Murachco. São Paulo: M. Fontes, 2000.

## Lei: uma leitura a partir de Tomás de Aquino

Gabriel Guilherme Frigo\*

### Introdução

Para haver ordem social, na perspectiva de Tomás de Aquino, é necessário o Estado Civil, seja no Estado de Inocência, seja na condição atual do ser humano. A natureza humana é compreendida, nesta perspectiva, como social e política. O ser humano é compreendido como necessitado de vida comum e vivendo em comum necessita, igualmente, de um órgão que regule suas relações com outrem, a este órgão, modernamente, denominamos Estado. Tomás, por sua vez, utiliza outros termos, entre eles, *Civitas*. Mas mesmo a *Civitas*, por si só, não garante a ordem social. Ela é um organismo abstrato que existe por causa da união comum de seus membros, mas ela em si e por si mesma existe enquanto seus membros mantiverem-se nesta união. Não se compreende aqui *Civitas* enquanto territorialidade geográfica e espacial, por exemplo; o território que delimita as fronteiras do Brasil constitui-se como sendo o Brasil, em certo sentido isto é verdadeiro, mas não é esta a compreensão de *Civitas*/Estado, que aqui se evoca; antes disso, é uma compreensão de um organismo que existe primeiro enquanto entidade abstrata e por ser a junção de pessoas com objetivos comuns, a vida boa e o bem viver, ganha realidade na concentração territorial.

Aqueles que se unem em vista de uma causa e fim comum formam, em um território, uma determinada *Civitas*. A *Civitas* enquanto realidade abstrata terá, visando o fim, a obrigação de conduzir seus membros ao devido fim, a saber o bem comum que possibilita a vida boa para todos. Contudo, o simples fato de sua existência não garante que este fim seja buscado por todos os seus integrantes, para tanto há um mecanismo de regulamentação e ordenação a este meio que chamamos Lei. O Estado pela Lei ordena e organiza as pessoas. Estas, por serem membros deste, veem-se impelidas ao

---

\* Graduando (1/2014 até 2/2017) do curso de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. E-mail: gabrielfrigo@live.com e ggfrigo@ucs.br.

cumprimento da *Lex*. A partir do momento em que nos submetemos à autoridade de uma *Civitas*, e aqui nos referimos à aquela situação inicial na qual a mútua união será decisória para a garantia da sobrevivência, estamos nos submetendo ao seu fim, e este terá como meio para alcançá-lo o cumprimento de certos preceitos comuns, das leis criadas para a condução dos indivíduos ao fim comum do Estado, que é o fim comum dos seus membros; este fim é a garantia da vida boa que só é possível, na visão do Aquinate, pelo bem comum. Para melhor fazermos a análise deste ponto abordaremos a definição de lei, isto é, o que Tomás de Aquino compreende como sendo lei, qual é a sua essência.

Para entendermos a concepção de lei, do Doutor Angélico, precisamos ter em mente a maneira como ele concebe o ser humano. Precisamos saber como o aquinate entende o que é a pessoa humana, e é compreendendo a pessoa humana (mesmo que aqui abordarei parcialmente) que poderemos compreender a sua definição da essência da lei. Segundo Tomás de Aquino, embasado por toda a teologia judaico-cristã e pela filosofia grega, o homem é uma criatura feita à imagem e semelhança de seu Criador; sendo assim, a criatura que está no cume de toda a obra da criação – *id quod esse perfectissimum in tota natura* –, e ao mesmo tempo, o homem, substância individual de natureza racional, é dotado de inteligência e vontade, condições necessárias para que possa ter o livre-arbítrio e, assim, poder agir como deseja/quer agir.

É, assim sendo, pelo uso das suas faculdades racionais – inteligência e vontade – que o ser humano toma poder de sua liberdade. Ele tem a capacidade de deliberar sobre as suas escolhas e vias de ação. O livre-arbítrio, com que o homem se depara quando se dá conta da sua inteligência e da sua volição, faz com que este mesmo homem se torne “senhor de seus atos” – *dominus suorum actuum* – e, por isso mesmo, responsável por eles e pela sua relação com a comunidade, uma vez que toda pessoa está inserida e vive em uma comunidade. Como para Aristóteles e também para Tomás de Aquino o homem é um ser político, que está vivendo em uma *pólis* e, por isso,

deve realizar-se dentro da *polis*.<sup>1</sup> Contudo, o fim último do homem, para o Aquinate, não é sua realização na *pólis*, mas é a contemplação do próprio Deus, para o qual deve orientar toda a sua vida, as aspirações e os desejos. E é este mesmo Deus o orientador e configurador de toda a moral desenvolvida e exposta na *Summa Theologiae*. Podemos, desta maneira, afirmar que o homem deve orientar sua vida para Deus e é, ao mesmo tempo, o próprio Deus que, de certa forma, é o orientador do homem para o seu fim último que é o seu primeiro princípio, entretanto a liberdade de escolha estar sempre assegurada, uma vez que a pessoa humana pode escolher agir em detrimento da orientação divina, optando por outros caminhos que acabarão, conseqüentemente, por não levá-la à sua beatitude, isto é, à sua felicidade plena.

Desta maneira, tendo em mente, de maneira muito sucinta e parcial, essa concepção antropológica, podemos avançar em nossos estudos, num primeiro momento, sobre o que Tomás de Aquino nos transmite, na *Summa Theologiae*, acerca da lei.

Passamos, dessa forma, ao estudo da lei entendida de maneira geral – *lege in communi* e/ou *de essentia legis*; na sequência, analisaremos a sua natureza racional – *utrum lex sit aliquid rationis*; a sua causa final como sendo o bem comum – *utrum lex ordinetur semper ad bonum commune*; a sua legislação e quem pode desenvolver esta faculdade de legislador – *utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis*, e, por fim, a sua positivação/promulgação, que lhe dá garantia de cumprimento – *utrum promulgatio sit de ratione legis*.<sup>2</sup>

A lei é, na compreensão de Tomás de Aquino, um princípio externo/exterior ao homem e é dada por Deus – o seu fundamento ontológico<sup>3</sup> –, ser supremo e criador de todas as coisas, para que esse mesmo homem possa agir pela via do bem em detrimento da via do mal. Assim, a lei cumpre funções instrutivas, ela deve instruir as ações humanas. Como vimos,

---

<sup>1</sup> DE BONI, Luis Alberto. Tomás de Aquino entre a urbe e o orbe: o pensamento político de Santo Tomás no *De Regno*. In: COSTA, Marcos Roberto N.; DE BONI, Luis Alberto (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

<sup>2</sup> S. Th. I, II, q. XC

<sup>3</sup> COSTA, Elcias Ferreira da. A conceituação do direito em Santo Tomás de Aquino. In: COSTA, Marcos Roberto N.; DE BONI, Luis Alberto (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.



o ser humano possui dois atributos que não lhe podem faltar, a saber: a inteligência e a vontade, posto que, se podemos fazer algo – nos mover em direção a algo –, o podemos porque temos inteligência – para deliberar – e vontade – para mover-nos – e, por fim, como consequência, o livre-arbítrio – para fazê-lo. Estas faculdades unidas às virtudes são, podemos dizer, as causas intrínsecas do movimento e da escolha dos nossos atos. Entretanto, há uma causa extrínseca a nós mesmos; esta pode permitir ou restringir o nosso movimento, um primeiro motor não movido, que é, em última análise, na visão de Tomás de Aquino, Deus. Este, portanto, nos dará a lei como guia da razão para a orientação das nossas ações. Trata-se aqui da Lei Natural.

A lei, como do sobredito resulta, vem de Deus e é por Ele utilizada para instruir o entendimento humano – é importante notar que ela, a lei, instrui o homem nas suas vias de ação, fazendo com que sempre busquemos aquilo que é bom e virtuoso, conduzindo-nos ao nosso fim último. Há um movimento de partida de Deus e retorno para Deus, uma conversão para Deus, para o Primeiro Princípio, donde o próprio homem saiu. Vemos claramente como há uma visão teleológica que está por traz da concepção de que o Aquinate tem acerca dos atos humanos e, conseqüentemente, da necessidade da lei. Uma vez que se o ser humano se ordenasse ao seu fim próprio e comum sem desvios, isto é, se buscasse sempre o seu bem e o bem da comunidade, a lei não seria necessária.

Nessa perspectiva, a principal característica da lei é a sua força ordenadora da ação do agente que, com o uso da razão segue o imperativo dado pela lei que nos faz agir de uma forma e nos restringe/proíbe agir de outra forma. Todavia, a lei, na medida em que restringe nossas ações, não nos tira o livre-arbítrio, uma vez que podemos agir em dano a ela. Vemos claramente a antropologia, supracitada, do Aquinate se refletir nesta definição, ou seja, é o homem que faz uso da razão que conseguirá apreender a lei e escolherá ou não escolherá cumpri-la ou segui-la, porque tem liberdade de agir conforme o que ela ordena ou, simplesmente, transgredi-la; contudo se o fizer sofrerá as conseqüências impostas pelo seu descumprimento, estas são o meio de coerção para que o que está positivado na lei seja levado a termo pelos cidadãos.

Qual é, poderíamos nos perguntar, a base teórica em que Tomás de Aquino está solidificando a sua teoria acerca da lei? Podemos encontrar uma resposta na Sagrada Escritura, mas não só, uma vez que ele bebe também da filosofia de Aristóteles e dos Estoicos, destes destacamos sobremaneira Cícero.

Tratando-se da fonte bíblica, o Doutor Angélico, como bom religioso, conhecia-a muito bem. Especialmente, no Antigo Testamento, os mandamentos dados por Deus para Moisés, os quais servem como caminho para o homem encontrar a sua justificação, e a plenitude da Lei que só é recebida com Cristo, no Novo Testamento – de forma completa nos Evangelhos –, d'O qual provem a Beatitude, a Salvação. Vemos que, na linearidade histórica da Revelação Divina, a lei nos é dada como um reto caminho, uma via sem erro que nos conduz ao “Sumo Bem”. Segundo Sangalli (1997, p. 318): “As leis são recebidas não como ônus, como restrição de certos atos praticados, mas como promessa, como alternativa de vida para alcançar a perfeita felicidade”.<sup>4</sup> E são estas leis que, como veremos, serão denominadas pelo Doutor Comum como Lex Divina, visto que foi divinamente revelada ao povo hebreu e, plenamente, segundo a tradição cristã, na pessoa de Jesus Cristo, Deus feito homem.

A outra concepção que está na base do pensamento do Aquinate, como bom filósofo, é a concepção estoica. Esta vê o mundo como ordenado, pensado, conduzido por uma razão seminal (*logos spermatikós*) e não como um acaso ou acidente. É uma concepção teleológica de mundo, uma vez que um mundo ordenado é um mundo ordenado para um determinado fim. E se o mundo tem um fim, as coisas/entes do mundo também devem ter um fim, isto significa que o homem deve encontrar o seu fim e desenvolvê-lo no mundo, somente assim, na visão estoica, poderá ser bom e virtuoso. O todo ordenado, do qual o homem faz parte, para se realizar deve ter uma lei que orienta ao seu fim; os estoicos chamavam-na de lei eterna. Há, portanto, uma lei eterna que deverá reger todo o cosmos, incluindo o ser humano, para o pensamento estoico.

---

<sup>4</sup> SANGALLI, Idalgo José. A questão da *lex naturalis* em Tomás de Aquino. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme (Org.). *Filosofia, lógica e existência*. Caxias do Sul: Educs, 1997.

Tal concepção será adotada e incorporada ao conteúdo da doutrina cristã pelos seus pensadores nos primeiros séculos, conhecidos como Padres da Igreja ou Santos Padres. Cito Sangalli (1997, p. 319-320):

Essas ideias dos filósofos pagãos da *Stoa* são assumidas pelos cristãos, especialmente pelos santos padres. Foi o que aconteceu com o conceito de lei eterna, assumido por Santo Agostinho que, incorporada à ideia da criação, passou a ser o plano da salvação cristã. É nada mais do que a própria ideia de Deus como criador do mundo, que dirige e conduz através da lei eterna o mundo para o seu fim e, conseqüentemente, o caráter obrigatório do retorno do homem ao seu Criador.<sup>5</sup>

Seguindo o percurso de pensamento de nosso mestre Tomás de Aquino, percebemos como ele vai conduzindo o conceito de lei geral – *lege in communi* – para ser aplicado, posteriormente, à questão da diversidade de leis – *De Legum Diversitate* – que, a saber, são quatro: *Lex Aeterna, Lex Naturalis, Lex Humana et Lex Divina*.<sup>6</sup> Isto significa que a lei, no seu sentido geral, será aplicada a cada uma das quatro divisões feitas por Tomás, não no sentido de que elas derivam desta, mas no sentido de que participam conceitualmente, ou seja, há um conceito geral e universal de lei do qual todas as leis participam. Sobre a sua essência (questão 90 da *Summa Theologiae*), Tomás dedica quatro artigos, são eles: *1º utrum lex sit aliquid rationis; 2º de fine legis; 3º de causa legis; 4º de promulgatione legis*.<sup>7</sup>

### **A causa material da lei: a razão**

Começemos, dessa forma, por analisar o primeiro artigo, “Se a lei é algo da razão”. O ponto de partida da nossa análise dar-se-á em torno de uma primeira definição prática e muito elementar do que pode ser considerado lei, apresentada pelo Aquinate; segundo ele, “a lei é uma regra e medida dos atos, pela qual somos levados à ação ou dela impedidos”. (S. Th. I, II, q. XC, a.

---

<sup>5</sup> SANGALLI, Idalgo José. A questão da *lex naturalis* em Tomás de Aquino. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme (Org.). *Filosofia, lógica e existência*. Caxias do Sul: Educs, 1997.

<sup>6</sup> S.Th. I, II, q. XCI.

<sup>7</sup> S. Th. I, II, q. XC.

I).<sup>8</sup> A lei nos é exposta como regra e medida de nossos atos e nos possibilita ou nos impede de uma determinada ação, recebendo, assim sendo, uma função restritiva e de coação. A lei nos diz o que não podemos e o que talvez possamos fazer, isto é, ela restringe determinadas ações e deixa em aberto a possibilidade para outras.

Sabemos que o ser humano é um ser racional, portanto, a razão é que deve ser deliberativa nas nossas ações, isto é, a razão deve pensar sobre os atos humanos. Desta forma, a regra e medida de nossos atos é a razão, porque é ela que discerne sobre o bem que devemos querer e o mal que devemos evitar, tendo sempre em vista a felicidade que é, em última análise, para o Aquinate, a beatitude, *contemplatio facis Deo*. A lei como ordenadora da ação reta, nessa perspectiva, é um produto da razão, porque a função que desempenha é parte integrante da própria razão. É, pois, a razão que sabe discernir entre um ato bom e um ato menos bom, ou ruim, de tal maneira que, assim sendo, a lei como regra e medida dos atos humanos participa da razão como delimitadora exterior das ações boas e más. A lei, nesse aspecto, deve ser racional pelo fato de ser a que permite de nossos atos, podendo ordenar-nos ou restringir-nos a um determinado *télos*. Com isto queremos afirmar que a lei é um produto do ser racional que, tendo em vista um determinado fim, busca alcançá-lo, mas sabendo que o meio é essencial para tanto, a lei restringe algumas vias, consideradas menos boas, e orienta a outras consideradas melhor.

É preciso termos em mente que quando Santo Tomás aborda a lei como produto da razão para o bem agir, o faz na perspectiva da razão prática e não da razão especulativa. Assim, a lei está para a razão prática como as proposições estão para a razão especulativa, isto é, as proposições não são em si mesmas as conclusões do silogismo, mas são necessárias para que se chegue a elas, igualmente, na perspectiva da razão prática; pode-se dizer que a lei não é a sua conclusão; todavia é uma “proposição” necessária para que se chegue à “conclusão” que é o agir em vista do bem. Assim, afirma ele que

---

<sup>8</sup> “Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur”. (S. Th. I, II, q. XC, a. I).

[...] na razão especulativa, por primeiro é a definição; em segundo, a enunciação e em terceiro o silogismo ou a argumentação. E porque também a razão prática usa de certo silogismo nas obras a realizar, [...], assim cumpre achar algo na razão prática que esteja para as operações como a proposição está, na razão especulativa, para as conclusões. E tais proposições universais da razão práticas ordenadas às ações, têm a razão de lei”. (S. Th. I, II, q. XC, a. I, ad. II).<sup>9</sup>

E o motivo de nossos atos necessitarem de regra e medida é para que, exatamente, o homem possa alcançar o seu fim, que é, em última instância, o Sumo Bem, a Suma Felicidade, que se dá na contemplação de Deus. Afirma Tomás: “É próprio da razão ordenar para um fim, princípio primeiro do agir”,<sup>10</sup> que é Deus. E é Deus quem dota o ser humano de razão, e é pela sua razão que o ser humano chega ao conhecimento de certos princípios que o afastam do mal e o aproximam do bem, princípio que, em outras palavras, o conduzem para Deus, Sumo e Eterno Bem.

A lei não é, por assim dizer, o fim ao qual a razão se ordena, uma vez que o fim da razão é o conhecimento que nos leva à contemplação, à beatitude. A lei é produto do ser racional, mas não é o fim ao qual a razão humana tende, ela é uma via diretiva pensada em vista de conduzir ao bom ordenamento da vida humana, da cidade e, no caso da Lei Eterna, de todo o cosmos. Afirma Sangalli (2007, p. 320): “A lei como *ordinatio rationis*, pois a razão é ‘a regra e a medida dos atos’, é ela como *primum principium* do agir ordenado para o fim. É em última análise, uma determinação racional do agir, como princípio regulador dos atos humanos para o bem comum, visando o seu fim último”.<sup>11</sup> Sendo assim, a lei pertence à razão, meio dado pelo próprio Deus, que ordena o ser humano, fazendo com que este não se desvie da busca do próprio Deus, razão e meta da sua existência, num reto caminho que o conduzirá para a felicidade suprema, fim da vida humana.

---

<sup>9</sup> “[...] in speculativa ratione primo quidem est definitivo; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, [...], ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis”. (S. Th. I, II, q. XC, a. I, ad. II).

<sup>10</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. I.

<sup>11</sup> SANGALLI, Idalgo José. A questão da *lex naturalis* em Tomás de Aquino. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme (Org.). *Filosofia, lógica e existência*. Caxias do Sul: Educs, 1997.

Uma vez que na essência da lei está no seu caráter ordenador, diretivo e restritivo, e na razão há a ordenação para algo, no sentido da busca racional da vida boa, a lei é racional por participar como “ordenante” de uma ordenação que provém da razão, tendo como fim último conduzir o ser humano à Felicidade. Isto é, a ordenação que é da razão ordena através da lei. Assim, afirma Tomás que “à lei pertence ordenar e proibir. Ora, ordenar é ato próprio da razão, como já se demonstrou. Logo, a lei é algo racional”.<sup>12</sup> É racional porque participa da razão como meio para conduzir os ordenados. E toda ordenação é ordenada para um fim. Novamente, encontramos a dimensão teleológica de partida e volta para Deus. Uma vez que a razão nos ordena para o bem próprio e para o bem comum. E sendo o Sumo Bem o próprio Deus, então a lei deve nos ordenar a agir retamente para que cheguemos a Deus.

A razão é, como vimos, o princípio ordenador da lei, mas a razão, por si só, não é o princípio primeiro das ações humanas, de tal maneira que a razão não pode ser o *télos* ao qual tende o ser humano. Deve haver, desta forma, um *primum principium* ao qual também a razão se ordena, sabemos que este *primum principium* é a *beatitudo*; concluímos, portanto, que a lei também deve se orientar para a *beatitudo*.<sup>13</sup> Categoricamente, afirma o Doutor Angélico, “o primeiro princípio, na ordem das operações, à qual pertence a razão prática, é o fim último. E sendo o fim último da vida humana a felicidade ou a beatitude, como já dissemos, há-de por força a lei dizer respeito, em máximo grau, à ordem da beatitude”.<sup>14</sup> Isto é, a lei que pertence à razão deve, justamente por pertencer à razão, ordenar-se ao mesmo fim que a razão se ordena, que é, em última instância, o Sumo Bem.

Em resumo, a razão é que delibera sobre os nossos atos. A lei é que permite ou restringe os nossos atos. Portanto, a lei deve ser racional, porque os atos humanos devem ser ordenados segundo a razão, e se a lei ordena e proíbe, ela deve ser racional para podermos deliberar sobre o que restringiremos como não sendo um bem a ser buscado.

---

<sup>12</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. I.

<sup>13</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. II.

<sup>14</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. II.

## A causa final de lei: o bem comum

Em Tomás, entretanto, a lei não se restringe em ser somente uma ordenação da razão que busca o bem e evita o mal da própria pessoa, mas ela ganha um significado altruísta, uma vez que o seu fim é a ordenação do ser humano para o bem pessoal e também para o bem de toda a comunidade. Podemos dividir a lei como tendo dois fins, um nesta vida que nos levará, conseqüentemente, ao segundo fim na vida futura. O segundo fim da lei é ordenar o ser humano ao Sumo Bem, o primeiro é conduzi-lo ao bem comum. O Sumo Bem é o bem perfeitíssimo, enquanto que o bem comum é o mais perfeito dos bens possíveis que podemos alcançar na nossa vida em sociedade. Nessa perspectiva, na medida em que a lei nos orienta ao bem comum acabará por nos orientar, por conseguinte, ao Sumo Bem, visto que, segundo a doutrina tomista, todo bem participa do Bem.

Há uma descentralização do indivíduo, porque sobre este é colocado o peso da comunidade, uma vez que todos são responsáveis pelo bem comum que é de todos; em outras palavras, todos são responsáveis por todos e pelos bens de todos. A *civitas* torna-se importante na medida em que integra seus habitantes e na medida que proporciona a estes uma vida boa. Afirma Migot (2003, p. 59) que, nessa perspectiva, “o Estado tem um fim moral, por isso, entende Tomás de Aquino, ele deve colaborar com a Igreja para a salvação das almas. Ele é uma espécie de causa final e deve organizar-se para propiciar não apenas que o homem viva, mas que viva bem”.<sup>15</sup> Dessa forma, o *bonum commune* só se realiza na comunidade. E sendo o *bonum commune* a causa final da lei, poderíamos dizer que a lei é necessária na comunidade, como sendo a regra e a medida orientadora da pessoa humana para o *bonum commune*, e para o Sumo Bem.

Tem-se então que, sendo a lei uma proposição universal da razão prática, as proposições universais práticas devem referir-se a um bem universal e, portanto, não podem ter como objeto direto fins ou bens meramente particulares. Entretanto, tais atos particulares podem ser objeto da lei sempre que referidos ao bem comum, participando da comunidade do fim, ou do bem comum. (RAMPAZZO; NAHUR, 2015, p. 119).

---

<sup>15</sup> MIGOT, Aldo Francisco. *A propriedade: natureza e conflito em Tomás de Aquino*. Caxias do Sul: Educs, 2003.

Tratando-se do bem comum o papa João XXIII, na sua Carta Encíclica *Mater et Magistra* (n. – 65) caracteriza-o como sendo “o conjunto das condições sociais que permitem e favorecem nos homens o desenvolvimento integral da personalidade”.<sup>16</sup> Sem dúvidas fica claro que o bem comum não é só o bem material, mas é um conjunto de bens – materiais, intelectuais, espirituais, etc. – que perpassam toda a dimensão do ser humano, levando-o a *beatitudo*. Da mesma maneira, o Concílio Vaticano II, como que resumiu o significado prático de *bonum commune*, encontrado no Doutor Angélico, mas indo, pode-se dizer, além de Tomás de Aquino. Afirmando que o bem comum

[...] aumenta a consciência da eminente dignidade da pessoa humana, por ser superior a todas as coisas e os seus direitos e deveres serem universais e invioláveis. É necessário, portanto, tornar acessíveis ao homem todas as coisas de que necessita para levar uma vida verdadeiramente humana: alimentos, vestuário, casa, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo as normas da própria consciência, direito à proteção de sua vida e à justa liberdade mesmo em matéria religiosa.<sup>17</sup>

Podemos, dessa forma, perceber como o bem comum se constitui numa dimensão, eminentemente, prática quer da vida privada, quer da vida pública da pessoa humana. Ademais não é um conceito alheio às pessoas tanto no tempo de Tomás quanto na contemporaneidade, uma vez que tem por finalidade o bem das pessoas, mas não o bem de uns poucos privilegiados, o bem de todos.

Por fim outro ponto que deve ser levado em conta, no que diz respeito ao bem comum é a sua relação com os bens privados. Pode-se pensar que uma vez afirmada a prioridade do bem comum, fiquem esquecidos ou, até mesmo, suprimidos os bens individuais. O ponto é que os dois – bens comum e privado – podem existir concomitante e simultaneamente; eles não se excluem nem se repelem. Ao mesmo tempo em que buscamos a nossa felicidade pessoal, devemos ter consciência de que os outros que vivem e

---

<sup>16</sup> JOÃO XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli). *Mater et Magistra*. In: *Documentos de João XXIII*. Trad. de Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1998.

<sup>17</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962 – 1965)*. Organização geral: Lourenço Costa. Trad. de Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.



convivem, em sociedade, conosco devem ter as mesmas possibilidades de realização. Contudo, precisamos entender, nesta relação entre bens comum e privado, que “uma soma de bens particulares não resulta no bem comum [...]”. O bem comum não se identifica com o bem privado dos indivíduos, mas tem com ele uma estreita relação”.<sup>18</sup> Além do que, no que diz respeito à ordem temporal/mundana, o bem comum é superior ao bem privado, visto que – como supracitado –, a felicidade da comunidade é superior à felicidade individual, a felicidade do todo é maior e mais preferível que a felicidade da parte. Por isso, a própria lei orienta ao bem comum, uma vez que, na ordem dos bens temporais, ele é o mais perfeito. E é o mais perfeito porque diz respeito ao todo e o todo é, como sabemos, maior do que a simples soma das partes individuais. E, sendo o bem comum o mais perfeito dos bens, deve ser querido e buscado racionalmente, sendo que a razão é a regra e medida dos atos e a lei a ela pertence como ordenadora das ações em direção ao *télos*. Conclui-se assim que o fim da lei é o bem comum.

### **A causa eficiente da lei: o legislador**

Sobre a legislação da lei, ou melhor, sobre quem deve ou pode legislar, Tomás de Aquino elenca três elementos, três sujeitos que têm a possibilidade de legislar. São eles: 1º – o particular, *persona privata*; 2º – o povo, *multitudo*; 3º – o governante, *gubernator*, e/ou, pessoa pública, *persona publica*.<sup>19</sup>

Cabe ressaltar que o particular, como supracitado, é inferior ao todo. Portanto, a conclusão que segue é de que a pessoa particular, *persona privata* não pode por si só criar leis, não pode isoladamente legislar. Isso porque ela não é uma autoridade política, não é uma *persona publica*. Esta, por outro lado, pode ser um único sujeito, mas é um representante de toda a comunidade. Ademais, Tomás cogita a hipótese de que o particular pode legislar em causa própria, isto é, pode fazer e criar leis que digam respeito ao seu próprio bem, ao seu bem partícula em detrimento do bem de toda a comunidade. Isto tornaria a lei injusta.

---

<sup>18</sup> MIGOT, Aldo Francisco. *A propriedade: natureza e conflito em Tomás de Aquino*. Caxias do Sul: Educs, 2003.

<sup>19</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. III.

A *persona privata*, pessoa privada, não é vista como inferior e/ou desnecessária, uma vez que é ela que constitui, na medida em que está inserida na comunidade, a *multitudo*, o povo. Contudo, numa sociedade fortemente cristã, cabe-se ressaltar que na ordem temporal é sumamente importante a comunidade, uma vez que o próprio Cristo constituiu uma comunidade – de discípulos e apóstolos – que é, em última instância, a Igreja. A vida gira em torno da comunidade, é um ideal de fraternidade muito presente. Por isso, a *persona privata*, enquanto indivíduo – átomo social –, por si só não tem autoridade e poder para legislar, porque pode ela colocar sobre o *bonum commune* um bem particular/um bem privado, desfavorecendo o todo por causa de si própria e/ou de algum outro particular. Assim sendo,

um particular não pode levar eficazmente à virtude. Pode apenas advertir; mas se a sua advertência não for aceita, não dispõe da força coactiva, que a lei deve ter para levar eficazmente à virtude, como diz o Filósofo. Ao passo que o povo, ou a pessoa pública, a quem compete infligir as penas, tem essa força coactiva.<sup>20</sup>

Ficou evidente o porquê de uma *persona privata* não poder legislar, isto é, do porquê de não poder criar e promulgar as leis. Resta-nos verificar a possibilidade ou não possibilidade da *multitudo* e do *gubernator* ou *persona publica* legislar. Sabemos, como vimos acima, que o ordenamento da lei se dirige para o bem, que neste mundo diz respeito ao bem comum. O bem comum, como é claro e evidente pelo próprio nome, se orienta para o comum, para a comunidade. A comunidade é constituída por pessoas que reunidas numa *civitas* formam o que o Aquinate denomina como sendo o povo, *multitudo*. E a *civitas*, que é formada a partir da *multitudo*, precisa de alguém que a governe, que a reja, a este chamamos de *gubernator*. Portanto, como resulta, o *gubernator* é escolhido pelo poder da *multitudo* – do povo – para governar a comunidade, nomeando-o como seu representante legítimo.

Partindo desta descrição, conclui-se que “ordenar para o bem comum é próprio de todo povo ou de quem governa em lugar dele”.<sup>21</sup> E se a ordenação para o bem comum é próprio da lei, então “legislar pertence a todo o povo ou

<sup>20</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. III.

<sup>21</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. III.

a uma pessoa pública, que o rege. Pois, sempre, ordenar para um fim pertence a quem esse fim é próprio”.<sup>22</sup> Isto é, neste caso, ordenar para o bem comum que é o fim da lei é próprio da comunidade e do seu representante/governador. Quando há um regente, este tem a função de dirigir a comunidade ao seu fim, então cabe a ele legislar em prol do bem da comunidade, uma vez que, exercendo este ofício, exercerá sua função como guia e orientador ao bem comum.

### **A causa formal da lei: a promulgação**

O problema proposto para este ponto é o que segue: A promulgação da lei faz parte da essência da mesma? Em última análise, nesta questão, devemos fazer uma distinção entre a força coativa e o conhecimento da lei. Isto é, podemos ser coagidos por uma lei não promulgada? É possível o conhecimento de alguma lei sem que haja, de fato, a sua promulgação? Caso haja alguma lei promulgada que não conhecemos, por ignorância pessoal, estamos, de igual maneira, a ela submetidos?

É evidente que para que possamos conhecer alguma lei é necessária a sua promulgação. Portanto, só conhecemos as leis que estão postas e, de alguma maneira, positivadas. Contudo, é da mesma forma evidente que para Tomás de Aquino a divulgação da lei promulgada não pertence à sua essência. Porque o não conhecimento da lei não implica a sua não validade e a restrição da sua força coativa, uma vez que há pessoas que não conhecem determinadas leis, mas a elas, da mesma forma, estão submetidas. Por exemplo, não é por não sabermos das leis de um determinado país, no qual estamos realizando uma viagem, que a elas não estaremos submetidos; ao contrário, estamos submetidos a tais leis de igual maneira que outros cidadãos. Sendo assim, o Aquinate afirma que “aqueles que não têm conhecimento da promulgação da lei são obrigados a observá-la, enquanto sabem ou podem saber, por meio de outrem, da promulgação dela”.<sup>23</sup> Nessa perspectiva, a força coativa independe do conhecimento que temos ou podemos ter de alguma lei.

---

<sup>22</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. III.

<sup>23</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. IV.

A divulgação da lei tem caráter de fazê-la, somente, conhecida pela comunidade. A promulgação, entretanto, obriga o seu cumprimento. “La promulgación pone la ley ante la comunidad; la divulgación no hace más que propagar y transmitir el conocimiento actual de esa ley”.<sup>24</sup> (SORIA, 1956, p. 31). Há uma relação hierarquizada entre a promulgação (e conseqüentemente seu caráter coativo) e a divulgação; a primeira pode existir sem a segunda, enquanto que para esta – a divulgação – existir é necessária a existência daquela – da promulgação.

[...] no se debe confundir la promulgación de la ley con su divulgación. Por médio de la divulgación, la ley llega al conocimiento de todos los sujetos sometido a ella; en cambio, por la promulgación, ya antes de ser conocida por todos, adquiere su razón de ley y su carácter obligatorio, en cuanto se há puesto por ella en relación de conocimiento, al menos potencial, con todos. Para que la ley obligue en particular y sea ley para cada sujeto, deberá llegar al conocimiento de todos, cosa que realiza la divulgación; pero basta la promulgación para que la ley sea por sí misma ley y tenga en sí misma fuerza obligatoria. (SORIA, 1956, p. 32-33).<sup>25</sup>

Sabemos, agora, que a divulgação da lei não faz parte da essência da mesma, resta-nos o questionamento: A promulgação da lei faz parte da sua essência? Como vimos a lei se torna coercitiva a partir da sua promulgação, isto significa que a promulgação tem caráter necessário para o cumprimento da lei. “Como el bien no mueve a la voluntad sin antes ser conocido – nos dicen –, del mismo modo la ley no obliga antes de ser promulgada”. (SORIA, 1956, p. 31).<sup>26</sup>

A obrigação de cumprir uma lei é decorrente do fato de esta lei ter sido promulgada. É uma necessidade prática a sua promulgação, caso contrário

---

<sup>24</sup> SORIA, Carlos. Introduccion a la cuestion 90. In: *Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: B. A. C. (Biblioteca de Autores Cristianos), 1956. Tomo VI.

<sup>25</sup> SORIA, Carlos. Introduccion a la cuestion 90. In: *Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: B. A. C. (Biblioteca de Autores Cristianos), 1956. Tomo VI.

<sup>26</sup> SORIA, Carlos. Introduccion a la cuestion 90. In: *Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: B. A. C. (Biblioteca de Autores Cristianos), 1956. Tomo VI.

não haveria o seu cumprimento. E só podem cumpri-la os quem a ela – a lei – estão sujeitos. A promulgação garante, nesse sentido, a coação da lei. Assim afirma Tomás de Aquino que “a lei é imposta aos que lhe estão sujeitos, como regra e medida. Ora, a regra e medida impõe-se aplicando-se aos regulados e medidos”.<sup>27</sup> Os regulados e medidos pela lei são os seres humanos, as pessoas humanas. Assim, fica evidente a afirmação: “É necessário que seja aplicada aos homens, que por ela devem ser regulados”.<sup>28</sup> E é a partir do conhecimento da lei dado pela sua promulgação, que ela pode ser aplicada aos homens – seres humanos. Assim sendo, “a promulgação é necessária para a lei vir a ter força”<sup>29</sup> de lei, e desta maneira, ser conhecida e cumprida.

A *Lex Naturalis* também é, de certa maneira, e a sua forma, promulgada. A sua promulgação se dá pelo Legislador Divino – Deus –, que infunde o seu conhecimento – conhecimento da *Lex Naturalis* – no ser humano e possibilita-o de conhecê-la através da sua racionalidade, da sua razão. “A promulgação da lei da natureza se dá por tê-la Deus infundido na mente humana, de modo a ser naturalmente conhecida”.<sup>30</sup>

Moura afirma:

Ao conhecer espontaneamente o que deve fazer segundo a exigência de sua natureza, o homem, neste ato intuitivo, recebe a proclamação da lei natural. Assim sendo, ela lhe é proclamada indiretamente por Deus, que o dotou de tal capacidade. Não seja esse conhecimento confundido com o das “ideias inatas” cartesianas. Não. É a própria luz do conhecimento intelectual que o faz evidente.<sup>31</sup>

Fica evidente que só podemos conhecer a *Lex Naturalis* porque ela nos é, como que, dada pelo Criador; sem essa “impressão” que Ele realiza em nossa razão, nós não poderíamos chegar ao seu conhecimento. E sem conhecê-la não poderíamos ter uma *Lex Humana*, que pudesse ser considerada justa, uma vez que esta deve proceder daquela, para que seja justa. Tomás de Aquino é evidentemente um pensador jusnaturalista, como o

---

<sup>27</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. IV.

<sup>28</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. IV.

<sup>29</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. IV.

<sup>30</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. IV.

<sup>31</sup> MOURA, D. Odilão. A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. In: DE BONI, Luis Aberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

foram muitos dos grandes pensadores até a Modernidade. Portanto, para ele, é graças ao seu intelecto, sua capacidade cognitiva, sua racionalidade, que o ser humano consegue conhecer a lei infusa pelo Criador.

Por fim, se o essencial sempre diz respeito ao necessário de algo, logo, a necessidade pertence a essência. E se a promulgação é necessária para que a lei tenha força de lei – como foi dito –, é o mesmo que afirmar que a promulgação torna a lei um dever a ser cumprido. Portanto a promulgação está na essência da lei.

Conclui-se com Santo Tomás de Aquino que a parir “desses quatro elementos referidos podemos deduzir a definição da lei, que não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade”<sup>32</sup> e/ou pela comunidade.

## Referências

CONCÍLIO VATICANO II. Gaudium et Spes. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962 – 1965)*. Organização geral: Lourenço Costa. Trad. de Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

COSTA, Elcias Ferreira da. A Conceituação do direito em Santo Tomás de Aquino. In: COSTA, Marcos Roberto N.; DE BONI, Luis Aberto (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

DE BONI, Luis Alberto. Tomás de Aquino entre a *urbe* e o *orbe*: o pensamento político de Santo Tomás no *De Regno*. In: COSTA, Marcos Roberto N.; DE BONI, Luis Aberto (Org.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

JOÃO XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli). Mater et Magistra. In: *Documentos de João XXIII*. Trad. de Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1998.

MIGOT, Aldo Francisco. *A propriedade: natureza e conflito em Tomás de Aquino*. Caxias do Sul: Educs, 2003.

MOURA, D. Odilão. A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. In: DE BONI, Luis Aberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

SANGALLI, Idalgo José. A questão da *lex naturalis* em Tomás de Aquino. In: BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme (Org.). *Filosofia, lógica e existência*. Caxias do Sul: Educs, 1997.

SORIA, Carlos. Introduccion a la cuestion 90. In: *Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Madrid: B. A. C. (Biblioteca de Autores Cristianos), 1956. Tomo VI.

---

<sup>32</sup> S. Th. I, II, q. XC, a. IV.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Trad. de Alexandre Corrêa. Org. de Rovílio Costa e Luis Alberto De Boni. 2. ed. Porto Alegre: EST, Sulina; Caxias do Sul: Educs, 1980.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos príncipes: ao rei de Cipro*. Trad. de Arlindo Veiga dos Santos. Prefácio de Leonardo Van Acker. 2. ed. São Paulo: Anchieta, 1946.

### 3

## Notas preliminares para uma discussão dos fundamentos normativos da revolução em Sartre e Marcuse

Felipe Taufer\*

### Introdução

O problema herdado desde Kant<sup>1</sup> sobre a autonomia do sujeito, em relação à vontade e a liberdade, sobretudo, no que toca ao agir por dever, o imperativo categórico e, não obstante, a problemática do agir por inclinação e os possíveis imperativos hipotéticos, não deixa de perseguir a história e a constante decadência da modernidade, desde o princípio de sua crítica. Assim, a própria decadência da modernidade pode ser objeto de crítica do imperativo categórico, no sentido da Teoria dos Sentimentos Morais de Adam Smith<sup>2</sup> e de outros construtos, a saber, o do espectador imparcial e da mão invisível,<sup>3</sup> aparece como uma fugitiva de um imperativo moral *a priori* –, pois age conforme e para inclinações individualistas e não por dever –, e acaba por encontrar, logo na vanguarda, uma saída crítica na dialética da própria metafísica idealista e a sua crítica hegeliana à falta de praticidade filosófica da moral categórica. Em seu curso histórico, a inversão de um nexos causal supera a origem desta dialética, por determinar que o material venha antes do ideal e que o último condiciona o primeiro e não vice-versa,<sup>4</sup> mesmo que o primeiro, na relação dialética, tenha seu papel importante na alteração e

---

\* Bacharelado em Administração pela Universidade de Caxias do Sul.

<sup>1</sup>O problema relatado refere-se à esfera do espaço de autonomia do sujeito que deve agir moralmente pelo imperativo categórico e não somente conforme o mesmo, este espaço de autonomia é o que leva a modernidade e seu “enigma” da praticidade e a relação com a autonomia a decaírem; leitura feita de Kant (2009), a partir de Russell (2015).

<sup>2</sup>Refere-se ao agir puramente por inclinação, pensando que uma mão invisível conduzirá ao bem comum inevitavelmente, pois o que importa na esfera da ação é o que se faz individualmente, uma vez que a concepção de sociedade encontra um paradigma pessimista e individualista no modo de Smith (1999) perceber a realidade.

<sup>3</sup> Conceitos trabalhados por Strathern (2003) ao pesquisar sobre a história da economia e também por Lux (1993), onde as leituras demonstram como Smith mostrou a “impossibilidade” de uma prática moral; dando luz somente à possibilidade de uma prática de maximização dos interesses individuais.

<sup>4</sup> Condicionamento do modo de produção sobre as ideias e as teorias, exemplo da indústria do comércio frente à Química e a Física, esboçados e ensaiados por Marx e Engels (2007).



transformação da realidade, sobretudo, para a práxis efetiva, que necessita de uma prática com bases teóricas, alicerçada de abstração e com o uso da razão. Concebe-se que, isto posto, a ideia parece deixar de ser o centro e, justamente, a produção de negações sobre o plano histórico determinado passa a ocupar este lugar: a constante síntese e negação, tornando-nos produto de nosso produto.<sup>5</sup>

Ora, se é assim que as coisas se dão, ou seja, onde a totalidade das coisas não é uma soma de todos fatores, mas a constante universalização singular de nós, pessoas, enquanto matéria e enquanto idéia,<sup>6</sup> a teoria da moral, a filosofia política e, também, a filosofia do direito encontram aqui um problema que não lhe interessa menos do que nenhum outro: a mudança radical dessas estruturas determinadas no seio da própria negação e na posterior negação da negação, a saber, a revolução.<sup>7</sup> O problema caracteriza-se sobre: Como pode ser pensada uma teoria da moral que fundamente normativamente tal mudança radical em nosso tempo? Mas, em tempo, qual a finalidade disso? Qual a justificativa e a importância para isso?

No para além da própria dialética, onde a satisfação que justifica o interesse da teoria moral, da filosofia política e da filosofia do direito sobre o problema que aqui se concerne, encontra na decadência histórica da modernidade, especificamente, na sua classe dominante, a burguesia,<sup>8</sup> duas justificativas de relevância social, a saber, a primeira, o momento vivido refletido pela atual ingovernabilidade das classes dominantes, que, no próprio cume, abre uma rachadura, apresenta a possibilidade de um

---

<sup>5</sup> A teorização de Sartre (2002), de que as pessoas encontram sua inescapável liberdade em realizar em cima daquilo já realizado por outros; a percepção da razão dialética e da transcendentalidade material.

<sup>6</sup> “Afim, um homem nunca é indivíduo; seria melhor chamá-lo de universal singular: totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade.” (SARTRE, 2013, p. 7).

<sup>7</sup> Para Marcuse (1998) a revolução pode ser compreendida puramente como a queda de qualquer exercício governamental, quando a estrutura social básica da sociedade muda, porém, os conceitos serão elaborados ao longo deste ensaio; ver seção “Revolução: o que é isto”.

<sup>8</sup> Adotando os conceitos de Marx e Engels (2002), de que a burguesia, na modernidade, ocupa o posto de dominante através de um processo revolucionário ocidental, onde a mesma tomou materialmente o Estado para a reprodução de seu modo de produção; tal período se modificou organicamente desde que a modernidade encontra-se em decadência; no entanto, ainda não teve sua estrutura social básica alterada.

momento extraordinário para a mudança da estrutura<sup>9</sup> do modo de produção capitalista, observado a partir de crise da democracia liberal e dos regimes constitucionais ao redor do globo e, a segunda, no ensejo da crise moral que não está presente somente hoje – nem independente do acometimento da crise da democracia liberal –, mas de maneira histórica, que nos persegue na decaída da moralidade que acompanha a ruína da modernidade, desde a transvaloração de todos os valores no liberalismo de Smith<sup>10</sup> e, mais recentemente, na crítica de Benjamin (2013, p. 212) ao Super-Homem de Nietzsche: “O primeiro que reconhece a religião capitalista e começa a pô-la em prática.” Então, se as classes dominantes historicamente já não possuíam moralidade o suficiente para conduzir o modo de produção da vida e apresentam uma ingovernabilidade em nível internacional, precisa-se contextualizar a acentuação da própria crise moral, e é aqui que a teoria do existencialismo-marxismo de Sartre, da sociedade e do pensamento unidimensional de Marcuse, pode explicar a inércia e a vida serial contemporâneas, que creditam-se aqui como condições materiais para uma negação destas estruturas, é dizer, uma revolução.

Deixa-se de lado, na própria introdução, para realizar nada mais do que uma discussão preliminar do problema proposto, a questão do Direito e do Estado Democrático para uma posterior investigação que se desdobre pela Filosofia do Direito, por entender que a prática moral prioriza-se sobre a discussão de uma norma constitucional e atenta-se ao problema conduzido aos olhos da ética e de sua relação política, ou melhor, da perda dessa relação com a política, antes referenciada, em uma síntese normativa sobre a radicalidade e urgência das mudanças estruturais, no que diz respeito à moral. Por conseguinte, invoca-se forçoso antes conceituar a revolução nos autores escolhidos e antes referidos, dado seu caráter crítico e satisfatório

---

<sup>9</sup> Fernandes (1984) demonstra que abre-se a oportunidade de revolução quando as mais altas posições hierárquicas ocupadas pela burguesia apresentam uma ingovernabilidade e, também, quando os menos favorecidos, nessa relação de poder, conscientemente indignam-se frente à estrutura social básica.

<sup>10</sup> Lux (1993) ensaia uma crítica aos valores liberais propostos pela teoria moral de Smith (1999), quando este sugere que tudo parte do indivíduo, e a sociedade não necessita de nenhuma moral *a priori* nem em algum outro momento de decisão, como se a mesma não existisse e dependesse somente da vontade de potência das pessoas que elas constituem e passam a parecer a viverem juntas, sem viverem em sociedade.

para o problema e, logo após, uma rápida avaliação questionadora sobre a inércia da democracia moderna e, finalmente, como a recuperação da simbiose entre teoria e prática, a saber, a práxis pode iluminar a discussão deste problema delineando um programa de investigações.

### **Revolução: o que é isto?**

Florestan Fernandes partiu de um método dialético, em sua obra *O que é revolução?*, para elaborar determinado construto, que envolve alguns conceitos-chave em sua trajetória histórica. Isto significa que a sua abstração busca um exemplo concreto, no qual possa evidenciar seu mais extremo oposto, para que dali tire fundamentos negativos para traçar o que se quer dizer com o construto em discussão: a revolução. Neste sentido, começa evidenciando o que é uma contrarrevolução, a saber, em seu melhor exemplo, o Golpe à democracia brasileira, em 31 de março de 1964. A burguesia nacional, sobretudo, com o auxílio dos meios de divulgação em massa, passou a chamar o evento de Revolução de 64, mas por que este fato histórico é para si mesmo uma contrarrevolução? Ora, pois, não necessariamente porquanto agir de maneira reacionária frente à construção democrática brasileira em andamento, mas porque agiu de maneira a impedir a revolução que estava em curso, com suas reformas de base, como a reforma agrária. Então, a contrarrevolução é aquilo que impede a estrutura social ser alterada: a produção material da vida que orienta tanto a vida em comunidade como a vida individual dos sujeitos. Não obstante, percebe-se que a posição revolucionária de Florestan caracteriza a revolução como uma mudança que muda determinada estrutura, a saber, aquilo que é determinante nas nossas formas de pensar, de viver, de significar, de trabalhar e de se relacionar. Com efeito, em um olhar histórico percebe-se que a última revolução vivenciada<sup>11</sup> mundialmente esteve em curso, a partir de 1789, em território francês, a

---

<sup>11</sup> Não desvalida-se aqui nenhuma Revolução como a de 1848, a Revolução Russa ou a Revolução Cubana, dentre outras. O que se procura evidenciar com o termo *vivenciada* é a experiência de uma real alteração do regime de propriedade de nível universal (pelo menos na visão ocidental). Juízos nossos aqui tratam de maneira pertinente que o projeto contrarrevolucionário, infelizmente, derrubou a experiência de uma alteração revolucionária do modo de produção, do regime de propriedade, que almejavam uma vida menos injusta e mais virtuosa.

elaborar seus valores morais modernos, como a liberdade, a igualdade e a fraternidade e, como consequência última deste processo que conseguiu tomar o poder, a crença fundamental na legalidade. (FERNANDES, 1984; MARX; ENGELS, 2002).

Esses conceitos passam de certa maneira a concordar com a significação importada de Albert Mathiez, historiador francês e pesquisador da Revolução Francesa, por Sartre (1960), ao ensaiar que somente há revolução quando há uma mudança profunda de todas as instituições existentes, mais especificamente, sobre o regime de propriedade vivenciado e reproduzido. Em nosso caso, tal regime seria a orientação racionalizada do Estado Moderno sobre a propriedade privada e o que concerne sobre os valores liberais de direito natural – corolário de um conceito enraizado e professado pela crença, na existência de uma única natureza humana. Sartre (2014), em sua obra *O existencialismo é um humanismo*, critica profundamente a ideia da existência de uma natureza humana, uma vez que isto soaria como um absurdo moderno que ousou enfrentar o totalitarismo, na garantia de direitos inalienáveis das pessoas; mas: Quais eram estas pessoas? Europeus, homens, burgueses, brancos? Não há uma essência que possa nos determinar e é justamente por isso que estamos sempre nos significando em nossas ações, no que fazemos e no que escolhemos fazer conscientemente. Aí reforça-se a posição do autor de que o existencialismo seria uma ideologia posicionada contra os atrasos dos valores liberais de nosso tempo, que ainda reforçam as condições materiais das relações de propriedade privada moralmente através dos conceitos de liberdade (formal), igualdade (formal) e fraternidade. (SARTRE, 2014; 1960, MARX; ENGELS, 2007).

Ainda de maneira complementar, Marcuse entende por revolução:

[...] a queda de um governo e de uma constituição legalmente estabelecidos por uma classe social ou um movimento com objetivo tanto de transformar a estrutura social quanto a política. Essa definição exclui todos os golpes militares, as revoluções palacianas e as contrarrevoluções “preventivas” (como o fascismo e o nacional-socialismo [nazismo])<sup>12</sup> porque não alteram a estrutura social básica. (1998 p. 138).

---

<sup>12</sup> Entre colchetes, nossa anotação.

Sinteticamente, para ensaiar o que norteia o construto e os demais conceitos que buscava-se para entender o que é revolução, primeiramente, esclarece-se que não percebem-se antagonismos na visão de cada um dos três autores. Com o pesar de que, pelo recorte metodológico, aqui nos interessam mais os dois últimos; a abordagem de Florestan Fernandes (1984) serve de pilar basilar, a como Marcuse e Sartre, embora as críticas do primeiro ao segundo em seu texto *O existencialismo: comentários sobre O ser e o nada*, fundam cada qual sua visão sobre o tema de maneira histórica, a partir de Marx e Engels (2002; 2007) e, salvo suas críticas ao determinismo do marxismo estruturalista – distante do romantismo do jovem Marx –, partilham da mesma indignação frente à ideologia burguesa e aos valores liberais transmitidos sobre as relações de produção estruturais perpetuadas pela reprodução da propriedade privada.

De maneira mais objetiva, passa-se a entender, aqui, a revolução como uma mudança radical nas estruturas sociais básicas da sociedade, isto é, atualmente a mudança radical sobre o regime da propriedade privada, que não pode ser expressa de outra maneira que não, também, na derrubada de governos e na defesa radical de valores políticos e morais, que não busquem somente a justiça (particular), mas a justiça social, não a igualdade formal, mas a igualdade substantiva e não a liberdade formal, mas a liberdade substantiva em oposição aos atuais valores burgueses. (MÉSZAROS, 2014; SARTRE, 1960; MARCUSE, 1998). Uma vez que, mesmo em seu racionalismo idealista, Kant (2007) já afirmava que, para uma revolução não desembocar em uma tirania, o que deve ser alterada é a mentalidade das pessoas, sua autonomia e seu esclarecimento moral e, aqui, a crítica à modernidade encontra, na revolução, uma maneira de superar a crença na legalidade constitucional que, no modo de produção capitalista, serve somente para os proletários e trabalhadores em geral, uma vez que as classes dominantes a alteram seguidamente com a escusa da vontade de representação das pessoas – que nunca são representadas, pois a representação é uma maneira de harmonizar e impedi-las de criar sua própria vida – para justificar a intensificação do processo de expropriação de mais-valia. (MARX; ENGELS, 2002).

Entretanto, Marcuse (1998) deixa-nos um dilema de que isto não pode ocorrer sem uma resposta que exige a contraviolência, uma vez que os próprios valores atualmente reproduzidos pela renovação material da vida são em si e para si violentos e, para a mudança radical das bases sociais, devem ser destruídos e não incorporados ou tomados; porém, isto deverá ser retomado somente depois de uma breve passada pelas concepções filosóficas críticas à modernidade, a saber, o idealismo e materialismo. (SARTRE, 1960; MARX; ENGELS, 2007).

### **Idealismo, materialismo e dialética: crise estrutural e moral da modernidade**

Se, como aponta Russell (2015), em sua *História da filosofia ocidental*, sobretudo, no que tange à história da filosofia moderna, é com Kant e a crítica à metafísica e aos valores morais que a modernidade entra em decadência, suas duas correntes filosóficas, que não são senão, diga-se de passagem, as ontologias e a cosmovisão dominantes deste tempo, também estão em crise e decadência. O que, na contemporaneidade moderna, pode esclarecer tal indagação são as críticas históricas de Sartre (1960), sem deixar de tornar o *cogito* o ponto de partida de sua crítica, por entender que, por mais hegemônica que seja a compreensão da matéria, a esperança consiste em sua não determinação, mesmo que o materialismo possa ser compreendido como a busca de uma verdade, para a construção de uma ciência histórica que prende as liberdades situadas em jaulas tão profundas, como se existisse algum destino que desvalidasse a contingência humana e o absurdo que é o fazer a história das pessoas. (SARTRE, 1960; 2014; MARX; ENGELS, 2007).

Neste sentido, Sartre (1960) passa a tecer uma crítica à concepção mecanizada do que diz respeito ao materialismo científico ortodoxo, em sua obra *Materialismo y revolución*, em que especificamente, busca retomar os entendimentos do jovem Marx<sup>13</sup> contra o estruturalismo de um Marx já

---

<sup>13</sup> Concepção e método também abordados pela escola de Frankfurt, em que os estudos partem da síntese hegeliana, da crítica marxista, da ontologia heideggeriana e da psicanálise freudiana, para compreender a sociedade alemã de maneira totalizante, isto é, dialética, como se pode verificar nas obras *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer e *Ideologia da sociedade industrial*, de Herbert Marcuse.

adulto e também das obras de Engels; contudo, ressalta o caráter profundo das obras desses dois autores e entende as limitações de seu tempo e as urgências históricas que revelavam um certo otimismo, em relação à história, à moral e à verdade professados pelos intelectuais germânicos.

Sobre uma crítica à existência de Deus, Sartre (1960) impõe uma questão ao materialismo, esboçando que seu principal rigor científico, que *a priori* consiste em negar a existência de Deus não é condizente com a busca de um método progressivo-materialista, que buscaria sair de si – dos seres humanos –, dar a volta ao universo, colocar-se na concepção metafísica de Deus e afirmar sua não existência, por isso o materialismo científico cairia no mesmo vício do idealismo, que seria uma volta à metafísica sem conseguir dar conta de expor a totalidade dessa causalidade, que pode ser bem-entendida no materialismo feurbachiano, quando se argumenta que quem faz a religião são as pessoas e não o contrário. Mas, se temos que partir do humano, por que seríamos uma criação do universo e da matéria? Como poderia haver uma história que, podemos interpretar cientificamente, antes de nós mesmos? Contudo, Sartre (1960) não cai em um idealismo de um conceito sintético *a priori*, com essa indagação, como buscava entender Kant (2009), mas, sim, argumenta que só há a História humana, pois, se considerássemos uma história antes de nós mesmos, cairíamos em uma espécie de darwinismo social – uma compreensão sem noções categorizadas da História, mas uma compreensão unidimensional mecanizada da História.

Aqui, Sartre (1960) parece romantizar-se pelo jovem Marx, quando enxerga no existente humano não uma passagem de seu caminho até o Ser, mas como já Para-si, que tem uma única maneira de existir, que é fazer-se projeto e por fazer-se projeto, a noção de Bornheim (1971, p. 303) sobre este pensamento parece descrever a dialética de Sartre da melhor maneira possível ao ensaiar: “ser homem é contestar Deus e repudiar a hegemonia da matéria.” Desta forma, o pensamento de Sartre parece encontrar uma nova maneira de encarar a realidade, nem materialista nem idealista, mas dialética, diferente da concepção marxista ortodoxa, que parece esquecer que a teoria não é instrumento e lembramo-nos de Marx (1982, p. 2) ensaiando-nos como agentes da transformação e criação de nossa vida: “Os filósofos têm

apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo”.

Não obstante, no pensamento de Marcuse (1964), pode-se encontrar também uma certa crítica à mecanização da falta de compreensão dialética que, ao criticar o idealismo industrial do século XX e sua consequente automatização, vivenciada com fôlego neste princípio de séc. XXI, estabelece o seu conceito de pensamento unidimensional, em que a racionalidade instrumental levaria as pessoas a pensarem em uma só dimensão, rejeitando toda e qualquer dialética, seja ela de maneira instrumentalizada e materialista ou de concepção idealista, o que Sartre pode complementar e bem esclarecer com a seguinte passagem:

[...] yo veo claramente dos clases en lucha: de un lado, la burguesía es materialista, su método de pensar es el análisis, su ideología es la ciencia; del otro, el proletariado es idealista, su método de pensar es la síntesis, su ideología es la dialéctica. Y como hay lucha entre las clases debe haber incompatibilidad entre las ideologías. Pero no es así: parece que la dialéctica corona la ciencia y explota sus resultados; parece que la burguesía, usando del análisis y luego reduciendo lo superior a lo inferior, es idealista, mientras que el proletariado, que piensa por síntesis y que se conduce por el ideal revolucionario, es materialista, aun cuando afirme la irreductibilidad de una síntesis a sus elementos [...]. (1960, p. 31-32).

Desta maneira, o consequencialismo prático-burguês e sua ideologia científica, através da razão instrumental, caracterizaria não somente uma sociedade unidimensional, que se baseia em fundamentos racionalizados para um pressuposto irracional, isto é, uma forma que busca um sentido em um fundo desprovido de sentido, já que a existência precede a essência. (SARTRE, 2014; MARCUSE 1964). Nesta concepção lógica, Sartre (2002), em sua Crítica da razão dialética, pode nos introduzir ainda em três conceitos: (a) o de prático-inerte, em que uma concepção mecanizada da História e um agir sem teoria, somente instrumental, recairia em um modo de agir desconexo da realidade, isto é, sem práxis; (b) o de vida serial, consequência e pressuposto de uma sociedade de sujeitos inertes, que vivem serialmente, sem



transformar o mundo, repetindo e não construindo o novo,<sup>14</sup> realizando uma objeção existencial novamente à práxis; e (c) o de práxis: ação própria e específica do humano; atividade que remaneja a materialidade do ser, através da transformação da realidade, questionando a supremacia de uma crença metafísica e a hegemonia da matéria, impossível sem consciência e que implica intuição, intencionalidade e ação.

De maneira não diferente, embora crítico de Sartre, Marcuse (1975) passa a identificar os conceitos de indivíduos deserotizados, nos quais através da unidimensionalidade, a própria sexualidade parte da transformação humana, e sua mediação com a natureza passaria a agir de maneira positiva, isto é, não negatizando a natureza; agindo de maneira inteiramente instrumental, o que remete aos conceitos de inércia e serialidade de Sartre (2002), que podem ser usados para interpretar uma total reificação do sujeito, a partir das condições materiais impostas e ditadas tanto pelo Estado quanto pelas organizações privadas, a saber, em geral, pela burguesia e pelos três valores formais e pela legalidade burocrática, como maneira de controlar o social, de maneira a prevalecer uma ordem idealista (irracional), que age de maneira materialista (racional). Como diria Prado Júnior (1982), através da ideologia científica a única dimensão social seria uma dimensão não dialética, uma dimensão que paralisa a práxis e a criação de projetos humanos – para o proletariado, pois, como Sartre (1960) nos alerta, a práxis dominante pregada pela burguesia é a própria inércia, como maneira de manter-se no poder –, para culminar em uma crença metafísica ou positivista de que há uma determinação; a História sempre foi assim ou chegou ao seu fim, e por isso deve permanecer inalterada; consiste na morte da filosofia, da abstração reflexiva e da prática reflexiva. (MARX; ENGELS, 2007; MARCUSE, 1964).

---

<sup>14</sup> Para Bornheim (1996), a construção de algo novo, o ato de inovar, seria contra-alienação da repetição totalizada – serialidade – e da unidimensionalidade, encontra-se somente na práxis efetiva humana e na recuperação da dialética, retomando conceitos de Hegel e Marx.

## **Práxis: uma discussão em busca da normatividade para a transformação radical do modo de produção da vida**

Paviani (2013) constata que um movimento dialético para compreender a realidade em sua atualidade, a par da História, como autoridade e como pré-conceito, nunca deixou de oferecer a possibilidade da compreensão, o que para Sartre (1960) representa um fenômeno no qual a dialética é o espaço de alteração; é o presente, é o espaço da moral. Assim como o materialismo foi a negação do idealismo, a dialética age negativamente em relação ao materialismo e em relação à ciência. Por isso se funda o espaço do agir livremente e, com isso, da responsabilidade. Com efeito, este espaço deve ser discutido em termos morais, pois, na decadência histórica de um movimento, as pessoas, para agirem de maneira transformadora, frente à situação material exposta, não têm outra saída a não ser buscar uma ação moral. (SARTRE, 2014).

Contudo, para que uma práxis moral em nosso tempo se faça frente a toda inércia, ao modo de produção e a toda unidimensionalidade, é preciso uma teoria da moral; que a ética dê conta disso em algum aspecto e satisfatoriamente alguns escritos deixados por Sartre e por Marcuse podem ajudar a esclarecer nossos anseios, em relação ao modo como tem se produzido a vida materialmente, desde a decadência histórica da modernidade, uma vez que encontram-se contradições inerentes ao espírito liberal, que separa a teoria e a prática, no momento em que pode-se presumir, idealmente, que a teoria da moral prevalecente da modernidade é a do dever, da boa-vontade, do não agir por inclinação e de obedecer a uma lei moral, a qual todos possam atender e que, materialmente, os efeitos são tidos pela prescrição do agir por inclinação, do espectador imparcial e da mão invisível. (SMITH, 1999; STRATHERN, 2003; KANT, 2009).

Compreende-se que os efeitos históricos promulgados pelo *laissez-faire* são, como bem refere Lux (1993), a morte da moral e a fundação da economia em seus termos modernos, no sentido de que o mercado parece não prescrever nenhuma moral, senão somente instrumentalidades que atendam às inclinações de uma parcela da sociedade e esta parcela é o mercado, o que não atende mesmo às constatações éticas do Princípio da Máxima Felicidade

da teoria utilitarista – apenas para exemplificar como a imoralidade liberal está imersa em contradições e, por isso, o idealismo é a maneira como age a classe dominante, burguesia, e sua ideologia a ciência utilizada de maneira instrumental para a satisfação das próprias inclinações e não do aumento da felicidade da vida em geral. (STUART MILL, 2003; SMITH, 1999; LUX, 1993).

Assim, a unidimensionalidade, a deserotização dos corpos, a inércia e a serialidade, observadas por Sartre (2002) e Marcuse (1964; 1975), são consequências de uma prescrição prática que evita a práxis; que renega na própria ação a capacidade de transformar, parece renegar-se a própria possibilidade humana. Ora, pois, negar a possibilidade humana é negar a possibilidade da própria vida, em termos de uma liberdade substantiva e, não muito longe, até mesmo formal – mas a contradição desses valores modernos já estava intrínseca nos parágrafos anteriores –, o que segundo Sartre (2014), pode levar este agir unidimensional, que nega a dialética, negar a moral e a própria consciência para a supremacia da vontade em relação à liberdade, diferenciada tanto por Sartre (2015) quanto por Kant (2009), passando a vida moderna a ser uma vida de má-fé, uma vida que renega suas possibilidades concretas de transformações. Assim, não seria menos do que imperioso fundar-se uma normatividade que vise a transformação da vida como agir moral de nosso tempo, estabelecendo abstratamente valores que, historicamente, já se mostram produzidos pela materialidade das pessoas na história, como a liberdade substantiva e a igualdade substantiva, que não podem ser vivenciadas sem a compreensão ativa e não contemplativa, isto é, crítica e reflexiva e não ingênua da sociedade, ou seja, sem a práxis e a dialética como valor. (MÉSZAROS, 2014; SARTRE, 1960).

No entanto, essa compreensão caracterizaria um esclarecimento sobre as coisas, um uso da razão para a elaboração de um agir transformador, mas, na interpretação de Adorno e Horkheimer (2006), o esclarecimento se mostrou de maneira mistificada nesta modernidade, concebendo a instrumentalidade da razão, a partir da unidimensionalidade científica e empírica do agir por inclinação. Como os autores da Escola de Frankfurt referem-se, há uma dialética do esclarecimento e o que queremos postular aqui é que se deve voltar à própria razão, não como mito, mas como negação da realidade, para tirar das trevas e trazer à concepção social um

esclarecimento dialético que, pouco a pouco, elimine as contradições da inércia e da unidimensionalidade de um esclarecimento inerte e mistificado. Forneceria, pois, a moral novamente ao agir humano, uma vez que a laicidade da morte de Deus, atestada por Dostoievski, atende às especulações da dialética e não da ciência. O ser humano deve passar a buscar uma moral própria à humanidade, isto é, um agir que não atenda primordialmente fins fora do ser, tanto religiosos quanto econômicos ou científicos. Atestando a humanidade como fim em si, em sua própria produção material da vida, é dizer, não em sua representação de humanidade, os fins são fins sociais e morais, que devem ser entendidos na acepção de um movimento real da História e não de um estágio absoluto.

Retoma-se, aqui, então, a questão deixada ainda na primeira seção deste ensaio do uso da contraviolência da revolução, com a finalidade de comentar que qualquer agir transformador não pode moralmente promover ou agir de maneira violenta, atestando que na própria materialidade da existência situada, a violência seria uma contradição insuperável. No entanto, isto não significa que a defesa não seja um agir moral para a prevenção da própria possibilidade de transformação, a saber, a vida e, neste sentido, a violência revolucionária e transformadora é entendida tão somente na característica de contraviolência, já que seria extremamente ingênuo esboçar-se um devaneio no qual as classes dominantes evitariam o agir por inclinação, para buscar uma moral histórica e social, sem um processo doloroso contra seus privilégios. (MARCUSE, 1998).

Um outro problema, para além da violência, indaga os questionamentos de Marcuse (1998) sobre a ética revolucionária: o de uma ditadura educativa, uma vez que a moral revolucionária deve servir à práxis; a práxis sendo a não dissolução de teoria e prática na ação. À mesma maneira da compreensão histórica da teoria, uma ditadura educativa passaria a implicar uma espécie de cálculo histórico voltado à normatividade revolucionária, sem negligenciar a leitura do mundo e sua compreensão da atividade humana, para entender o porquê de sua transformação. Não obstante, determinado cálculo deve averiguar as possibilidades situadas em termos materiais. Afinal, o princípio da escassez pode ser um balizador para a práxis transformadora, em vista do modo de produção atual. (SARTRE, 2002).

Com efeito, buscar a vida justa ou construir o novo – como negação de toda imoralidade liberal, passa a ser entendida como a defesa de um projeto moral humano em si, isto é, social e não individual –, nos termos desta breve discussão tão limitada, trata-se de uma verbalização da possibilidade histórica existente, não em termos abstratos, mas concretos, que, no espectro dialético, passam a perseguir a liberdade e a igualdade substantivas. Estas são possíveis somente através de valores-ação e valores-compreensão, como a práxis e a dialética, de tal maneira que isto satisfatoriamente encontra uma resposta razoável para nossa pergunta inicial, a saber: Como pode ser pensada uma moral normativa para a revolução? A resposta, portanto, culmina em novas perguntas que sugerem, de maneira teórica, o estudo de quatro elementos conectados aos valores ensaiados, estabelecendo um programa de pesquisa:

(a) Se o esclarecimento deu-se de maneira mitificada, levando a instrumentalidade sequestrar a subjetividade dos sujeitos, como tal esclarecimento como mitificação do sujeito pode ser compreendido através da teoria da moral dialética?

(b) Se a moral normativa baseia-se na compreensão histórica, para determinar os limites da contraviolência, em relação ao estado atual da inércia promulgada, qual relação cabe com a Filosofia do Direito, violência e Estado Democrático?

(c) Se a busca por uma liberdade substantiva e por uma igualdade substantiva remete a pensar um novo modo de trabalho, como as teorias da moral até então validadas e novos fundamentos, que estão por vir, podem compreender a relação da expropriação de mais-valia entre as classes sociais?

(d) Se a materialidade empírica comprova o esgotamento de recursos; a escassez mundialmente resultante da exploração do modo de produção atual, de que maneira o pensar sobre o viver deve atender às exigências de uma normatividade moral histórica, e qual a necessidade, neste sentido, de uma “ditadura” educativa?

## Referências

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *O capitalismo como religião*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012. p. 211-215.
- BORNHEIM, Gerd. A construção do novo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- FERNANDES, Florestan. *O que é revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso editorial; Barcarolla, 2009.
- \_\_\_\_\_. O que é o esclarecimento? In: MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007. p. 95-100.
- LUX, Kenneth. *O erro de Adam Smith: de como um filósofo moral inventou a economia e pôs fim à moralidade*. São Paulo: Nobel, 1993.
- MÉSZAROS, Isván. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do partido comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Teses sobre Feuerbach*. Lisboa: Avante, 1982.
- MARCUSE, Herbert. Ética e revolução. In: MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p. 137-152. v. 2.
- \_\_\_\_\_. *Eros e civilização*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Ideologia da sociedade industrial*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- PAVIANI, Jayme. *Epistemologia prática*. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2013.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *O que é filosofia*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental: livro 3 – a filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética: precedido por questão de método*. Rio de Janeiro. DP&A, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Materialismo y revolución*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *O idiota da família: Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Porto Alegre: L&PM, 2013. v. 1.

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais ou ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos*. São Paulo: Martins Fontes: 1999.

STRATHERN, Paul. *Uma breve história da economia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

STUART MILL, John. Utilitarismo. In: STUART MILL, John. *A liberdade/utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 175-277.

## Apontamentos sobre o *comum* na *A condição humana* de Hannah Arendt e o problema ambiental

Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira\*  
Caroline Ferri Burgel\*\*  
Vagner Gomes Machado\*\*\*

### Introdução

O estudo tem como objeto a noção de “comum”, formulada na obra *A condição humana*, de Hannah Arendt. A proposta contribui com projeto de pesquisa “Direito dos bens comuns ambientais: entre público e privado”, cujo propósito é reunir elementos conceituais e metodológicos para a teorização do direito ao ambiente, como direito ao usufruto dos bens comuns ambientais, sujeitos à expropriação abusiva, quer de ordem privada ou estatal. A problematização do “comum” e das categorias derivadas dos radicais latinos *cum* e *munus*, fornecerão elementos importantes para o enfrentamento das controvérsias jurídico-políticas relacionadas à proteção do ambiente no referido projeto.

Nesse contexto, o objetivo deste breve texto é desvelar o sentido de “comum” empregado pela autora, nas tramas conceituais formuladas na obra *A condição humana*, sobretudo no que diz respeito à ação política, à

---

\* Doutor em Direito (2011) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), área de concentração Direito, Estado e Sociedade, com estágio Doutorado-Sandwich/Capes, na Universidade Lusíada (Porto/Portugal). Mestre em Direito (2005) pela UFSC, área de concentração Teoria e Filosofia do Direito. Bacharel em Direito (2002) pela UFSC. Professor Doutor Adjunto, na Universidade de Caxias do Sul (UCS), atuando nos cursos de Bacharelado, Mestrado e Doutorado em Direito. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Teoria e Filosofia do Direito, Direito Ambiental e Ecologia Política.

\*\* Universidade de Caxias do Sul. Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (UCS). Bacharel (2016) em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Membro dos grupos de pesquisa Ambiente, Estado e Jurisdição (Alfajus) e Direito Ambiental Crítico: Teoria do Direito, Teoria Social e Ambiente. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). *E-mail*: cfburgel@gmail.com.

\*\*\* Universidade de Caxias do Sul, Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (UCS). Bacharel (2016) em Direito pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Membro do grupo de pesquisa Direito Ambiental Crítico: Teoria do Direito: Teoria Social e Ambiente. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). *E-mail*: vgmachado1@gmail.com



democracia e à distinção entre espaço público e privado. Discute-se, de partida, o que a autora entende por condição humana e as três formas de atividade que lhe dizem respeito à *vita activa*, que podem ser traduzidas por *labor*, *trabalho* e *ação*. Após esta conceituação, será operada a distinção entre as esferas *pública* e *privada*, no modelo de democracia grega. O clarear desses conceitos permitirá a visualização do ambiente em que os homens estão inseridos e, portanto, como a ação e o discurso verberam na esfera pública. No final, são feitas brevíssimas considerações sobre a relevância da noção arendtiana de comum, no enfrentamento dos problemas decorrentes da condição humana na atualidade.

A metodologia utilizada é analítica e a técnica é o fichamento e o cotejo entre os conceitos associados ao “comum”, derivando conclusões sobre o seu uso na construção conceitual da referida obra. Serão obtidos indícios de usos profícuos desses aportes para a compreensão da proteção jurídica de bens e direitos ambientais, diante das crises ecológicas e da disputa por recursos, pautada nos valores domínio, controle e subordinação, bem como na política reduzida à concepção laborativa de “gestão”.

### **Labor, trabalho e ação política**

A condição humana de Hannah Arendt compreende a *vita activa*, que expressa três atividades humanas, consideradas por ela como fundamentais. São atividades definidas como condições básicas da existência do homem na terra, traduzidas por *labor*, *trabalho* e *ação*.

O labor “corresponde ao processo biológico do corpo humano” e às necessidades vitais do ser humano para a própria sobrevivência. Nessa condição, o homem é entendido na sua animalidade, pois uma vida que acontece somente na esfera do labor não exterioriza o que caracteriza o homem como um ser humano em toda a sua potencialidade, apenas objetiva a manutenção da espécie humana. (ARENDR, 2007, p. 15-17). A diferença entre labor e trabalho, segundo conceito empregado para definir as atividades humanas correspondentes à *vita activa*, é a identidade da atividade vital comum a outros animais (labor) e a noção durabilidade da obra (trabalho). A atividade laboral se apresenta através de um ciclo natural, por exemplo, a

alimentação para suprir a necessidade biológica do indivíduo, que se exaure somente com sua morte; ou seja, enquanto o trabalho (na acepção de obra) termina quando o objeto está acabado, de modo a ser “acrescentado ao mundo comum das coisas”, o processo laborativo “move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim das fadigas e penas só advém com a morte desse organismo”. (ARENDR, 2007, p. 109).

Diferentemente do labor, o trabalho corresponde ao “artificialismo da existência humana”. Para além do mundo natural, o trabalho implica a criação de um mundo de coisas reconhecidas como obras, que possuem certa durabilidade, por vezes superior ao tempo de vida do homem. O que se produz, a partir da matéria, é destinado ao uso humano, que se desgastará pelo uso ou pela ação do tempo, retornando à natureza, trata-se da fabricação da “infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano”. (ARENDR, 2007, p. 149).

A *ação*, terceira atividade fundamental conceituada por Arendt, é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”. Está relacionada com a pluralidade humana presente no mundo comum entre os homens. As três atividades têm relação com a natalidade, porém a ação é a mais íntima com essa relação em que o indivíduo nasce e, por isso o mundo se faz existir apenas porque esse recém-chegado “possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”. Dessa forma a ação é uma atividade política por excelência. (ARENDR, 2007, p. 15-17).

Feitas estas breves considerações, importa observar que o ser humano está condicionado, uma vez que, segundo Arendt, “tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição da sua existência”. A *vita activa* é descrita por Hannah como o espaço em que as coisas são produzidas pela atividade humana. Assim como a natureza dada ao homem na Terra e que o condiciona, o homem tem a capacidade de criar condições de existência com a mesma força das coisas naturais: “A existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana”. (ARENDR, 2007, p. 17).

A autora realiza um resgate peculiar da democracia na Grécia antiga. Nela, o que torna um homem realizável é a ação e o discurso na vida pública. A necessidade da distinção entre a esfera pública e privada na experiência grega é crucial na projeção da discussão para o século XX, no tocante à ação política. Assim como Aristóteles, Arendt entende o homem como um ser político. Existem diversas formas de liberdade, porém a liberdade nunca será plena caso não possa ser expressa publicamente. Arendt compreende a liberdade interna como uma forma derivada da ausência de liberdade política. (SCHIO, 2006, p. 143). Sob esse prisma, o homem se torna livre ao se permitir participar e deliberar na esfera pública; no entanto, com as transformações da conjuntura social, perde-se essa antiga qualidade, que estava em grande medida presente na democracia grega. O padrão de comportamento, particularmente no século XX, se alterou e tornou a esfera pública mundana, sem espaço para a excelência humana. Há distinção entre público e privado, assim como a necessidade e a liberdade, mas não significa desmerecer um e outro, conquanto cada atividade – labor, trabalho e ação – possa encontrar “sua localização adequada no mundo”. (ARENDR, 2007, p. 84).

### **As esferas pública e privada na experiência grega: considerações de Arendt sobre o mundo comum e a ação na *polis***

Dentre as atividades próprias da *vita activa*, a ação é a mais importante para os fins do presente trabalho. Segundo Arendt (2007, p. 188), todas as atividades do homem têm relação com a condição gregária. Porém, a ação política é a única que nem mesmo pode ser imaginada sem a pluralidade de indivíduos. Segundo o pensamento grego, de todas as atividades presentes nas comunidades humanas, apenas duas poderiam ser consideradas políticas e caracterizadoras daquilo que Aristóteles denominou *bios politikos*; a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*). Estas duas atividades, na polis, passam a distanciar-se, tornando-se gradativamente independentes. A ênfase deixa de concentrar-se preponderantemente na ação e passa ao discurso, o que significava que o homem, enquanto ser político, integrante do corpo político

(polis), submetia-se a uma forma de decisão regida pelas palavras e pela persuasão, e não mediante a força ou violência<sup>1</sup> (ARENDR, 2007, p. 34-35).

Sob esse espectro é preciso estabelecer a diferenciação entre o que caracteriza a esfera pública da esfera privada durante o período grego, experiência que permite estabelecer um importante paralelo com a realidade do século XX. Primeiramente cumpre pontuar que o termo *público*, de acordo com Arendt, denota dois fenômenos conectados, porém não idênticos. O primeiro diz respeito à significação de que “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”. Nesse sentido, a autora assevera que a realidade constitui-se exatamente daquilo que pode ser visto e ouvido pelos outros e por nós, ao menos no que tange à aparência, pois a presença de outros que compactuam daquilo que é visto e escutado é o que assegura a realidade do mundo e de nós mesmos. (ARENDR, 2007, p. 59-60).

Uma vez que a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e, portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até mesmo à meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública. (ARENDR, 2007, p.61).

Em segundo lugar, o termo *público* significa o próprio mundo, no sentido de que este é comum a todos. Esse mundo comum, porém, não é idêntico ao mundo-planeta, mas sim com o mundo-artefato humano, produto das mãos humanas, o qual se refere aos negócios operados entre os que o habitam. Assim, conviver no mundo significa, fundamentalmente, dispor de um mundo de coisas interpostas entre o indivíduo e os demais habitantes deste espaço comum – “como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor: pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens”. Nesta linha, o mundo comum transcende a vida humana, haja vista que preexiste à chegada dos indivíduos e segue após sua breve permanência, ou seja, constitui-se de algo

---

<sup>1</sup>Para os gregos forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da polis. (ARENDR, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. p. 36).

que o homem compartilha não apenas com seus contemporâneos, mas também com seus predecessores e com os que virão após sua morte. (ARENDR, 2007, p. 62-65). Com base nessa perspectiva, ainda é necessário ressaltar que

[...] esse mundo comum só pode sobreviver ao advento e à partida das gerações na medida em que tem uma presença pública. É o caráter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo. (ARENDR, 2007, p. 65).

O mundo comum comporta uma pluralidade de indivíduos que nele ocupam diferentes posições, isto é, cada um dos que compartilham deste campo incorporam diferentes percepções, residindo aí a importância da esfera pública. Para Arendt (2007, p. 67), a realidade não é garantida pela natureza comum dos homens que coabitam, mas pelo fato de que, independentemente das diferenças com relação à posição que ocupam e da multiplicidade de perspectivas, todos têm interesse no mesmo objeto.

Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum [...] pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isto pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém. Como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, onde vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a manipular e prolongar a perspectiva do vizinho. (ARENDR, 2007, p. 67).

Nos dois casos acima referidos, os indivíduos são inteiramente privados de ver e ouvir os demais e privados de serem vistos ou ouvidos por eles. Há um prejuízo contumaz à esfera pública, todos se tornam “prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva”. (ARENDR, p. 67-68). Isto posto, faz-se necessária a distinção estabelecida pelo pensamento grego entre a esfera da vida privada e a esfera da vida pública.

Para os gregos, a capacidade do ser humano de organização política está diretamente oposta à associação natural da família. A diferenciação

entre a esfera privada e a pública correspondia às esferas da família e da política. A esfera privada, familiar, era o ambiente onde os indivíduos conviviam por serem impelidos por suas necessidades e carências (biológicas). Assim, “a comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar”, e o elo a manter esta estrutura era o labor. (ARENDR, 2007, p. 33-39).

Com o surgimento da *polis*, outro âmbito de atividade humana passou a existir. O homem passou a ter, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*, de modo a fazer parte de duas ordens de existência distintas, uma que dizia respeito àquilo que lhe era próprio (*idion*) e outra àquilo que era comum (*koinon*). (ARENDR, 2007, p. 33). A esfera pública da *polis*, contrariamente à vida familiar (privada) – marcada pela necessidade a ser suprida pelo labor – caracterizava-se pela liberdade, cujo pressuposto para o ingresso era a vitória sobre as necessidades biológicas inerentes à vida familiar. (ARENDR, 2007, p. 40). A autora afirma que os filósofos gregos tinham como certo que a liberdade estava unicamente na esfera política.<sup>2</sup> Para eles, a necessidade era um fenômeno pré-político, sendo que, no que toca à esfera privada, a força e violência eram justificadas – como, por exemplo, ao se manter escravos subjugados – por serem as únicas formas de superar as necessidades e alcançar a liberdade. A esfera pública distinguia-se da família por conhecer apenas iguais, enquanto que na família imperava a mais dura desigualdade.

Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais. (ARENDR, 2007, p. 41-42).

A igualdade na política grega pouco se assemelha ao conceito empregado atualmente. O seu significado estava muito mais vinculado ao fato

---

<sup>2</sup> A liberdade aqui referida é aquela condicionada à *vita activa*. Este ponto merece a presente nota explicativa, pois para filósofos como Aristóteles, como pontuado por Arendt, a verdadeira libertação do indivíduo não está nas atividades próprias da *vita activa*, mas na vida contemplativa, isto é, na contemplação das coisas absolutas e eternas.

de estar entre pares e lidar apenas com eles, pressupondo-se a existência de desiguais. Ser livre significava, para os gregos, ser “isento da desigualdade presente no ato de comandar” e, portanto, “mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados”. (ARENDR, 2007, p. 42). A igualdade, longe de encontrar guarida na ideia de justiça, era essencialmente a característica primordial da liberdade.

Nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualmente através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais, e somente com os seus iguais. O cenário obscuro do que é simplesmente dado, o pano de fundo constituído por nossa natureza imutável, adentra a cena política como elemento alheio que [...] nos lembra as limitações da atividade humana – que são exatamente as mesmas limitações da igualdade humana. (ARENDR, 1989, p. 335-336).

Na concepção dos gregos, o sentido da privatividade – implícito na própria palavra – era muito importante. Significava um estado em que o indivíduo era privado de algo. Quem quer que vivesse somente uma vida privada, como o escravo, que não gozava da possibilidade de participar da esfera pública, ou como o bárbaro, que não tinha tal esfera estabelecida, não poderia ser considerado totalmente humano. (ARENDR, 2007, p. 48).

Em que pese a esfera privada possuir um papel fundamental na sociedade grega e de certa forma plasmar-se para a esfera pública, na medida em que os chefes de família, ao participarem da esfera pública, projetavam suas subjetividades para a política, a vida privativa – e as construções subjetivas erigidas neste âmbito – jamais poderia substituir a realidade produzida a partir da esfera pública.

E este o significado da vida pública, em comparação com a qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privatividade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse “mundo” familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna. (ARENDR, 2007, p.67).

Segundo Arendt (2007, p. 68), quando o indivíduo vive uma vida inteiramente privada, ele é destituído de coisas indispensáveis à vida verdadeiramente humana, pois a privação consubstancia-se em apartar o indivíduo da esfera pública, espaço onde este é visto e ouvido por outros, em uma relação objetiva, decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, onde encontra a possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação reside na ausência de outros, o homem privado não é conhecido, e dessa forma é como se não existisse. Seja lá o que ele faça restará sem importância ou consequência para os demais, e aquilo que para ele é dotado de grande relevância é desprovido de interesse para os outros.

### **Ação política, o discurso e o espaço da aparência**

O ambiente em que a ação política acontece é *plural*, ou seja, da mesma forma que concebe os homens como iguais, considera as singularidades de cada um e, dessa forma demanda da ação e do discurso a compreensão entre si, que se dá pela assimilação das diferenças. Nota-se que, a partir da pluralidade, a alteridade se faz presente como forma elementar e motivadora das definições justamente determinadas pelas diferenças. O agir do homem, em um ambiente comum a outras pessoas, acontece pela comunicação, ou seja, manifesta-se a fome, a sede e a dor ou o afeto. O que diferencia os homens dos objetos é a ação e o discurso. A ação é desconectada do labor e do trabalho. E o que irá produzir a ação é a iniciativa, que faz com que o ser humano não permaneça existindo apenas na sua manifestação corpórea.

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando a outros a trabalhar para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo das coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos ou a vida de um parasita pode ser injusta, mas nem por isto deixa de ser humano. Por outro lado, a vida sem discurso e sem ação [...] está literalmente morta para o mundo, deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. (ARENDR, 2007, p. 189).



A vida contemplativa é distinta da *vita activa*, pois concede ao homem a liberdade de pensar e está para além das necessidades da própria vida. Arendt discorda da hierarquização, pautada na teoria aristotélica, da contemplação como superior à *vita activa*. O ser humano moderno eleva a ação e o discurso à atividade elementar do homem e é necessário que ele se dedique ao mundo político, obviamente que exercendo as atividades básicas da condição humana, mas sem deixar de participar da comunidade, no que se refere a interesses coletivos. É importante apontar, ainda, que a ação do homem deve estar conectada ao discurso, uma vez que a ação, por si só, não o distingue da máquina. O agir compreende a estada entre iguais, e a condição humana de pluralidade, que é inerente ao homem, se apresenta de forma reveladora no momento em que responde à pergunta: *Quem és?* Para Arendt (2007, p. 191), a ação, desacompanhada do discurso, “perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis”. Dessa forma, os homens se apresentam à sociedade enquanto seres humanos e de acordo com as suas identidades. É na convivência humana que isso acontecerá, isto é, no mundo comum existente entre as pessoas. Privar alguém da sua identidade seria o mesmo que retirar-lhe a dignidade. A identidade do ser humano somente é revelada na sua vivência em sociedade e, portanto, no seu agir através do discurso, para além da esfera privada. O agir e o falar permitirão a organização da comunidade. (ARENDR, 2007, p. 193).

Independentemente de onde o indivíduo se encontre, a partir do discurso e da ação ele integrará uma organização social: a cidade surge a partir dos indivíduos que se agrupam, independentemente da localização. Esse espaço é denominado pela autora como espaço da aparência, isto é, “o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas”. (ARENDR, 2007, p. 211). O espaço de aparência surge quando os homens se reúnem para determinada atividade; portanto, precede a esfera pública formal e permite as várias formas de governo. Diferentemente dos espaços fabricados pelas mãos dos homens, ele se dispersa no momento em que a atividade encerra. Trata-se,

pois, do exercício da relação entre os homens, de forma que se permita o diálogo a partir da pluralidade; ou seja, das diferentes perspectivas expressas por meio do argumento e das opiniões.

Dentro desse espaço de interações, o andar da formação social terá como fator-chave surgido a partir das deliberações: o *poder*. No momento em que os cidadãos estão reunidos para deliberar no espaço público é que o poder, no sentido arendtiano, advém. Será legitimado a depender do agir em conjunto, que é sinônimo de “aptidão humana para viver em pluralidade”. (SCHIO, 2006, p. 197). O poder só se efetiva na conjunção entre palavra e ato, pois “quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades”. (ARENDR, 2007, p. 212). O que sustenta a esfera pública, portanto, é o poder; aí os homens terão o espaço da aparência em potencial para agir e falar. Da mesma forma que poucos homens podem se articular para governar uma dinastia, a revolta popular pode gerar um efeito significativo, alterando o rumo do povo ou da nação. Para tanto é imprescindível que homens convivam de forma próxima, de tal modo que essas potencialidades possam ser externadas. O que mantém as pessoas unidas é o poder, em toda forma de organização. As pessoas que renunciam e não participam dessa convivência tornam-se impotentes, renunciam ao poder e dão margens para ações que possam gerar efeitos negativos a si mesma. (ARENDR, 2007, p. 212-214).

Justamente por corresponder à condição humana da pluralidade, o poder encontra limitação na existência de outras pessoas. O poder pode ser partilhado, se há uma interação dinâmica sem resultar em impasse, já que os poderes interagem através de controle e equilíbrio. O poder faz parte do artifício humano e pode levar a situações complicadas como a tirania instaurada pela violência, que desestrutura uma forma de poder já existente e cria uma situação em que governados, impotentes, se abstêm em razão do medo. (ARENDR, 2007, p. 214-215). Compreende-se que não há relação de poder onde as pessoas estão isoladas ou passivas frente às questões sociais e políticas, que se desenrolam na esfera pública. (SCHIO, 2006, p. 196-197).

O homem não vive para si ou se completa apenas com a realização de si mesmo. Ele cria coisas enquanto *homo faber* e valoriza a vida enquanto *animal laborans*. Ambos são apolíticos e não compreendem o mundo da ação como útil às suas necessidades, não estando totalmente apartados, porém, da esfera pública. As atividades de labor e trabalho integram a realidade do próprio eu, realidade que pode ser percebida por ser comum às pessoas. Deve-se ao *sensu comum* o fato de perceber o mundo ao redor além dos sentidos estritamente individuais. O declínio dessa percepção do senso comum e o “recrudescimento da superstição e da credulidade” constituem “sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo”. (ARENDDT, 2007, p. 220-221).

A alienação em relação ao mundo não é própria do homem: foi construída pela sociedade de consumo, em que nem mesmo a troca de mercadorias coloca o homem em contato com outro homem: o contato é com a mercadoria. O homem, na modernidade, vai à “praça” para trocar o seu produto ou consumir, não mais para *contatar* pessoas. O espaço público já não tem mais o potencial destinado à *ação* e ao *discurso*, que unem os homens em um propósito além da individualidade das sua própria vida.

A democracia, para Arendt, se configura na esfera política, pela liberdade do homem em deliberar. Na política grega participava quem era livre; o indivíduo precisava estar liberto das necessidades de labor e trabalho, e não estar submetido a alguém. A democracia consiste no agir dos cidadãos, em um domínio público, de forma livre e tendo iniciativas nas resoluções de questões relevantes e de interesse coletivo.

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que a quem ele domina, mas não é livre em coisa alguma. Ele também se move num espaço no qual a liberdade não existe, um absoluto. Isso é difícil de nós compreendermos porque vinculamos à igualdade o conceito de justiça e não o de liberdade e, desse modo, compreendemos mal a expressão grega para uma constituição livre, a *isonomia* [...], em nosso sentido de uma igualdade perante a lei. Porém, *isonomia* não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm direito à atividade política; e essa atividade na *polis* era de preferência uma atividade da conversa mútua. (ARENDDT, 2007b, p. 47-48, grifos no original).

Agir democraticamente, portanto, é exercer a liberdade política, que demanda a inexistência de “impedimentos externos e a liberação das necessidades básicas, como pré-requisitos essenciais para sua existência”. (SCHIO, 2006, p. 186-187, 154). Logo faz-se democracia no espaço público onde o cidadão revela sua identidade. A partir da ação e do discurso, uma vez que habita um mundo comum, o indivíduo expõe-se no sentido de promover ações que tragam à luz a deliberação sobre temas de interesse coletivo, considerando a pluralidade da sociedade e sua estada entre pares.

Por vezes, o interesse político não é adequado, e o discurso verbera injustiças despercebidas pelos cidadãos comuns, como a defesa de interesses de pequenos grupos, em detrimento de um outro muito maior, que vive às margens da sociedade. A opressão dos mais fortes economicamente sobre os mais pobres legitima-se apenas por intermédio da apatia social frente às questões relevantes que se apresentam na vida pública. Essa crítica é tecida pela autora na sua construção político-filosófica acerca da ação política na esfera pública, no espaço comum entre os homens. O homem, enquanto cidadão, deve agir na esfera pública em defesa dos interesses da coletividade, com coragem para, publicamente, se expor.

## **Conclusão**

Com base na breve exposição realizada, percebe-se que Hanna Arendt compreende a *vita activa* a partir das dimensões: labor, trabalho e ação política, tematizando a questão do *comum*, *não enquanto bem jurídico*, mas sim em articulação com a esfera pública e a ação política. Para a autora, a condição que faz do homem um ser livre – livre no sentido da autonomia – é a ação, uma vez que a atividade política é inerente à condição de liberdade do homem. A política acontece em meio às relações entre as pessoas, ou seja, caracteriza-se como um espaço plural, onde iguais colocam-se lado a lado para deliberar sobre o *mundo comum*. Tal concepção, fundamentada no *agir comum* acerca dos assuntos intrínsecos à vida coletiva, contrapõem-se à realidade experimentada no século XX – contexto histórico em que a autora viveu. No século XXI, de igual sorte, é possível questionar a ação política em prol do cuidado com o mundo, o que torna a discussão extremamente atual.

Isso é particularmente notável no que diz respeito à deriva ambientalista característica dos tempos atuais.

Nota-se que o *comum*, em Arendt, se consubstancia na exteriorização de ações que transcendem a vida privada; quais sejam, as relações constituídas no espaço entre as pessoas, voltadas ao mundo comum partilhado pelo ser humano. Traduz-se naquilo que é determinado, no âmbito da política, e que visa o bem da comunidade. Diante disso, é possível constatar a particular relevância dessa noção de *comum* para o enfrentamento dos problemas ambientais/ecológicos. Tal visão acerca da condição humana da ação política pode ser utilizada de maneira profícua para a compreensão dos prejuízos resultantes da lógica a reger os bens e direitos ambientais, marcada pela disputa por recursos, controle e subordinação. É notável o progressivo esvaziamento da esfera pública e o enfraquecimento da política, que acompanha as crises civilizatórias, ao menos desde a redação da obra *A condição humana*.

Na concepção atual, a atividade política é, por regra, reduzida à concepção laborativa de “gestão”, em detrimento de uma lógica de política enquanto cuidado com o mundo, realizada na esfera pública, de maneira plural e ativa. A atividade político-laborativa que, via de regra, se encontra implícita nas políticas públicas, é política apenas no sentido de que é feita por políticos. Não se trata, porém, da atividade plural de, entre iguais, colocar em questão o sentido da vida comum. Longe da ideia de autonomia, trata-se de administrar determinados recursos por necessidade, dentro de um marco preestabelecido de relevâncias. Nada do que seja decidido ali vai mudar, no essencial, as coordenadas dessa sociedade, assentada sobre evidências apodíticas cuja fragilidade se perde na banalidade do discurso ideológico e na rotina dos assuntos.

Mas do que trata uma ação propriamente política? Sobretudo, seria político o ato de colocar em questão o próprio sentido desta lógica laborativa que ocupa a esfera pública com os imperativos da necessidade. Repensar e refundar, portanto, o modo como são efetuadas as decisões sobre temas de interesse comum-coletivo, como é o caso do meio ambiente. Face aos problemas civilizatórios que marcam o início do século XXI, a política arendtiana sugere pensar as condições de possibilidade de um debate público

não pautado pelo constrangimento e pela subordinação entre forças políticas diversas; que, em lugar de mitificá-la, parta da pergunta sobre o tipo de sociedade se quer construir.

### **Referências**

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* Trad. de Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade, da ação à reflexão*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2006.

## 5

### **A banalidade do mal radical uma abordagem sobre o mal em Kant e Arendt**

Marcelo Larger Carneiro\*

*Que o homem é mau, essa é uma queixa tão antiga quanto a História.* (KANT, 2007, p. 27). Essa afirmação do Filósofo Alemão Immanuel Kant (1724-1804) retrata que o problema do mal aflige e afligiu todas as sociedades e culturas no decorrer dos tempos. O mal é um problema que a humanidade enfrenta desde há muito tempo, quando a história nos apresenta exemplos marcantes. “Estamos diante de uma questão muito antiga na filosofia, precisamente porque sempre atormentou o ser humano”. (2006, p.11).

Mas afinal, por que existe o mal? Uma pergunta que não quer calar! Muitos são os estudos acerca desse mistério que permeia a vida humana, porém as respostas se apresentam por mais das vezes incompletas, para que possamos ter compreensão total desse fenômeno. Vários são os pensadores que se debruçaram sobre esse problema, os quais, utilizando uma metodologia reflexiva, buscaram pistas para tentar responder essa questão.

Contudo, já que a origem do mal, a nosso ver, ainda é obscura para os seres humanos, podemos nos questionar, ao menos, de que forma esse mal se apresenta na natureza humana. Partimos, dessa forma, dos conceitos apresentados por dois pensadores que trataram dessa questão.

Kant, um dos gigantes do pensamento humano, viveu no século XVIII influenciado pelo Iluminismo, e preocupando-se com as questões, sobretudo, morais do agir humano. Ele transforma a maneira de pensar até então vigente, realizando a chamada “Revolução Copernicana”<sup>1</sup> na filosofia. Em que

---

\* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS).

<sup>1</sup> “A referência de Kant à revolução copernicana, refere-se basicamente à transformação na arte de pensar. Kant, na CRP, pretendeu solucionar os problemas do conhecimento mediante uma revolução no pensamento, comparável à de Copérnico na astronomia. Na CRP, como se sabe, a transformação do modo de pensar consistia em mostrar que, ao invés de admitir que a faculdade de conhecer se regulasse pelo objeto, este se regularia por aquela. A filosofia deveria, por conseguinte, investigar a possível existência de certos princípios a priori, que seriam responsáveis pela síntese dos dados empíricos.” (NODARI, 2016, p. 60).

pese Kant ter tido um reconhecimento por sua transformação no modo do pensamento, elaborando seu trabalho crítico,<sup>2</sup> ele também trabalha o tema do mal, sobretudo na obra *A religião nos limites da simples razão*, de 1793.

Dois séculos depois, Hanna Arendt (1906-1975), influenciada pelos reflexos do Totalitarismo, também traz à tona questões do mal na natureza humana. Filósofa Alemã que viveu os horrores do Holocausto, representa uma ruptura do ideário da tradição filosófica moderna, focando basicamente nos pilares da vida política e da participação nas decisões, com a possibilidade de falar e de ser ouvido, de conviver em um espaço público, como forma de contraposição ao Estado totalitário, o qual se instalou e controlou a vida privada, confinando as pessoas em campos de concentração. “O Estado não mais apresenta o sentido político vigente na Época moderna. Ele não é mais fundado sob o alicerce de vontades individuais, que submetem sua liberdade a um poder superior”. (SCHIO, 2012, p.12).

Dois pensadores, distantes temporalmente e influenciados por tendências sociais diversas, estabelecem entre si um diálogo acerca de um tema que, como dissemos, afligi e aflige a humanidade. O Mal é, portanto, o tema a ser tratado neste artigo, na perspectiva de Kant e Arendt, abordando-se, sobretudo, as relações de contraposição e aproximação do pensamento teórico desses pensadores.

## **O mal radical**

Por que o homem é mau? Essa questão fez com que Immanuel Kant se debruçasse sobre o tema estabelecendo uma teoria do mal radical. Caygill (2000, p. 222) refere que, nos anos de seus escritos maduros, Kant concentrou-se em explicar o mal como quase que exclusivamente um problema da autonomia da vontade humana em estabelecer suas máximas, contrariamente ao pensamento teológico da coexistência do bem e do mal, na

---

<sup>2</sup> Kant passou a vida investigando o universo espiritual do homem, à procura de seus fundamentos últimos, necessários e universais. Ele submeteu o universo espiritual ao crivo da análise crítica, que compunha-se de elementos variados e contraditórios. Com isso, ele escreve três grandes obras, além das outras que não tiramos a importância para o pensamento humano, *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica da faculdade de julgar*.



mais perfeita criação de Deus.<sup>3</sup> Com isso ele migra para uma etiologia do mal, a qual encontra sua origem não em Deus, mas em um princípio interior de autodeterminação próprio dos seres humanos.

Kant trata mais detidamente do assunto sobre o mal em sua obra intitulada *Religião nos limites da simples razão* (1793); porém deixa clara sua preocupação em quase toda a sua teoria filosófica.

Na obra *Crítica da razão prática*, ele aduz que a autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conforme a ela, estabelecendo uma contrariedade a todo princípio heterônomo do arbítrio. (KANT, 2011, p. 55).

Com efeito, ele estabelece que inclusive as questões do mal não provêm de uma fonte externa ao homem, mas do próprio sujeito, pois, se diferente fosse, não conseguiríamos responsabilizá-lo moralmente. “Para Kant, nada pode ser considerado como moralmente mau (isto é, imputável), que não seja nosso próprio ato.” (GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 45).

Contudo, é na *Religião* que Kant explicita a relação do mal com a liberdade do homem em escolher suas máximas, excluindo, por conseguinte, a determinação do arbítrio por inclinação:

Por conseguinte, o fundamento do mal não poderia ser encontrado num objeto que determinasse o arbítrio por inclinação, num pendor natural, mas somente numa regra que o arbítrio forja a si próprio pelo uso de sua liberdade, ou seja, numa máxima. (KANT, 2007, p. 27).

Para ele quando dizemos que o homem é bom ou mau por natureza isso significa que somos guiados por um primeiro princípio, que é “insondável a nós” e que nos permite admitir boas ou más máximas. Em uma nota de rodapé na obra da *Religião*, Kant explica o princípio primeiro:

---

<sup>3</sup> Para Santo Agostinho, a temática do mal moral põe em primeiro plano o conceito de *voluntas*, que ele considera como autônoma à razão. Neste prisma, a razão é afeta ao conhecer e a vontade ao escolher, e pode ela escolher contra a razão. Todavia, a vontade alcança a sua perfeição e sua plena liberdade quando não faz o mal, mas nisso tem a necessidade da graça. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 87). Assim comenta também Vasconcellos (2014, p.34-35). Persiste, contudo, a pergunta pelo mal: Por que o homem escolheu o mal, se podia não fazê-lo? A razão fundamental para tal escolha é o livre-arbítrio, um inegável bem dado por Deus ao homem, mesmo que contenha a possibilidade do mal. Pelo livre-arbítrio, o homem pode permanecer no bem, mesmo podendo aderir ao mal. É, pois, verdadeiramente livre aquele que permanece na ordem por Deus estabelecida, rejeitando a possibilidade do mal.

Que o fundamento primeiro subjetivo da admissão das máximas morais seja insondável, pode-se perceber isso antes de tudo pelo fato que essa admissão é livre e que o princípio (pelo qual por exemplo adotei uma má e não de preferência uma boa máxima) não deve ser procurado de maneira alguma num móvel que venha da natureza, mas sempre e ainda numa máxima; e como essa também deve ter seu fundamento e que fora da máxima não se deve e não se pode indicar nenhum princípio determinante do livre-arbítrio, acaba-se por ser remetido mais longe para trás até o infinito na série dos princípios determinantes subjetivos, sem poder chegar ao primeiro. (KANT 2007, p. 27).

Dessa forma, Kant descortina o mal como princípio primeiro das máximas más, não para dar razão do mal, pois esse princípio permanece insondável para nós, mas para fazer compreender que a conversão é possível, pois a vontade está presente. (PERINE, 1987, p. 243)

Segundo F. Marty (apud PERINE, 1987, p. 243), Kant tendo pensado o mal radical como princípio primeiro de aceitação das máximas, resolve o problema em coerência com todo o projeto crítico, pois trata de pensar o homem agindo segundo a liberdade, fazendo-o orientar-se no mundo; o princípio primeiro ou supremo das máximas.

Continuando, Kant esclarece que os caracteres que distinguem o homem de outros seres racionais possíveis lhe são inatos, mas, se for mau a sua falta não é causada pela natureza e, se for bom, o seu mérito também não pode ser causado por ela. Com efeito, o princípio primeiro da admissão de nossas máximas não pode ser dado pela experiência, e se diz inato somente no sentido que é posto como fundamento anteriormente a todo o uso da liberdade e que é representado como existente no homem, desde o seu nascimento, sem que seja sua causa. (KANT, 2007, p. 27).

Na primeira parte da Religião, Kant já deixa clara a inerência do princípio do mal ao lado do bem, estabelecendo uma radicalidade na natureza humana; contudo, para que possamos adentrar no mal radical, é necessário que estabeleçamos os papéis do bem e do mal na teoria kantiana. Para isso, o filósofo, primeiramente, explica a disposição natural para o bem na natureza humana e nesse ponto ele estabelece três classes: a disposição do homem à animalidade; a disposição à humanidade e a disposição à personalidade.

Conforme Kant (2007, p. 31-33) pela primeira entende-se o amor de si físico, simplesmente mecânico, ou seja, que não exige razão; já no segundo

também trata do amor de si, porém é comparativo a outro, ou seja, o amor de si provém da inclinação de conferir certo valor na opinião de outrem e que, por conseguinte, exige parte da razão; finalmente pelo terceiro ele entende como aptidão de sentir o respeito à lei moral, enquanto motivo em si do arbítrio. Desta forma, se considerarmos as três formas de disposições veremos que a primeira não tem nenhuma razão por raiz, a segunda tem por raiz a razão prática subordinada inteiramente por outros motivos e somente a terceira é que unicamente por si mesma é prática e tem sua raiz na razão que legisla de modo absoluto.

Nodari (2006, p. 256) assevera que a primeira disposição, a animalidade, o homem tem em vista de conservar a si próprio e a propagação da espécie, bem como a vida com outros homens, isto é, a vida em comunidade. Na segunda disposição, a humanidade, o homem só se torna verdadeiro homem pela educação, para impedi-lo de desviar-se e inclinar-se à animalidade. Na terceira disposição, a personalidade, há a reverência à lei moral com um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio. “Na natureza está presente uma disposição que torna o homem capaz do bem, porque é capaz de seguir a lei moral”.

Para Weil (2012, p. 150), a primeira disposição desvia-se de sua finalidade e dá surgimento à bestialidade, já a segunda aos vícios que nascem na sociedade, tais como ciúme, inveja, ingratidão e somente a terceira é verdadeiramente uma faculdade do bem, pois utiliza-se somente da razão, pois a disposição que procede do uso das disposições inferiores pode errar.

É, fundamentalmente, nesta terceira disposição ao bem que o mal pode radicalizar-se, na medida em que usa sua liberdade para o estabelecimento de suas máximas, tanto para o bem quanto para o mal. Correia (2005, p. 85) ensina que, com a doutrina do mal radical como uma propensão universal para o mal no homem, Kant opera uma sensível transformação em seu pensamento, sustentando que deve ser possível escolher entre o bem e o mal, embora esta decisão não seja determinada por qualquer princípio particular.

Como vimos, o mal é inerente ao homem, assim como o bem, ou seja, o mal está para o homem assim como o bem também está e, ao tratar o assunto na primeira parte da obra, Kant utiliza três vezes a expressão *mal radical*:

Podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical inato* (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana. (KANT, 2008, p. 39, grifo nosso).

Conforme Pinheiro (2008, p. 124), o termo natural e inato são imprescindíveis para entendermos essa primeira passagem, pois, segundo Kant, a propensão é tida como natural porque ela reside no fundamento subjetivo das máximas e está universalmente presente no homem. Com efeito, por natureza, Kant, nesse contexto entende o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral, de modo que a propensão para o mal também é natural porque ela remete diretamente ao arbítrio humano. Disso vem o fato de que o homem é responsável pela sua contração e justamente essa culpa é que faz que a propensão para o mal seja denominada um mal radical.

Este *mal é radical*, pois corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, como propensão natural, não exterminar por meio de forças humanas, porque tal só poderia acontecer graças a máximas boas – o que não pode ter lugar se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas se supõe corrompido; deve, no entanto, ser possível prevalecer, uma vez que ela se encontra no homem como ser dotado de acção livre. (KANT, 2008, p. 44, grifo nosso).

Explica Pinheiro (2008, p. 126) que, nesta acepção, Kant utiliza a expressão para tratar da corrupção da intenção, tida como um primeiro fundamento subjetivo de adoção das máximas. Nesta passagem, ele refere que a intenção humana está corrompida pelo mal e não é possível extirpá-lo com suas próprias forças; contudo, por esse mal residir em um ato livre é plausível que ele possa ser dominado.

Esta desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos, que nos impede a fundação de uma genuína intenção moral, estende-se então também exteriormente à falsidade e ao engano de outros, o que, se não houver de se chamar maldade, merece pelo menos apelidar-se de indignidade, e reside no *mal radical* da natureza humana; este (em virtude de perturbar a faculdade moral de julgar quanto àquilo por que um homem se deve ter e torna de todo incerta, interior e exteriormente, a imputação) constitui a mancha pútrida da nossa espécie, mancha que, enquanto a não tiramos, estorva o desenvolvimento do gérmen do bem, como, sem dúvida, o faria noutro caso. (KANT, 2008, p. 45-46, grifo nosso).

Nesta terceira referência, Pinheiro (2008, p. 128) nos diz que o filósofo remete a ideia da mentira, externa e interna, conceito abominado por ele, que o homem comete acerca de suas intenções. Vinculada a essa intenção, a mentira diz respeito ao engano a si mesmo e aos outros, no que tange à intenção moral que motivou determinada ação. Tal engano reside no mal radical da natureza humana, que acarreta dificuldade referente ao julgamento e à imputação das ações.

Nodari (2006, p. 256) nos ensina que há três graus distintos da propensão para o mal: o primeiro é caracterizado pela *fragilidade do coração humano*. Coração aqui deve ser visto como sinônimo de intenção, o qual é o primeiro fundamento da eleição e aceitação das máximas; o segundo é a *insinceridade ou impureza* que consistem numa mistura entre os móveis morais e imorais no propósito subjetivo da ação e, por fim, a *perversão do coração*, caracterizada com uma “malignidade” que consiste na propensão em adotar máximas más.

Assim, em linha gerais, tem-se que a teoria do mal radical estabelecida por Kant está intimamente ligada à liberdade e ao livre arbítrio, na possibilidade de estabelecer as máximas da lei moral. O homem, utilizando-se da razão, pode escolher entre o agir mau e o agir bom, na medida em que é capaz de eleger suas máximas. Se não o faz é porque assim o quis.

A inclinação não é má; a tentação não é irresistível; a vontade é livre – e o homem faz o mal. Não que ele seja vencido por uma força exterior. Esta derrota psicológica, empírica, histórica não pode ser compreendida por si mesma, já que a vontade livre, em sua essência, é liberdade. Se o homem sucumbe, é porque ele quer sucumbir, porque ele optou pela derrota: ele deve, portanto, ele pode, obedecer à lei que a razão prática se dá e que ele conhece; e ele não a obedece. Portanto, ele não quer obedecê-la. (WEIL, 2012, p. 148).

## **Banalidade do mal**

Hanna Arendt também foi uma pensadora que refletiu sobre as questões do mal. Viveu os horrores do Holocausto e, sob forte influência do Totalitarismo que assolava a comunidade da época, buscou respostas para tentar explicar como o mal se apresenta na natureza humana.

Arendt (1989, p. 442) assevera que o Totalitarismo é um sistema que, quando está no poder, usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e dirige as subsidiárias do movimento, instalando a polícia secreta na posição de guardião da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade. Erige campos de concentração com laboratórios especiais, para o teste do domínio total. Faz com isso que as pessoas percam sua identidade e fiquem à mercê desse sistema.

Ela alerta que após esse sistema, os homens ficaram apáticos e se isolaram, sem recorrer à reflexão, incapacitando-os de agir: “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum é destruída.” (ARENDR, 1989, p. 527).

Assevera ainda sobre o totalitarismo:

Em vez de dizer que o governo totalitário não tem precedentes, poderíamos dizer que ele destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo. (ARENDR, 1989, p. 513).

Influenciada por esse cenário, entende que o mal não pode mais ser entendido como uma aversão à lei moral, como definiu Kant, mas, sobretudo, “concebe o ‘mal como político’, como aquele que atinge os seres humanos como cidadão”. (SCHIO, 2012, p. 66).

Aduz ainda Schio (2012, p. 68) que, diante disso, Arendt não conseguiu sustentar que o mal fosse radical e proviesse do âmago do indivíduo ou que já estivesse inerente, de alguma forma a ele e sim cunhou a expressão *Banalidade do Mal*, por parecer-lhe mais conveniente.

Contudo, na obra *Origens do totalitarismo*, a expressão *mal radical* é empregada por Arendt, porém não tem o mesmo sentido do que na teoria kantiana. Há, portanto, uma divergência na medida em que Kant utiliza o termo para dizer que o mal está arraigado na natureza humana e Arendt diz o mal como radical para referir-se ao mal extremo.

Hanna Arendt, num primeiro momento, em *Origens do Totalitarismo*, falou, com inspiração Kantiana, no mal radical. Considerou o mal como radical porque o que o caracterizaria no exercício da dominação totalitária é a erradicação da ação humana, tornando os seres humanos supérfluos e descartáveis. (LAFER, C. apud GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 39).

Aqui se percebe que a utilização do termo *radical* tem duas conotações: uma relaciona-se à raiz na medida em que o mal está internalizado no homem e no seu âmago e outra como forma do extremo, no ponto de mais elevado grau de amplitude, fazendo com que os homens se tornem supérfluos e descartáveis.

Somente mais tarde, com a edição do livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a Banalidade do mal*, é que Arendt cunha a expressão *Mal banal*, para demonstrar que o mal é comum, praticado por pessoas comuns, um “mal burocrático”. Ela formula a “tese da banalidade do mal como um mal burocrático, que não tem profundidade, mas pode destruir o mundo em função da incapacidade de pensar das pessoas, capaz de espriar-se pela superfície da terra como um fundo”. (LAFER, C. apud GIACÓIA JÚNIOR, 2011, p. 39).

Para entendermos a expressão “banalidade do mal”, precisamos compreender os motivos pelos quais Arendt pensou o mal dessa forma. Ele foi enviado pela revista *The New Yorker* para fazer a cobertura do julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, ao qual foram atribuídas cinco acusações: ‘entre outras’, cometera crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes de guerra, durante o período do regime nazista e principalmente durante o período da segunda guerra mundial”. (ARENDR, 1999, p. 32).

Eichmann, diante das acusações demonstrou tranquilidade e declarou-se inocente. Ele se considerava culpado perante Deus, mas não perante a lei, por entender que não fizera nada ilegal. “Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não judeu – nunca matei nenhum ser humano. Nunca dei ordem para matar fosse judeu fosse não judeu; simplesmente não fiz isso”. (ARENDR, 1999, p. 33). Ele dizia que apenas estava cumprindo ordens.

Ele foi condenado e sentenciado à forca:

Adolf Eichmann foi para o cadafalso com grande dignidade. Pediu uma garrafa de vinho tinto e bebeu a metade dela. Recusou a ajuda do ministro protestante, reverendo William Hull, que se ofereceu para ler a bíblia com ele: tinha apenas mais duas horas para viver, e portanto nenhum “tempo a perder”. Ele transpôs os quarenta metros que separavam sua cela da câmara de execução andando calmo e ereto, com as mãos amarradas nas costas. Quando os guardas amarram seus tornozelos e joelhos, pediu que afrouxassem as cordas para que pudesse ficar de pé. “Não preciso disso”, declarou quando lhe ofereceram o capuz preto. Estava perfeitamente controlado. Não, mais do que isso: estava completamente ele mesmo. Nada poderia demonstrá-lo mais convincentemente do que a grotesca tolice de suas últimas palavras. Começou dizendo enfaticamente que era um *Gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: ‘Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. “*Não as esquecerei*”. Diante da morte, encontrou o clichê usado na oratória fúnebre. No cadafalso, sua memória lhe aplicou um último golpe: ele estava “animado”, esqueceu-se que aquele era seu próprio funeral. Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos. (ARENT, 1999, p. 274).

Por isso, Arendt entende que o mal é banal na medida em que a superficialidade do agir humano é causada pela ausência do pensamento, pela incapacidade de reflexão, ocupando um espaço do que é comum, usual, normal. “Ele é a forma adotada pelo mal, tornando-o um fenômeno trivial e fazendo-o costumeiro e habitual. O banal dissocia o agente das ações, do ato praticado.” (SCHIO, 2012, p. 69).

Schio (2012, p. 69) ainda assevera que, do ponto de vista do agente, não há propósitos ou motivos maus que orientam seu agir, mas quando se externalizam suas ações, os atos praticados têm dimensões grandiosas. Nesse sentido é que os atos são incompreensíveis racionalmente. Nessa perspectiva, Arendt denomina tais atos de pertencentes ao “mal banal”.

Eu quero dizer que o mal não é radical, indo até às raízes (*radix*), que não tem profundidade, e que por esta mesma razão é tão terrivelmente difícil pensarmos sobre ele, visto que a razão, por definição, quer alcançar as raízes. O mal é um fenômeno superficial, e em vez de radical, é meramente extremo. Nós resistimos ao mal em não sendo levados pela superficialidade das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em



outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann,... era um exemplo perfeito. (ARENDR, apud SCHIO, 2012, p. 70).

Para tanto, Arendt percebe que o mal não pode advir de uma fonte externa ao indivíduo, mas sim de uma ação do próprio homem, porém essa ação é irrefletida e supérflua. Esse mal banal é “resultante de uma vontade informada, não por incentivos diabólicos ou mesmo sensoriais, mas de uma obediência irrefletida, burocrática, ao dever”. (CAYGILL, 2000, p. 223).

## **Conclusões**

Apesar de Kant conceber o mal como radical, arraigado na natureza humana, sendo entendido por uma aversão à lei moral; e para Arendt esse mesmo mal é banal, na medida em que o ser humano age superficialmente, sem reflexão dos atos praticados, os dois se aproximam no que diz respeito ao estatuto e à escolha do agir mau.

Tanto para Kant quanto para Arendt o mal não tem um estatuto ontológico, mas se origina na liberdade humana, na responsabilidade e na ação praticada:

Pela liberdade, os homens não pensam nos seus atos e muito menos nas consequências dos seus atos. É por isso que ambos abordam o mal como um ponto de vista moral, ético e político. O mal radical e a banalidade vêm alojar-se nesse vazio deixado pela falta de pensamento. O mal neste caso é radical e banal porque indica a ruína da relação entre o indivíduo e o mundo. (SCARDUELLI, 2017, p. 12).

Se para Kant o mal é tido como uma escolha errada das máximas que possibilitam a escolha livre do agir humano e para Arendt ele é tido como um vazio de pensamento, uma superficialidade do homem para as questões éticas, os dois concordam que o mal é um problema ético e político.

Apesar do mal se instalar no homem por ele ser radical, como pensava Kant, ele também pode ser, ao mesmo tempo, banal, na medida em que o homem não tem percepção de seus atos, tornando-se assim um ser totalmente desprovido de reflexão. Por isso, acredita-se que tanto a teoria moral kantiana quanto os ensinamentos de Arendt possibilitam uma visão, se

não plena do problema do mal na natureza humana, ao menos um pouco mais completa.

Por fim, percebe-se que para as duas o ponto de confluência é a liberdade do agir humano, “por isso, que ambos abordam o mal do ponto de vista ético e político, o que permite compreender que o bem e o mal coexistem no contexto da liberdade sob a forma de um conflito sempre presente”. (SCARDUELLI, 2017, p. 12);

### Referências

ARENDT, Hanna. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. de Álvaro Cabral. Revisão Valério Rohden. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 83-94, 2005.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Mal Radical e mal banal. *O que nos faz pensar*, n. 29, maio de 2011.

KANT, Immanuel. *Religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. (Coleções Textos Clássicos de Filosofia).

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. do original de 1788, com introd. e notas de Valério Rohden. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Clássicos WMF.

\_\_\_\_\_. *Religião nos limites da simples razão*. Trad. de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2007.

NODARI, Paulo Cesar. Por que para Kant o mal é radical? In: CESCÓN, Everaldo; PEREIRA, Leonardo Inácio; NODARI, Paulo César (Org.). *O mistério do mal: urgência de educação para o bem*. Caxias do Sul: Educs, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sobre ética: Aristóteles, Kant, Levinas e Jonas*. 2. ed. atual. e ampl. Caxias do Sul: Educs, 2016.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A especificidade do tratamento filosófico da questão do mal. In: CESCÓN, Everaldo; PEREIRA, Leonardo Inácio; NODARI, Paulo César (Org.). *O mistério do mal: urgência de educação para o bem*. Caxias do Sul: Educs, 2006.

PERINE, Marcelo. *Filosofia e violência: Sentido e Intenção da Filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1987.

PINHEIRO, Leticia Machado. Por que o mal é radical em Kant? (*Tempo da Ciência*, v. 15, n. 30, p. 121-133, 2º sem. 2008).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: patrística e escolástica*. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

SCARDUELLI, Adriana Maria Felimberti. *Do mal radical à banalidade do mal: uma interlocução entre Kant e Arendt*. Disponível em: <<http://cifmp.ufpel.edu.br/anais/2/cdrom/mesas/mesa11/01.pdf>>. Acesso em: 4 out. 2017.

SCHIO, Sônia Maria. *Hanna Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

VASCONCELLOS, Manoel. *Filosofia medieval: uma breve introdução*. [recurso eletrônico]. Pelotas: NEPFIL *online*, 2014.

WEIL, Eric. *Problemas kantianos*. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Realizações, 2012. (Coleção Filosofia Atual).

# **Seção II**

## **Filosofia do direito**

---

## 6

### **Delação premiada: considerações sobre sua natureza e receptividade ética**

Cacilda Jandira Corrêa Mezzomo\*

#### **O problema da delação premiada**

No que consiste efetivamente o instituto da delação premiada? Para melhor compreensão desta complexa ferramenta jurídica utilizada no combate ao crime organizado, buscamos, neste trabalho, provocar uma reflexão mais acurada acerca de seu conceito e da natureza, bem como analisar se o mesmo encontra uma validação moral que justifique sua existência.

Inquestionável é o fato de que o instituto da delação premiada nunca esteve tão longa e intensamente sob os holofotes da mídia televisiva e jornalística como tem ocorrido ultimamente, protagonizando crises e as mais diversas discussões, sobretudo, no conturbado cenário político atual.

Diante das diversas críticas que vão desde uma possível caracterização de inconstitucionalidade ao reconhecimento da carência de um respaldo ético que justifique sua aplicação, deparamo-nos com perguntas como: A delação premiada realmente arranha os princípios e ideais democráticos? Este instituto apresenta-se como uma ofensa aos direitos e às garantias individuais? Sua prática viola o princípio do contraditório?

Afinal: Qual seria o real papel e a finalidade da delação premiada? Mais do que isso, sua efetivação concede o objetivo prometido e esperado? Que benefícios trazem a sua aplicação para a sociedade e para a persecução penal? Podemos atestar sua imprescindibilidade no ordenamento jurídico, sobretudo brasileiro?

O fato é que, demasiadamente polêmico, o instituto da delação premiada tem causado grandes cisões no âmbito doutrinário e jurisprudencial. Isto posto, estas serão algumas das questões a serem levantadas, ponderadas e debatidas na presente reflexão.

---

\* Mestranda.

Não obstante, seja este instituto considerado um instrumento muito importante para o ordenamento jurídico, contando, inclusive, com a simpatia de muitos, a delação premiada está muito longe de ser uma unanimidade.

## **Do conceito e da natureza jurídica**

Delação é um vocábulo que deriva do latim, *delatione*, e semanticamente significa o ato de delatar, denunciar, revelar, acusar.

A delação traz em si, desde os primórdios, um sentido extremamente pejorativo por tratar-se de uma traição, apresentando-se, na maioria das vezes, como um produto de vingança, ódio ou paixão.

Emerge para combater a criminalidade organizada e, para tanto, lança-se mão de um recurso extremamente polêmico que é a traição, o ato de semear a discórdia no seio da organização criminosa oferecendo vantagem ao delator.

O sistema penal brasileiro justifica sua importância e fundamentação diante da adoção ao princípio do estímulo à verdade processual, como se verifica na Exposição de Motivos da Lei 7.209/84.

Ainda sobre sua finalidade,

a Delação Premiada não foi criada com o fim exclusivo de propiciar um “prêmio” ao delator, mas, sim, com dois outros propósitos: a finalidade explícita de facilitar a libertação do sequestrado (no caso de extorsão mediante sequestro) e finalidade subentendida de provocar o comprometimento e consequente punição dos demais autores e partícipes da infração penal.<sup>1</sup>

Por delação premiada entende-se o instituto em que o corréu, ao ser interrogado, confessa autoria de um fato antijurídico e atribui a um terceiro a participação neste, como seu comparsa. Salienta-se aqui, portanto, que o primeiro pressuposto do instituto é a confissão do agente. A delação premiada tem natureza jurídica de prova, mas uma natureza jurídica anômala de prova, haja vista não apresentar semelhança com nenhuma outra prova nominada, pois não se trata de confissão, no sentido estrito, tampouco com o testemunho.

---

<sup>1</sup> QUEZEDO, Paulo. *Delação premiada*. São Paulo: Book, 2006. p. 11.

Também não podemos compará-la aos institutos da desistência voluntária, arrependimento eficaz ou arrependimento posterior.

Assim, por delação premiada temos o ato de colaborar com a investigação e com processos criminais, de modo geral, previsto em lei.

### **Breve percurso histórico**

Traçam-se agora, resumidamente, algumas considerações acerca da origem e trajetória histórica da delação premiada.

É importante ressaltar que, em que pese sua sistematização dar-se somente no final do século XX, ou seja, trata-se de um instituto relativamente jovem; a prática da delação premiada, em uma versão primitiva, remonta ao momento em que o homem passa a viver em sociedade, diante mesmo da ocorrência de conflitos de interesses oriundos das relações sociais, e estando diretamente ligada à criminalidade.

Antes, porém, de iniciarmos uma apreciação sobre o percurso histórico do instituto da delação premiada, mister se faz tratarmos, ainda que de modo muito sucinto, sobre um elemento intrinsecamente conectado à delação premiada, que é a existência de organizações criminosas.

#### ***Das organizações criminosas***

A doutrina penal não apresenta um consenso ao determinar o surgimento das organizações criminosas, acreditando-se apenas remontam há muito tempo.

Segundo alguns historiadores, no início do século XVI percebe-se a presença maior de organizações criminosas, em razão das lutas que começam a ser travadas entre os grandes latifundiários e camponeses.

É impossível não citar aqui a máfia italiana que, segundo afirma a maioria dos historiadores, iniciou-se por volta de 1812, como um movimento de resistência contra o rei de Nápoles que, mediante um decreto, abalava a estrutura agrária da Sicília reduzindo os privilégios feudais e limitava, consideravelmente, o poder dos príncipes. Estes, então, contratavam homens para protegerem suas propriedades e bens. Tais homens se reuniam em organizações secretas conhecidas como máfia.

Posteriormente, a máfia italiana transforma-se em verdadeiros grupos empresariais com uma estrutura extremamente organizada, com uma característica hierárquico-piramidal, com grande respeito aos *capi*, tendo a finalidade de obtenção de dinheiro e poder, atuando no campo lícito e ilícito ao mesmo tempo, a fim de limpar o capital angariado, estabelecendo relações internas com o Estado, desenvolvendo uma política intimidatória na qual eram oferecidos votos em troca da garantia de impunidade, exercendo domínio de um território através da força, cobrando pela proteção, além de manter um rígido código moral dentro da organização, exigindo fidelidade irrestrita, principalmente pelo silêncio, bem como com a prática de retaliações extremamente violentas aos que rompessem com o pacto.

No que concerne ao conceito de organizações criminosas, a definição adotada pelo Brasil foi a estabelecida pela Convenção de Palermo ou Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional, realizada no dia 15 de dezembro de 2000, que dispõe também sobre a investigação criminal, meio de obtenção de prova, crimes correlatos e procedimento criminal relacionado à repressão dessa atividade ilícita.

Destarte, a Convenção de Palermo estabeleceu a seguinte definição para grupo criminoso organizado:

Grupo estruturado de três ou mais pessoas existente há algum tempo e atuando concertadamente com o propósito de cometer uma ou mais infrações graves ou enunciadas na presente convenção com a intenção de obter, direta ou indiretamente, um benefício econômico ou outro benefício material.<sup>2</sup>

Questão interessante se refere à forma como a definição de grupo criminoso organizado, estabelecida na Convenção de Palermo, foi inserida em nosso ordenamento jurídico. Tal definição foi por nós inserida depois que a Convenção de Palermo foi ratificada pelo Decreto Legislativo 231, de 29 de maio de 2003.

Grupo de pessoas voltadas para atividades ilícitas e clandestinas que possui uma hierarquia própria e capaz de planejamento empresarial, que compreende a divisão de trabalho e o planejamento de lucros. Suas atividades se baseiam no uso da violência e da intimidação, tendo como fonte de lucros a venda de mercadorias ou serviços ilícitos, no que é

---

<sup>2</sup> Convenção de Palermo/Convenção da ONU, Itália, 2000, art. 2, alínea a.



protegido por setores do Estado. Tem como características distintas de qualquer outro grupo criminoso um sistema de clientela, a imposição da Lei do silêncio aos membros ou pessoas próximas e o controle pela força de determinada porção do território.<sup>3</sup>

A promoção, constituição, o financiamento, a cooperação ou integração pessoal, associação, sob forma lícita ou não, de três ou mais pessoas, com estabilidade, estrutura organizacional hierárquica e divisão de tarefas para obter, direta ou indiretamente, com o emprego de violência, ameaça, fraude, tráfico de influência ou atos de corrupção, vantagem de qualquer natureza, na prática de diversos outros crimes, configura o que denominamos de organizações criminosas.

Dentre a lista de crimes que se enquadram nessa tipificação, estão: o tráfico de drogas, terrorismo, contrabando de armas de fogo, munições e explosivos; sequestro, homicídio qualificado; corrupção na administração pública, fraudes financeiras, sonegação fiscal, roubo de cargas, tráfico internacional de mulheres, crianças e adolescentes; lavagem de dinheiro, tráfico de órgãos humanos, falsificação de remédios; contra o meio ambiente e o patrimônio cultural.

### ***Delação premiada nos primórdios***

O caso mais emblemático de delação premiada é o que teria ocorrido há quase dois mil anos em que Judas Iscariotes traiu Jesus Cristo mediante o pagamento de determinada quantia, consoante se lê no Evangelho de Mateus, 26, das Escrituras Sagradas.

Na Idade Média, as denúncias advindas por delações constituíam a base do processo e propiciavam o início ao procedimento, sendo em sua maioria geradas pela pressão e pelo medo, a bem do dogma da verdade.

É nesse período que o discurso legitimador do Poder Punitivo, já provido de elevado grau de racionalização teórica, ganha efetiva sistematização, consubstanciando-se no *Malleus Maleficarum* ou Martelo das Feiticeiras, de 1487. Elaborado sob uma dita necessidade premente de combater os atos de bruxaria, frutos de uma causalidade de origem diabólica

---

<sup>3</sup> MANGARDI, Guaracy. O estado e o crime organizado. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, ano 2, n. 8, p. 82-83, out./dez. 1994.

que acometia certas mulheres, o *Malleus* também se guiou pela criminalização daqueles que duvidassem do poder das feiticeiras e, por conseguinte, dos próprios inquisidores.

Também é extremamente conhecido o fato de que, o período do Nazismo muito se valeu de delações para a captura de judeus e outros povos perseguidos pelo regime.

No Brasil, desde a época do Brasil-Colônia, quando toda nossa legislação penal advinha das ordenações do Reino de Portugal, mais precisamente das Ordenações Manuelinas, Afonsinas e Filipinas, verificamos a presença da delação premiada, que, embora, se apresente com uma característica muito rudimentar, já estava ali prevista.

É o caso das Ordenações Filipinas, das quais Joaquim Silvério dos Reis teria se beneficiado ao delatar Tiradentes, em troca do perdão de suas dívidas com a Coroa portuguesa; desse modo entregou o cabeça da Inconfidência Mineira para o enforcamento e posterior esquartejamento, sendo por isso, premiado.

Muito depois, no período da Ditadura Militar, compreendido entre 1964 a 1985, houve intenso uso e aplicação da prática da delação com as consequências já conhecidas por todos, como tortura e assassinatos.

### ***Da delação premiada nos EUA***

Com a finalidade de promover o desmantelamento das organizações criminosas, mediante a entrega de chefões da máfia por seus integrantes, elabora-se nos EUA, no final de década de 20, uma legislação específica sobre a delação premiada, conhecida como *Immunity Grant*.

Tal instituto previa um acordo entre o membro do Ministério Público e o juiz, em que o colaborador deixava de ser processado em troca da delação do chefe ou de integrantes da cúpula de organizações criminosas. Tal legislação ainda previa a possibilidade de um benefício denominado *Plea Bargaining*, mecanismo de transação que permite ao réu que responde por vários crimes ser processado e julgado pelo mais leve de todos, podendo, inclusive, cumprir pena alternativa.

O caso mais emblemático e conhecido da aplicação do *Plea Bargaining* foi com o assassinato de Martin Luther King, em que James Earl Ray teve sua declaração de culpabilidade negociada, a fim de salvar-se da pena capital.

### **Do *plea bargaining***

O modelo de delação premiada encontrado no ordenamento jurídico norte-americano difere parcialmente do adotado no Itália e no Brasil, em razão de sua característica totalmente negocial.

No *Plea Bargaining*, a negociação é feita de forma triangular, entre delator, Ministério Público e Justiça; o Estado entra em acordo com o infrator e com este transaciona, em troca de benefícios penais que vão desde a redução da pena até o perdão judicial.

Tal mecanismo dispõe que o MP pode determinar quais os benefícios aplicados em cada caso, em uma atribuição bem mais ampliada do que a que temos aqui no Brasil, em razão do princípio da disponibilidade da ação penal, posto que o promotor detém poder discricionário, podendo, inclusive, deixar de oferecer a ação, diversamente da legislação brasileira que adota o princípio constitucional da legalidade (art. 5º, XXXV e LIX), sendo obrigatória a propositura da ação penal pública, diante de uma jurisdição penal sempre contenciosa.

Assim, como a delação premiada italiana e brasileira, a legislação norte-americana prevê para o acordo uma premiação; no entanto, esta última admite até mesmo a alteração do tipo legal, possibilidade por nós completamente refutada.

Dentro desse contexto, registramos também que os Estados Unidos possuem um dos melhores programas de auxílio e proteção às testemunhas e aos réus-colaboradores, conhecido como *Witness Security Program*, com uma despesa anual de aproximadamente 20 milhões de dólares.

### **Do instituto na Itália**

Na década de 1970, com o intuito de combater a criminalidade organizada, enfrentar um poder mafioso que tornava-se um verdadeiro Estado Paralelo em ascensão, a Itália passa a adotar medidas emergenciais

como a legislação antiterrorismo, antissequestro, medidas de proteção aos denominados colaboradores da justiça e a legislação antimáfia.

A delação premiada foi muito usada na Itália durante a operação Mãos Limpas, na década de 1990, como um benefício concedido aos criminosos arrependidos (*terroristi pentiti*) que denunciassem seus comparsas da máfia, em troca de redução da pena.

Desde então, procurou-se o aperfeiçoamento deste instituto mediante a promulgação de novas leis que, segundo legislação italiana, pode se dar em dois momentos: na fase judicial e na fase de execução.

Em linhas gerais, os *Pentiti*, são criminosos que se arrependem antes da sentença penal transitada em julgado, que afastam-se da organização criminosa e fornecem material detalhado sobre a estrutura da mesma, possibilitando, deste modo, o abortamento da realização de novos delitos; para estes o benefício concedido será o da extinção da punibilidade.

Já os *dissociati*, aqueles que, antes da sentença penal condenatória, confessarem todos os seus crimes e agirem de modo a reduzir ou mesmo impedir as consequências advindas dos delitos praticados pela organização, poderão angariar a substituição da pena de prisão perpétua por reclusão de 12 a 20 anos, ou a redução de um a dois terços das demais penalidades.

Assim, são benefícios da lei italiana: a redução de pena, um regime mais brando com possibilidade de trabalho externo, medidas alternativas à detenção, e a proteção para o colaborador e sua família, com troca de identidade, transferência de lugar com acordos internacionais com países como os Estados Unidos, para que se proporcione residência diversa aos delatores, contando, inclusive, com o pagamento de um valor mensal do governo italiano para subsistência.

Para o caso do cometimento do delito de falso testemunho, ou serem falsas as informações prestadas, previu-se a aplicação da revisão criminal da sentença condenatória com tipificações e aumento de penas, tratando-se de um mecanismo ulterior de pressão e sanção para aqueles que assim procederem.

### ***Da delação premiada no Brasil***

A delação premiada brasileira emerge em nosso País, na década de 1990, com a Lei 8.072/90 inspirada na legislação norte-americana, conhecida como *Plea Bargaining*, bem como na legislação italiana denominada *Pentitismo*.

Sua validação jurídica é de que trata-se de instrumento imprescindível ao combate à organização criminosa, corrupção e lavagem de dinheiro. A eficácia é um dos requisitos da delação, analisando-se sempre a robustez das declarações prestadas.

A Lei 12.850/2013 vem para ampliar a lei anterior, no que concerne à aplicação do instituto da delação premiada.

Também apresentou uma nova nomenclatura para o instituto, que passa a partir de sua promulgação a ser conhecido como *colaboração premiada* e não mais *delação premiada*.

Cabe aqui uma questão: Qual o sentido de se trocar o nome do instituto?

Por tratar-se de um nome com total conotação pejorativa, tentou-se mudar usando a terminologia *colaboração* no lugar de *delação*, com o real intuito de dar guarida ao ato benéfico do instituto.

Assim, segundo o art. 3º, da lei 12.850/13, a colaboração premiada é a colaboração daquele que praticou um crime e, com a intenção de obter benefícios penais, entrega a organização criminosa, no sentido de dizer o que cada um fez, com quem fez e como fez.

Pode ser requerida em qualquer fase do processo e pode ser proposta pelo delegado de polícia e o membro do “Parquet”.

A lei anterior não previa o perdão judicial como ocorre na mencionada Lei 12.850/2013, somente a redução da pena. A nova lei traz um rol de requisitos necessários para a aplicação do benefício bem como maior proteção à vida e integridade física do infrator. Também altera o elemento constitutivo de quadrilha e bando, que compreendia a exigência de, no mínimo, quatro integrantes, passando a considerá-la(o) agora como associação criminosa, em que são possíveis em sua constituição a presença de três ou mais elementos.

*Dos requisitos:*

- a)** identificação de coautores ou participantes;
- b)** localização das vítimas em caso de sequestro, com integridade física preservada;
- c)** recuperação do total ou de parcela do produto do crime.

A concessão desses direitos depende do perfil do delator e da autorização judicial, além do aval do MP. Pode ser utilizada, praticamente, em qualquer crime ou seja, quase todos os crimes estão abrangidos pela delação premiada.

Tem legitimidade para proposição da proposta da delação premiada o delegado de polícia, assistido pelo promotor de justiça, federal ou estadual; o promotor de justiça com o advogado de defesa do infrator, constituindo uma legitimidade ampliada.

Passa necessariamente pelo crivo do Judiciário, que pode homologá-lo ou não com base em três requisitos: legalidade; eficácia; legitimidade.

Assim, a colaboração premiada deve ser voluntária e efetiva, no sentido de apontar a estrutura hierárquica da organização criminosa; quais são os crimes por ela praticados; o *modus operandi*, a localização do produto e do proveito do crime, e a localização de uma eventual vítima.

*Da concessão*

Se homologada antes da sentença penal condenatória transitada em julgado, os benefícios serão:

- a)** perdão judicial com a extinção da punibilidade;
- b)** redução da pena em 2/3;
- c)** substituição da pena privativa de liberdade para pena restritiva ou interdição de direitos, prestação pecuniária, perda de bens e valores ou, ainda, prestação de serviços á comunidade ou a entidades públicas.

Entretanto, se for proposta e homologada depois da sentença penal condenatória transitada em julgado, os possíveis benefícios são estes:

- a)** Redução da pena aplicada até a metade;
- b)** Progressão de regime sem cumprimento dos requisitos de pena, quantidade de pena.

*Principais benefícios ao colaborador: benefícios:*

- a) pena diferenciada com redução entre 1 e 2/3;
- b) perdão judicial com a extinção da pena;
- c) aplicação do art. 5º da Lei 12.850/13, que entre outras coisas prevê a segurança e proteção do colaborador, sua não identificação, preservação de sua identidade e o não cumprimento da pena em mesmo lugar que o de seus comparsas.

Quanto à garantia da segurança e proteção ao colaborador, havia nas leis anteriores grandes lacunas que comprometiam sua eficácia, apresentando-se totalmente insuficiente.

### **Leis que abrangem a delação premiada**

- 1) Art. 159, 4º, do Código Penal brasileiro de 1940, que trata dos crimes de extorsão mediante sequestro, considerado hoje crime hediondo, é uma primeira hipótese da abrangência da delação premiada;
- 2) Lei 8.137/90, que trata dos Crimes Contra a Ordem Econômica, em seu art. 16;
- 3) Lei 8.072/90, que trata dos Crimes Hediondos;
- 4) Lei 9.613/98, sobre os Crimes de Lavagem de Dinheiro;
- 5) Lei 9.807/99, arts.: 13, 14, 15 e 15 e § 1º, Lei de Proteção às Testemunhas;
- 6) Lei 11.343/06, trata dos Crimes de Drogas, em seu art. 41;
- 7) Lei 12.850/13, que trata do Crime Organizado.

### ***Do acordo de leniência***

Tem seu fundamento na Constituição Federal, no art. 170, IV, e na Lei 12.529/11, que tratam da tutela da Livre Concorrência e dos crimes contra este princípio.

Com a disposição desta lei, criou-se o Conselho Administrativo de Defesa Econômica (Cade) e em seus artigos, especialmente no art. 1º e no art. 86, estabelecem-se os critérios para a obtenção do acordo de leniência.

Este é celebrado entre o Cade, por intermédio da Superintendência Geral, a ser realizado na secretaria de acompanhamento econômico do Ministério da Fazenda, que atua em nome da União.

Pode beneficiar pessoas jurídicas ou físicas, desde que autoras de infrações contra a ordem econômica, e para sua homologação é necessário o atendimento a dois requisitos:

- a) identificação dos demais envolvidos na infração;
- b) obtenção de informações e documentos que comprovem a infração sob investigação.

A Lei 12.846/2013 trata apenas do acordo de leniência no seu âmbito civil e administrativo e não penal, diz respeito à parte econômica. Trata-se de um valor a ser devolvido pela empresa.

Na década de 1970 promulgou-se nos EUA uma lei conhecida como FSPA para o combate à corrupção que viria posteriormente a inspirar a redação da Lei 12.846/2013.

No art.13 dessa lei, temos os procedimentos para a aplicação dos acordos de leniência e, nos arts. 16, I e II, bem como art.16, § 1º, incisos I, II e III, temos o resultado e as condições exigidas cumulativamente para sua homologação.

Importante é salientar que os acordos de leniência são estratégias importantes para as empresas, no sentido de alcançar a isenção de sanções (art. 6.) ou até mesmo uma possível redução do valor da multa em até 2/3, como reza o art.16, § 2º.

Sua justificativa reside na alegação de que ocorre para o Estado e os cofres públicos uma economia decorrente da facilitação ao resultado das investigações.

### **Das principais críticas**

Em que pese a delação premiada, no Brasil, contar com muitos defensores, as críticas que o instituto recebe são em número infinitamente maior.



Boa parte da doutrina o considera totalmente ineficiente, em razão da impossibilidade do Estado garantir uma efetiva proteção à integridade física do delator.

Consoante observa Quezede, em seu texto *Delação premiada*:

Foi batizada pelo jurista Damásio de Jesus, de traição benéfica, em que, na sua opinião, é recheada de imperfeições, expressões dúbias e termos tecnicamente impróprios, como se tivessem sido elaborados por leigos em matéria penal, que desconhecem os princípios que norteiam o direito criminal e a nossa realidade social, não sendo pedagógica, pois ensina que trair traz benefícios.<sup>4</sup>

No momento em que se busca fornecer respostas a uma sociedade insatisfeita com a inoperância do Estado quanto ao combate à criminalidade, o ato de revigorar a velha prática da alcaguetagem, agora legalizada, concede à delação premiada o manto da moralidade?

O Estado, ao preconizar que a traição pode ser vantajosa, premiando a falta de caráter, não termina por se tornar um grande estimulador da quebra de valores caros à ordem social?

Qual seria efetivamente o custo para o alcance das vantagens obtidas pelo Estado, com a cessação da atividade criminosa de determinada organização? Para grande parte de estudiosos do Direito o custo é demasiadamente alto porquanto proporciona ao sistema normativo penal o esmagamento do princípio da dignidade humana.

### ***Da eticidade***

Afinal, a cooperação de um criminoso-confesso pode ser considerado uma conduta ética? Ao optar por estimular a traição ou desmontar uma organização criminosa, quais são os valores envolvidos? Quais os valores afrontados? Diante de um dilema ético, temos de um lado a legalização e nutrição da traição em detrimento do princípio da dignidade humana, por exemplo e, de outro, a possibilidade do conhecimento de fatos por esta traição propiciado, na luta contra o crime organizado.

Como raciocinar com clareza diante de um disputado terreno da justiça e injustiça, da igualdade e desigualdade, dos direitos individuais e bem

---

<sup>4</sup> QUEZEDO, Paulo. *Delação premiada*. São Paulo: Book Editora, 2006. p. 17.

comum? A verdade é que, neste contexto, sempre há algo a ganhar e algo a lamentar.

### ***Da necessidade***

A chamada traição benéfica é realmente benéfica e necessária? Qual é exatamente a lógica jurídica e de política criminal para a sustentação desse instituto?

Em sua defesa emerge a alegação de que trata-se da mais importante forma que o Estado encontrou para combater o crime organizado, que afeta toda a sociedade, prevalecendo, no caso, o interesse público.

### ***Da proporcionalidade***

A redução da pena violaria o princípio da proporcionalidade já que seriam aplicadas sanções diferentes para estes (colaboradores), em relação ao que cometeram o mesmo crime?

Boa parte da doutrina e os defensores do instituto entendem que não, em razão da existência e evocação do princípio da individualização da punição, ou seja, as condenações são sempre diferentes, tendo em conta circunstâncias personalíssimas como agravantes, atenuantes, primariedade, reincidência, entre outros. Trata-se de um sistema de aplicação de pena que permite a determinação de sanções distintas, de acordo com as características de cada um.

### ***Da utilidade***

Trata-se realmente de um instrumento importante para o combate à corrupção? A delação premiada pode causar o enfraquecimento da investigação policial? Pode gerar uma investigação mais branda e mais acomodada por parte daquele que deve investigar?

Na verdade, a delação premiada é apenas mais um meio de prova, mais uma ferramenta dos meios modernos para a obtenção de prova, como, por exemplo, a denúncia anônima, o agente infiltrado, a quebra de sigilo telefônico e bancário impulsionados por convenções internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU).

Trata-se de uma crescente em nível mundial, ou seja, o mundo caminha nesse sentido. Mas, caminha para onde? A que preço?

É bom lembrar, no entanto, que a delação não pode por si só ser utilizada para fundamentar uma condenação, é apenas e tão somente, segundo seus defensores, uma ferramenta útil na busca da materialização do que fora delatado. Alegam ainda que a reunião dos relatos às provas materiais solidifica o processo penal e possibilita, inclusive, o proferimento de uma sentença condenatória.

### **Da receptividade ética**

Entende-se que a delação premiada efetivamente não encontra abrigo na maioria das correntes éticas; falaremos agora, *en passant*, das vertentes éticas da tradição mais conhecidas.

Na *Ética das virtudes*, por exemplo, é inconcebível reputar a traição como uma virtude. A avaliação moral de uma conduta, para Aristóteles, se dá pela análise do caráter e das condições particulares, sendo, portanto, mais importante o modo como se age do que a ação em si, propriamente dita. A virtude é entendida como uma disposição de caráter, relacionada com a escolha, consistente em uma mediania determinada pelo princípio racional do homem dotado de sabedoria prática. Justiça para esse filósofo é a virtude mais elevada; o homem justo é temperante, prudente, age com equilíbrio e equidade; justiça é a própria ética, o bom agir que possibilite o alcance à eudaimonia.

Também na *Ética do dever* o instituto não encontraria qualquer possibilidade de guarida, pois, para Kant, o valor moral de uma ação não consiste em suas consequências, mas na intenção com a qual é realizada; assim, para o filósofo alemão, uma ação boa não é boa pelo que dela resulta, não se torna boa por algo exterior a ela, mas porque é a coisa certa a fazer, seja ainda bem-sucedida ou não, ela é simplesmente boa em si; para uma ação ser considerada moralmente boa, não é suficiente que se ajuste à lei moral, ela deve ser praticada, necessariamente, em prol da lei moral.

No caso em questão, em que pese a mentira ser totalmente rechaçada por Kant, a verdade obtida mediante um pagamento ou prêmio estaria

ferindo frontalmente a segunda formulação do imperativo categórico, ou seja, o princípio da humanidade ou dignidade humana, em que cada indivíduo é um representante de toda a humanidade, o ser humano não tem valor, tem dignidade e, portanto, não deve ser tratado como meio, mas como um fim em si mesmo.

Ainda no viés da busca por validação ética, os defensores da delação premiada asseveram que o instituto encontra respaldo na *Ética utilitarista*, em razão do utilitarismo apresentar-se como uma teoria ética de moralidade baseada na quantificação, na agregação e no cômputo geral da felicidade; assim, nas palavras de Sandel,

Bentham, filósofo moral e estudioso das leis, fundou a doutrina utilitarista. Sua ideia central é formulada de maneira simples e tem apelo intuitivo: o mais elevado objetivo da moral é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor. De acordo com Bentham, a coisa certa a fazer é aquela que maximizará a utilidade.<sup>5</sup>

No entanto, trata-se de uma ética muito questionada por ser considerada problemática em aspectos como este:

A vulnerabilidade mais flagrante do utilitarismo, muitos argumentam, é que ele não consegue respeitar os direitos individuais. Ao considerar apenas a soma das satisfações, pode ser muito cruel com o indivíduo isolado. Para o utilitarista, os indivíduos têm importância, mas apenas enquanto as preferências de cada um forem consideradas em conjunto com as de todos os demais. E isso significa que a lógica utilitarista, se aplicada de forma consistente, poderia sancionar a violação do que consideramos normas fundamentais da decência e do respeito no trato humano.<sup>6</sup>

Entendemos que a prática do instituto da delação premiada pode sim ser tolerada em uma ética consequencialista, mas importante é salientar que o fato de ser tolerada não implica, de modo algum, dizer que por ela é preconizada.

Isto posto retoma-se o questionamento: É moral, tendo-se em vista um ideal da segurança, admitir-se a quebra de confiança? A adoção de uma ideologia puramente utilitarista e dissimuladamente justificada pela

---

<sup>5</sup> SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. 13. ed. Rio de Janeiro: ABDR Afiliada: 2014. p. 48.

<sup>6</sup> SANDEL, op. cit., 2014, p. 51.

prevalência do bem-estar de todos e felicidade geral da nação não desaguardaria em um relativismo ético?

O fato é que observa-se hoje uma dura mitigação das dimensões morais inerentes às relações humanas, com a fundação de uma ética ultraindividualista.

No esteio da própria lógica do capital, cujos efeitos nefastos se acentuam com a ordem globalizada, a prevalência absoluta do ideal de eficiência legitima o desapego dos valores morais, que há muito deixaram de ser referência para a existência humana.

Nesse processo de desqualificação do humano, no qual o progresso econômico e avanço tecnológico servem como meios para se atingir, em tese, o bem-estar da sociedade, valores como justiça social, liberdade e dignidade humana são vistos com desprezo, como algo estranho, retrógrado e, acima de tudo, utópico.

A delação premiada, cujo fim é combater, em primeiro plano, a criminalidade organizada, é considerada por muitos um mal necessário, pois o bem maior a ser tutelado é o Estado Democrático de Direito.

Muito além de um instrumento de desintegração social, a delação, na perspectiva ética, é um desvalor, que se choca com a concepção de Estado fundado na dignidade da pessoa humana.

Assim, nas palavras de Zaffaroni,

cabe esclarecer que, em geral, quando se pretende desvalorar uma conduta prescindindo do resultado, ou, ao menos minimizando o resultado, pondo o acento no desvalor “ético” da mesma, o que frequentemente se dissimula com o argumento do perigo, difusamente manipulado, o direito penal sai do seu território e se presta a ser um simples servo dos grupos de poder.<sup>7</sup>

A delação premiada, qualquer que seja o nome que se lhe dê, e quaisquer que sejam as consequências de seu reconhecimento, continua a ser indefensável do ponto de vista ético, pois se trata da consagração legal da traição, que rotula, de forma definitiva, o papel do delator.

Verifica-se uma lógica estatal de relação entre custo e benefício, em que somente são valoradas as vantagens advindas para o Estado, com a cessação

---

<sup>7</sup> ZAFFARONI, Eugenio Raul. *Manual de direito penal brasileiro*. 2. ed. São Paulo: RT, 1997. p. 99.

da atividade criminosa, pouco importando as consequências que essa prática possa ter em nosso sistema jurídico, fundado na dignidade da pessoa humana.

Na verdade, deveria o Estado revestir-se de estrutura e eficiência, a fim de bem-executar seu papel de elucidação e combate às práticas delituosas, mas de modo legítimo e sem a utilização de meios escusos.

Ao preconizar que a tomada de uma postura infame (trair) pode ser vantajosa para quem a pratica, o Estado premia a falta de caráter do codelinqüente, convertendo-se em autêntico incentivador de antivalores ínsitos à ordem social.

Na verdade, deveria o Estado revestir-se de estrutura e eficiência, a fim de bem-executar seu papel de elucidação e combate às práticas delituosas, de modo legítimo, sem a utilização de meios escusos.

Não se pode, em definitivo, tolerar, em nome da segurança pública, inoperante que é, a edição maciça de diplomas legais repressivos, os quais, pautados na retórica da eficiência, rompem com os preceitos da ordem constitucional democrática estabelecida.

Assim, lembrando o grande Águia de Haia, Rui Barbosa, não se deve combater um exagero com um absurdo, e o absurdo neste caso ocorre quando, em nenhum momento, existe a preocupação com a moral, enquanto limitadora das ações humanas, com a ética de cada ato e, principalmente, com a política voltada para o bem.

## Referências

BÍBLIA SAGRADA. *O evangelho segundo Mateus*. Rio de Janeiro: Alfalit Brasil, 2002.

BITENCOURT, Cezar Roberto. *Manual de direito penal: parte geral*. 4. ed. São Paulo: RT, 1997.

CONVENÇÃO DE PALERMO/ CONVENÇÃO DA ONU. Palermo, Itália, 2000. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5015.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5015.htm)>. Acesso em: 4 out. 2017.

DELMANTO, Celso. *Código penal comentado*. 5. ed. Rio de Janeiro: Renovar.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 16. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GRINOVER, Ada Pellegrini. A Legislação brasileira em face do crime organizado. *Revista Brasileira de Ciências Criminas*, São Paulo: RT, ano 5, 20, p. 59-69, out./dez. 1997.

JESUS, Damásio Evangelista. O fracasso da delação premiada. *Boletim IBCCRIM*, São Paulo, n. 21, p. 1, set. 1994.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Livro V. Disponível em:  
<<http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/15p1272.htm>>. Acesso em: 4 out. 2017.

RAMOS, João Gualberto Garcez. *Curso de Processo Penal Norte-Americano*. São Paulo: RT, 2006.

SANDEL, Michael J. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. 13. ed. Rio de Janeiro: ADBR Afiliada, 2014.

SANTOS, Abraão Soares dos. *A delação premiada no contexto de uma sociedade complexa: riscos e condições de possibilidades na democracia brasileira*. Disponível em:  
<<http://jus2.uol.com.br/Doutrina/texto.asp?id=7353>>. Acesso em: 4 out. 2017.

QUEZEDO, Paulo. *Delação premiada*. São Paulo: Book Editora, 2006.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. *Manual de direito penal brasileiro: parte geral*. 2. ed. São Paulo: RT, 1999.

*VADE MECUM*. 12. ed. São Paulo: Saraiva, São Paulo, 2014.

## **Constitucionalismo latino-americano e a ética ecocêntrica para minimizar os reflexos socioambientais na sociedade moderna**

Ramon da Silva Sandi\*  
Cleide Calgaro\*\*

### **Introdução**

A busca pela dignidade humana perpassa a história do Ocidente. Desde as discussões no mundo romano entre patrícios e plebeus, passando pela modernidade das grandes navegações e chegando à contemporaneidade das novas tecnologias neurocientíficas, pergunta-se o quanto e quais proteções são viáveis para a proteção dessa dignidade.

Entretanto, o antropocentrismo acabou gerando uma humanidade atrelada ao progresso humano, incapaz de perceber ativamente as consequências do desenvolvimento tecnológico no meio ambiente. Assim, no intuito de proteger a natureza e dar-lhe a proteção necessária, as constituições latino-americanas desenvolveram mecanismos de cuidado e ao reconhecimento do meio ambiente. Essa proteção é posta tanto contra o Poder Público quanto ao poder privado. Já no início do século, esperava-se que os governos de esquerda pudessem ampliar a tutela estatal para esse meio; contudo, na busca pelo desenvolvimento e pela concretização de políticas públicas aos mais indefesos socialmente, o extrativismo ambiental foi mantido, ou até ampliado, em vista da manutenção de um Estado que pudesse abarcar, economicamente, suas propostas governamentais.

---

\* Bacharel em Filosofia e Bacharelado em Direito, pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bolsista BIC/UCS/Mestrado em Direito da UCS. Aluno pesquisador do Grupo Metamorfose Jurídica.

\*\* Doutora em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Pós-Doutora em Filosofia e em Direito, ambos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Direito e em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação – Mestrado e Doutorado – e na Graduação em Direito, da Universidade de Caxias do Sul. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica. CV: <<http://lattes.cnpq.br/8547639191475261>>. E-mail: ccalgaro1@hotmail.com.



Deste modo, o presente artigo busca analisar essa visão antropocentrista e permear uma nova visão pautada na filosofia constitucional latino-americana, que visa a uma ética ecocêntrica como fundamento. Com isso, é possível minimizar os reflexos socioambientais causados na sociedade moderna, como a desigualdade social, a pobreza e a degradação ambiental, entre outros.

O método utilizado é o hermenêutico, tendo como fundamento o estudo de bibliografias referentes à problemática traçada.

Conclui-se que a sociedade moderna precisa de uma visão ecocêntrica para minimizar os impactos ambientais causados pelo consumo e pelo desenvolvimento econômico atual, que é altamente predatório e espoliador. Entende-se que o progresso e o desenvolvimento econômico trazem problemas socioambientais, mas existe a necessidade de minimizá-los, se o ser humano quiser viver de forma sistêmica com a natureza que o cerca. Ou seja, a casa comum deve ser protegida e respeitada, pautando-se numa nova ecovisão, que rompa com a utopia progressista.

## **A sociedade moderna e os reflexos socioambientais**

Em contraposição à visão teogônica do mundo presente na Idade Média, a modernidade traz para si um situar-se no universo de forma antropocêntrica. Se antes o homem possuía a capacidade de, por meio das virtudes, ver-se através do crescimento de si próprio com o meio que vivia, ao ter por base as categorias e atitudes deontológicas, o ser humano passa a se ver no centro e além da natureza em que habita. Termo emblemático desse processo é a *kopernikanische wende* (virada copernicana) desenvolvida pela epistemologia kantiana.

A partir do tema deste artigo, o principal problema que adveio dessa concepção antropocêntrica foi a negligência com o meio ambiente, ao se atrelar o conceito de modernidade à concepção de progresso humano, por meio de um desenvolvimento tecnológico irrestrito, em que os meios acabaram justificando os fins, na aclamada Revolução Industrial.

Assim, o conceito da revolução industrial, fundamental para a história e para a maior parte da economia moderna, foi introduzido na década de 1820 como algo análogo ao de Revolução Francesa. Charles Darwin deduziu o mecanismo da “seleção natural” por analogia com o modelo da competição capitalista. (HOBSBAWM, 2009, p. 459).

Desse modo, conceitos como progresso, indústria e economia não se desenvolveram com o senso ético necessário, provocando dilacerações na concepção do homem consigo e com a natureza. Exemplo desse último caso é a famosa afirmação de Francis Bacon: “A la naturaleza se le deben arrancar sus secretos y si es preciso torturarla como se tortura a la mujer, para así dominar-la y someter-la”. (MARTÍNEZ, 2017, p. 1).

Entretanto, com o passar dos tempos, percebeu-se que a busca por um total desenvolvimento desarraigado dos problemas socioambientais não seria possível nem econômica nem eticamente. De modo mais preciso: a própria defesa da dignidade humana tão presente na concepção moderna não seria possível sem o maduro cuidado com o meio ambiente. Afirma Hans Jonas, autor basilar dessa reflexão, em abordagem ética da ciência:

Enquanto for o destino do homem, dependente da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica. Mesmo assim, a diferença é grande. Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das conseqüências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo: seus efeitos vão se somando, de modo que a situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito. Toda ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo. (2006, p. 40).

O autor alemão expressa sua ideia de que as categorias deontológicas, antes pensadas e exigidas somente pelo ser humano, pelo momento que se vive, precisam ser pensadas também a partir da tecnologia. (NODARI, 2014, p. 5). Mas, além disso, a preocupação com o resultado da ação ou omissão também precisa ser levada em conta, pois a cumulação dos efeitos humanos também faz parte do âmbito ético.

Trazendo essa reflexão para o âmbito do direito, o constitucionalismo latino-americano, em certa medida, proverá cuidado para o meio ambiente, não por conta dos perigos que essa negligência possa acarretar ao homem. Ao contrário, a preocupação com a natureza ocorre pela concepção de que a natureza é um sujeito de direitos e não como “em diversos momentos históricos desta modernidade, como Renascimento, Iluminismo, Industrialização e Evolucionismo, [em que] a natureza foi trabalhada pela lógica racional e pelas diversas formas econômicas de apropriação e transformação a serviço do desenvolvimento humano”. (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p. 999). Portanto, deixa-se claro que a natureza passa a ser um bem em si e não somente porque está em contato com o ser humano. Será visto agora como o constitucionalismo latino-americano irá operar essa concepção.

### **Constitucionalismo latino-americano e o cuidado do meio ambiente**

O povo latino vive, desde muito tempo, um cenário de despertamento à sua cultura. Não é à toa que se diz que a vida, na América Latina, passou a existir após os descobrimentos majoritariamente feitos por espanhóis e portugueses. Viveu-se, irrecusavelmente, um “processo monocultural e antropocêntrico da colonização”. (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p. 1000). O que marcou nosso processo de desenvolvimento foi a total concepção exploratória dos povos que aqui viviam. A visão europeia-desenvolvimentista acabou percebendo, no ser humano que aqui habitava um “ser” que estava ainda vivendo um processo que desencadearia o progresso já existente no velho continente. E isso mostra-se fortemente no Código Civil brasileiro de 1916, em que, ao não respeitar a cultura dos povos daqui originados, eram forçados, a partir de um arquétipo de propriedade e sociedade europeia, a integrarem-se, indiretamente, por meio de sua desvinculação cultural.

Para los colonizadores [...] la naturaleza fue un médio hostile que describían como zonas agrestes, llenas de peligros, que había que dominar. [...] Son los pueblos originários los que en la práctica y en El terreno han cuestionado el hecho de que se considere a la naturaleza como un objeto supeditado a las necesidades del capital. (MARTÍNEZ, 2017, p. 1-2).

Por sua construção e aplicação, estava claro que a mudança de paradigma da relação com o meio ambiente não poderia advir do simples ordenamento ordinário dos países, principalmente pelo Código Civil que, em sua essência, procura a segurança jurídica por meio de manutenção de regras e concepções que não conseguem atrair-se com a realidade que se vive. É fato que, mais especificamente no caso brasileiro, “o Código Civil de 1916 [...] é fruto da doutrina individualista e voluntarista [...], consagrada pelo Código de Napoleão e incorporada pelas codificações posteriores”. (TEPEDINO, 2004, p. 2). Sua visão mais individual e ligada à propriedade não permitiu maior análise conjuntural das necessidades das quais o meio ambiente latino-americano necessitaria.

Desse modo, preocupações sobre o tema ambiental instituem-se após a Segunda Guerra Mundial.<sup>1</sup> Maior visão ecocêntrica começa

a sofrer mudanças a partir das décadas de 60 e 70, com as conferências das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Estocolmo, 1972, e Rio de Janeiro, 1992) e com o grande impulso criador dos estudos da Ecologia, despertando a consciência para a urgência da crise ambiental, da ameaça sobre a biodiversidade, das mudanças climáticas e das alternativas para outra sustentabilidade. (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p. 1000).

Em comparação com outras áreas de preocupação mais específicas do Direito, o direito ambiental é considerado novo, iniciando sua trajetória de reconhecimento em meados de 1976, com a ampliação da globalização e dos períodos de descolonização. Além disso, os problemas ambientais causam e são advindos de circunstâncias extraterritoriais.<sup>2</sup>

Nesse processo, a América Latina consegue olhar de modo menos ideológico e mais respeitoso as culturas e a natureza que aqui estão, interligando o cuidado com o meio ambiente e a “desintitucionalização” da

---

<sup>1</sup> Em 1949, declara a Constituição da República Federal da Alemanha o poder regulador da União sobre a proteção da Natureza; a Suíça, em 1957, emenda normas de proteção ambiental com sua antiga Constituição. Além desses países, temos exemplos como Bulgária (1971), Cuba (1976) e, em 1977, a União Soviética. (SILVA, 2000, p. 43-44).

<sup>2</sup> Para melhor compreensão sobre a preocupação ambiental-internacional, sugere-se o capítulo quinto “Direito Internacional do Meio Ambiente”, da obra: FIGUEIREDO, Guilherme José Purvin de. *Curso de direito ambiental*. São Paulo: RT, 2011.

necessidade de um progresso cultural que não respeita, por exemplo, o indígena que aqui habita. Mais que isso, percebeu-se, a partir daí, que somente com a integração da política e do direito, das culturas, dos povos, do meio ambiente e dos processos administrativos poder-se-ia alcançar uma convivência que pudesse ser mais civilizatória e com políticas públicas moderadas pelo aspecto ecológico. Busca-se, como afirma Sarlet e Fernsterseifer (2000, p.43), ampliar com a “abordagem jurídica antropocêntrica ecológica [...], o quadro de bem-estar humano para além dos espectros liberal e social, inserindo necessariamente a variável ecológica, somado à atribuição de valor intrínseco à Natureza”. Por conseguinte, propor uma natureza que seja sujeito de direitos possibilita maior abarcamento legal e, portanto, constitucional, de uma concepção que percebe um valor inerente ao ambiente. Essa preocupação, pois, não é mais um “setor” dos direitos humanos. Não se fala, pois, de uma titularidade, mas de

um sistema de tutela dos direitos da natureza, que pode e deve ser compartilhado entre os indivíduos e coletividades, que têm direito a interpretar ações em defesa da natureza com a assistência de uma instituição do Estado, especializada, que exerça a proteção pública. (MARTÍNEZ, 2017, p. 92-93).

Com o processo de constitucionalização dos países latinos, possibilitou-se que essa agenda mais progressista, e em maior contato com as necessidades sociais, fosse atendida, de modo a contemplar processos e decisões que estão além da simples imanência e preservação de estruturas políticas e patrimoniais.

Na perspectiva moderna e liberal, porém, a Constituição não tem caráter meramente descritivo das instituições, mas sim pretensão de influenciar sua ordenação, mediante um ato de vontade e de criação [...], dispondo acerca de direitos fundamentais, valores e fins públicos e disciplinando o modo de produção e os limites de conteúdo das normas. (BARROSO, 2010, p. 75).

A Constituição do Chile (1981) pauta o dever de tutelar a preservação ambiental, podendo esse, para ser efetivado, restringir o exercício de direitos individuais (SILVA, 2000, p. 45-46). Mais recentemente, as primeiras reformas constitucionais que abarcarão, política e juridicamente, esse processo, serão

as Constituições brasileira (1988) e colombiana (1991). (WOLKMER, 2014, p. 1003). Na Constituição Federal brasileira de 1988, está o art. 225 que diz: “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. (BRASIL, CF/88, 2017).

No decorrer do artigo supracitado, fica exposto o

princípio constitucional da precaução [que] reforça a ideia de uma nova ética para o agir humano, na esteira do pensamento de Jonas, contemplando a responsabilidade do ser humano para além da dimensão temporal presente, o que revela o elo existencial entre as gerações humanas e futuras. (FERNSTERSEIFER, 2008, p. 59).<sup>3</sup>

Mas, infelizmente, o Brasil ainda está pautado numa ética “ecocêntrica, em razão do antropocêntrico”, ou seja, em razão dos benefícios e malefícios provocados ao ser humano, estando, desse modo, comparando-se mais adiante à visão de países como Venezuela e Equador, aquém de uma reflexão e operatividade do direito realmente efetiva. Contudo, ao propor um dever de cuidado presente e futuro, tem-se a intenção de lembrar o caráter de tutela às futuras gerações e à própria natureza um futuro garantidor de um saudável equilíbrio ecológico.

Isto posto, é indispensável pensar a natureza e a população que, futuramente, conviverão neste planeta. Portanto, é preciso, como foi posto na CF de 88, que o Poder Público e a população procurem manter intactas essa convivência, para que não cause a vulnerabilidade nem a um nem a outro. Mais do que isso, procure-se impossibilitar que se criem antagonismos, tais como “ou um ou outro”. Procure-se, pois perceber o meio ambiente como direito fundamental, ou, melhor, concebê-lo como condição *sine qua non* para a efetivação desses direitos. Afinal, “o meio ambiente saudável é um direito fundamental de todos os seres vivos e sem estes seres não tem como viver,

---

<sup>3</sup> A presença do homem no mundo foi o dado primário e indiscutível de onde partiu toda a ideia de dever referente à conduta humana: “Agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições”. (JONAS, 2006, p. 45).

ou seja, serve como pano de fundo para todos os outros direitos fundamentais” (WILLEMAN, 2013, p. 31), além de estar a concepção de vida digna atrelada à ideia de equilíbrio ambiental. (FENSTERSEIFER; SARLET, 2013, p. 43).

Nessa concepção, a Constituição colombiana, de 1991, aumentou os novos direitos, abrigou em sua tutela as comunidades indígenas com garantias e proteções com instrumento de ação de tutela. (WOLKMER, 2014, p.1003).

Uma Constituição que consegue se destacar nesse novo meio progressista é a da República de Venezuela (1999). Seu texto está destacado nesse meio, pois protege, de forma mais especificada e contundente, os processos ambientais.

Nos termos de sua redação, a Constituição proclamou, em seu art. 127, que é um “Direito e um dever de cada geração proteger e manter o ambiente em benefício de si mesma e do mundo futuro. Toda pessoa tem direito individual e coletivamente a desfrutar de uma vida e de um ambiente seguro, saudável e ecologicamente equilibrado. O Estado protegerá o ambiente. (WOLKMER, 2014, p.1004).

A expressão “em razão de si mesma” mostra essa maior maturidade ecocêntrica desenvolvida pela Venezuela. Nesse sentido, a preocupação com essa maior proteção plural pela Constituição ocorre concomitantemente com a maior participação política nesse País. Ao permitir maior participação popular, permite que a tutela pelo ambiente seja de maior responsabilidade de todos, vinculando, além dos tradicionais poderes legislativos e de consulta popular, conselhos abertos e assembleia de cidadãos (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p. 1004). Nesse sentido, a própria lei orgânica (2006) desse país, em relação ao ambiente, procura

estabelecer as disposições e os princípios para a gestão do ambiente, no marco do desenvolvimento sustentável como Direito e dever fundamental do Estado e da sociedade, para contribuir a segurança e ao alcance do máximo bem-estar da população e a sustentabilidade do planeta [...]. De igual forma, estabelece as normas que desenvolvem as garantias e os direitos constitucionais a um ambiente seguro, são o ecologicamente equilibrado. (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p.1004).

Mas é com o Equador (2008) e a Bolívia (2009) que o constitucionalismo ambiental recebe tutela diferenciada e proporciona um

efetivo “giro biocêntrico”,<sup>4</sup> no sentido de não compreender o ser humano que domina o ambiente, mas que, antes de tudo, faz parte inerente a ele.

Pontualmente, a Constituição boliviana integra questões ambientais com problemas de humanidade e de segurança à pátria; e a equatoriana reconhece direitos fundamentais com políticas públicas em prol do meio ambiente, impedindo sua degradação e possibilitando sua integridade. (MARTÍNEZ, 2017, p. 6). “Para alguns publicistas, tais textos políticos expressariam um Constitucionalismo Plurinacional Comunitário [...], com o reconhecimento de direitos coletivos vinculados a bens comuns da natureza”. (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p.1008). Ou seja, o Equador consegue, operacionalmente, transformar objetos em sujeitos de direito, publicizando o que é essencial à vivência e à relação humana. Um exemplo emblemático é a proteção aos recursos hídricos e aos meios que até ele precisam ser acessado. (WOLKMER, 2014, p.1001). Realmente, em comparação com outras Constituições Latino-Americanas, essa possui um caráter muito mais holístico e peremptório.

Subjacente a essas concepções, está posta a ideia de que a continuação positivista-evolucionista não permite um integrado e saudável desenvolvimento humano. Aqui, mostra-se o paradoxo da questão: se o homem situa-se no centro do cosmos, provavelmente será destruído pela própria ideia que o dignifica.

O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. E a “universalização” que ele visualiza não é hipotética, isto é, a transferência meramente lógica do “eu” individual para um “todos” imaginário, sem conexão causal com ele (“se cada um fizesse assim”): ao contrário, as ações subordinadas ao novo imperativo, ou seja, as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real de sua eficácia. (JONAS, 2006, p.48-49).

Na busca de maior compreensão do meio em que se habita, com nexos das ações humanas, individuais e comunitárias, de modo mais universalista, é nítido, nas Constituições acima elencadas, a influência da cosmovisão

---

<sup>4</sup> Giro biocêntrico está relacionado à cosmovisão indígena da natureza, em que, no geral, promove o cuidado do meio ambiente de forma a ser independente da preocupação e valorização humana para determinados contextos sociais. (WOLKMER; WOLKMER, 2014, p.1006).



indígena, na sua procura por maior integração econômica, religiosa, social e educacional no meio indígena. Essa integração é importante para esta análise. “La Naturaleza tiene el derecho, derecho a tener derechos propios. [...] Los Pueblos indígenas son y han sido los custódios de la naturaleza. Han conservado y enriquecido la biodiversidad. Conservan un conocimiento profundo sobre los rituales sagrados de la vida”. (MARTÍNEZ, 2017, p. 9).

Contudo, grande merecedora de atenção também é a concepção cristã sobre o tema. Escreve o Papa Francisco que

chegou a hora de prestar novamente atenção à realidade com os limites que a mesma impõe e que, por sua vez, constituem a possibilidade dum desenvolvimento humano e social mais saudável e fecundo. Uma apresentação inadequada da antropologia cristã acabou por promover uma concepção errada da relação do ser humano com o mundo. Muitas vezes foi transmitido um sonho prometeico de domínio sobre o mundo, que provocou a impressão de que o cuidado da natureza fosse atividade de fracos. Mas a interpretação correta do conceito de ser humano como senhor do universo, é entendê-lo no sentido de administrador responsável. (LS, 2015, p.116).

No geral, o novo constitucionalismo ambiental acolhe as novas influências da sociedade civil, provenientes da cultura industrial, também ambiental e religiosa. Para tanto, aos poucos, foi-se percebendo que essa preocupação com o desenvolvimento humano e saudável ditos pelo Papa, não poderiam ser concretizados, na América Latina, dentro de parâmetros econômicos estritamente neoliberais. Esperou-se que os partidos de esquerda pudessem ter força para diminuir o processo extrativista ou até saná-lo temporariamente. Contudo, como está na parte final deste trabalho, essa ala política atuou muito aquém ou até intensificou esse processo em nome do desenvolvimento econômico.

## **A economia**

No início dos anos 2000, acreditava-se que, após as constituintes que se sistematizavam em sistemas democráticos e com o crescimento dos partidos políticos de esquerda e sua chegada ao poder na América do Sul, poderia haver maior concretização do processo ambiental-constitucional proposto pelos países latino-americanos. Muitas concepções econômicas realmente

foram sendo modificadas, tais como valorização do trabalho interno do país e de sua capacidade produtiva. Além disso, a extração dos bens ficou sendo mais pautada pela atividade estatal. Entretanto, na busca por menor desigualdade econômica e social de seus países, as esquerdas não foram capazes de diminuir os impactos ambientais. Ao contrário, “tanto os Estados quanto as empresas estatais visam o êxito comercial e, portanto, replicam as estratégias empresariais baseadas na competitividade, na redução de custos e no aumento da rentabilidade”. (GUDYNAS, 2012, p. 309).

Nesse novo modelo extrativista, se comparado com o passado dos governos mais conservadores, o resultado não é dos mais favoráveis para o meio ambiente. Exemplos fáticos dessas novas características não faltam. Um deles está no Chile, onde a estrutura de mineração utilizada pelo governo da Ditadura Militar foi mantida e ampliada (GUDYNAS, 2012, p. 304). Outro exemplo está no governo Dilma, quando hidrelétricas foram a todo vapor construídas em áreas com importância estratégica de preservação ambiental. No geral, há um enorme crescimento do extrativismo; através das “exportações provenientes das minas e pedreiras dos países do Mercosul ampliado (Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Paraguai e Uruguai), passaram da ordem dos 20 bilhões de dólares em 2004 para um pico de mais de 58 bilhões em 2008”. (GUDYNAS, 2012, p. 305).

Pior que o próprio extrativismo está a situação das pessoas em lugares de grande necessidade de mão de obra. Afinal, com a situação de periculosidade que é posta ao meio ambiente, está o perigo humano da falta de moradia, saneamento e vivência social.

Este processo determina e fortalece um processo de “desterritorialização” no qual o Estado não consegue garantir sua presença de forma adequada e homogênea [...]. Os enclaves deste tipo geram as mais diversas tensões territoriais, sociais e ambientais, indo, desde problemas de violência até os impactos ambientais de poluição. (GUDYNAS, 2012, p. 308).

Por trás dessa busca no crescimento econômico, o Estado governado pela esquerda procurou manter-se com força capaz de erradicar a pobreza. Nesse ínterim, partiu-se de uma esquerda “vermelha”, para uma “marrom”, em decorrência do foco dado à exploração de matéria-prima. Assim, a

esquerda governante não consegue lidar muito bem com os temas ambientais (FANTI, 2012), chegando a ver na *Pacha Mama* dificuldades para o crescimento econômico. É claro que há diferentes formas de organização extrativista. Reconhecem-se

extrativismos de estilo conservador, como se observa no Chile, no Peru ou na Colômbia, com um forte controle das empresas transnacionais. Por outro lado, há um estilo progressista, em mãos dos governos da nova esquerda como o PT no Brasil, ou mesmo na Bolívia, no Equador, na Argentina, no Uruguai e na Venezuela. Essas eram novas estratégias e por isso foi chamado de “novo extrativismo progressista”, ou, em forma abreviada, “neoextrativismo”. Nesses casos existia um maior papel do Estado, às vezes por controles e em outras vezes por maiores impostos, ainda que só em alguns setores, usualmente o petróleo. No entanto, a maior distinção são os discursos pelos quais se justificam os extrativismos. Este estilo progressista os defendia como necessários para o progresso e para os planos de assistência social. (CUNHA, 2017, s.p.).

Inoportunamente, “esquerda e progressismo são hoje, na América Latina, duas coisas diferentes”. (CUNHA, 2017, s.p.). A busca, pois, de uma Constituição que viva e aplique seus textos constituintes não pode ser esperada, somente, pelos representantes do povo. Além desses, espera-se nos estados e municípios maior cuidado, nas empresas, escolas e nos domicílios, com atitudes sustentáveis. É preciso, antes de tudo, perceber que as escolhas econômicas de cada cidadão possuem consequências ambientais.

## **Conclusão**

A busca pela dignidade humana é hoje, também, a busca pela dignidade da natureza. Entretanto, cuidar da natureza, somente como um meio para a saúde e bem-estar do ser humano, não garante uma proteção eficaz para o meio ambiente. Os poderes constituintes dos Estados analisados propuseram uma proteção que seria posta por qualquer governo que estivesse majoritariamente representado no Poder Legislativo ou no Executivo.

Mesmo assim, a sociedade civil esperou maior força dos governos de esquerda que, nesse quesito, desapontaram. Extradicação e falta de cuidado com os indígenas denotaram a busca por um crescimento econômico que protegeria, através de políticas públicas, os mais desfavorecidos socialmente.

Entretanto, mesmo a busca de um fim que seja positivo não tolera meios que sejam inviáveis e prejudiciais ao ambiente.

Desse modo, mais que a espera por governos que realmente respeitem essas dinâmicas, é preciso vivenciar uma ética fundada, não somente numa deontologia que não percebe suas consequências acumuladas, mas também na busca por um fim que permita a convivência pacífica entre o homem e a natureza. Afinal, em relação ao mercado e às finanças, o meio ambiente ainda é o plebeu entre a coletividade humana.

### Referências

BRASIL. *Constituição: República Federativa do Brasil de 1988*. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 20 set. 2017.

BARROSO, Luís Roberto. *Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

CUNHA, João Flores da. *Esquerda e progressismo são hoje duas coisas diferentes na América Latina*. Entrevista especial com Eduardo Gudynas, 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/566265-esquerda-e-progressismo-sao-hoje-duas-coisas-diferentes-na-america-latina-entrevista-especial-com-eduardo-gudynas/>>. Acesso em: 10 set. 2017.

ECUADOR. *Constitución del Ecuador de 2008*. Disponível em: <[http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2017.

FANTI, Claudia. *Uma esquerda cada vez menos verde: os conflitos ambientais na América Latina*. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/507729-uma-esquerda-cada-vez-menos-verde-os-conflitos-ambientais-na-america-latina/>>. Acesso em: 10 set. 2017.

FENSTERSEIFER, Tiago. *Direitos fundamentais e proteção do meio ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico constitucional do estado socialmente de direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

GUDYNAS, Eduardo. *O novo extrativismo progressista na América do Sul: teses sobre um velho problema sob novas expressões*. In: LÉNA, Philippe; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (Org.). *Enfrentando os limites do crescimento. Sustentabilidade, decrescimento e prosperidade*. Rio de Janeiro: Garamond; IRD, 2012.

HOBBSAWN, Eric J. *A era das revoluções*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

MARTÍNEZ, Esperanza. *Pachamama y Sumak Kawsai*. Disponível em: <<http://www.sicsal.net/reflexiones/CentenarioProanhoEMartinez.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2017.

NODARI, Paulo César. *Ética da responsabilidade em Hans Jonas*. Disponível em: <[http://www.faculdadesjesuita.edu.br/simposio/cd10/textos/doutores/paulo\\_nodari.pdf](http://www.faculdadesjesuita.edu.br/simposio/cd10/textos/doutores/paulo_nodari.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2017.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica do Sumo Pontífice: Laudato Si'*. Louvado sejas. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015. p. 156-157.

SILVA, José Afonso. *Direito ambiental constitucional*. 7. ed. São Paulo: Malheiros, 2009.

SARLET, Ingo Wolfgang; Fensterseifer, Tiago. *Direito constitucional ambiental: constituição, direitos fundamentais e proteção do ambiente*. 3. ed. São Paulo: RT, 2013.

TEPEDINO, Gustavo. *Temas de direito civil*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

WILLEMANN, Ana Cristina. O direito fundamental ao meio ambiente no novo constitucionalismo latino-americano: Bolívia e Equador. *AREL FAAR*, Ariquemes, v. 1, n. 3, p. 44-76, nov. 2013.

WOLKMER, Antonio Carlos; WOLKMER, Maria de Fatima S. Repensando a natureza e o meio ambiente na teoria constitucional da América Latina. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, n. 19, v. 3, set. 2014.

## 8

### **O conceito de ilegalismo e sua relação com o surgimento da prisão nas obras de Michel Foucault**

Cesar Bisol\*

Sobre o conceito de ilegalismo e sua relação com a prisão, podemos apontar dois escritos de Foucault: *Vigiar e punir* em 1975, dois anos após ministrar um curso denominado de *A sociedade punitiva* em 1973; neste sentido, Foucault já estava atento aos movimentos dos juristas que debatiam sobre as prisões daquela época, tais escritas são complementares uma a outra, como será demonstrado nesta pesquisa. Para isso, analisaremos a aula de 21 de fevereiro de 1973, contida no curso de Foucault *A sociedade punitiva*. Esta obra é composta por uma compilação de 10 aulas que Foucault ministrou em 1973 no *College de France*, onde tratou sobre a criminalização da época. Em virtude disso, podemos trazer para a pesquisa o conceito utilizado por Foucault sobre o “ilegalismo”. Esse conceito é de suma importância não apenas no livro de 1973, como também aparece novamente em *Vigiar e punir*. O desenvolvimento consiste então em analisar de início a noção de ilegalismo; na segunda parte trataremos da noção de dispositivo e elencaremos dois: o disciplinar e o de segurança.

Inicialmente, Foucault acreditava que a revolta da classe mais baixa da população ocorria tendo em vista o âmbito capitalista contido no século XVIII; consta nesse cenário a plebe sediciosa de um lado, e a classe burguesa de outro lado, formulando assim uma relação de poder, com novos mecanismos de poder “que introduz o atual sistema punitivo através da prisão”. (FOUCAULT, 1973. p. 130). Porém, Foucault alerta para a complexidade do assunto, não se trata em analisar a simples relação de controle da plebe revoltada, trata-se de algo que vai além, cuida-se de, na verdade, verificar as técnicas de poder que são aplicadas nessas relações. Com isso Foucault utiliza o movimento ilegalista para explicar a complexidade do assunto inserido nesse contexto punitivo e jurídico; tal movimento é ordenado e regido pela

---

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.

classe burguesa. Destaca-se que “aquilo que foi preciso dominar, que o aparato estatal precisou controlar, por meio do sistema penitenciário, a pedido da burguesia, foi algo que teve a sedição apenas como caso particular e constitui um fenômeno mais profundo e mais constante: o ilegalismo popular”. (FOUCAULT, 1973, p. 130).

Com este norte traçado, podemos passar à análise do que se entende por “ilegalismo”. Ao tratar do ilegalismo, Foucault remonta ao século XVII e descreve que existiam três tipos de ilegalismo, a saber: o ilegalismo popular, o comercial e o privilegiado. Soma-se a esses uma quarta espécie de ilegalismo, que envolve todas as demais, trata-se do poder, que será analisado mais adiante.

Referente ao ilegalismo popular, o francês toma como exemplo a imissão do capitalismo no comportamento mercantil dos tecelões do Maine e os camponeses do Oeste, senão vejamos:

Exemplo interessante, pois se trata de uma profissão que rapidamente entraria no sistema capitalista e que no século XVIII ainda era exercida na fronteira entre a cidade e o campo; para nós, tem principalmente a vantagem de ter sido uma das profissões mais livres: não havia corporação nem liga, mas apenas regulamentos que emanavam ao controlador geral das finanças, que organizara a profissão no século XVII, o que redundara no grande regulamento de 1748. (FOUCAULT, 1973, p. 130).

O que acontecia era que os tecelões fabricavam seus tecidos para posteriormente serem comercializados pelos comerciantes que distribuía e exportavam os tecidos, a fiscalização e o controle eram feitos pelas pessoas da região, denominados como “fiscais”, que faziam o exame das mercadorias do mercado, além de fiscalizarem e definirem a “qualidade dos diferentes tecidos, o comprimento exigido das peças, a marca própria ao artesão, registrada numa agência”. (FOUCAULT, 1973, p. 131).

Cabe ressaltar que, sobre as relações negociais do comércio daquela época, não existia uma lei severa sobre essas relações, o que existia era uma espécie de norma que regulamentava as operações mercantis, além de estipular sanções brandas para quem descumprisse o regulamento. Dessa forma, abria brecha para irregularidades, em todas as partes da relação negocial.

Uma das características desse movimento ilegalista diz respeito à sua “funcionalidade”; eis que o ilegalismo possibilitava às partes em vislumbrarem o lucro de seus negócios, sendo que está ideia é notoriamente capitalista, ou seja, é própria do capitalismo. (FOUCAULT, 1973, p. 131).

Dessa feita, não se trata de uma oposição ao lucro comercial, a abstenção em respeitar o regulamento se dava, tendo em vista “uma série de cobranças feitas por meio de direitos e multas”. Ou seja, era uma oposição a direitos, não aos bens materiais, assim, descumprindo o regimento, estaríamos diante de um ato de fraude.

Opunha-se a toda uma série de cobranças feitas por meio de direitos e multas. Portanto, não era um ataque à propriedade material, era um ataque aos direitos. Não era um roubo, era uma *fraude* antifeudal, que servia a burguesia. Era uma espécie de linha avançada da luta da burguesia por nova legalidade. (FOUCAULT, 1973, p. 131, grifo do autor).

Já outra característica que podemos destacar é sobre o fato de esse ilegalismo estar sistematizado nos negócios comerciais, fazia parte do sistema negocial da época, visto que a totalidade de comerciantes e artesões praticava o ilegalismo, isto é:

Tinha-se a junção de ilegalismo popular com ilegalismo dos comerciantes, ilegalismo dos negócios. Tinha-se também, diante disso, o ilegalismo dos privilegiados que escapavam à lei por estatuto, tolerância ou exceção. Entre esse ilegalismo privilegiado e o ilegalismo popular, havia diversas relações, algumas das quais antagônicas. (FOUCAULT, 1973, p. 132).

Os aspectos político e econômico auferiram outra característica do ilegalismo, e essa característica é a oscilação, já que havia uma série de atos ilegais estabelecidos em um jogo de mercado, dessa forma:

não se tratava de uma decisão tomada de uma vez por todas, de passar para o outro lado da lei e praticar a ilegalidade. Na verdade, havia todo um jogo entre o ilegalismo popular e a lei. Seria quase possível dizer que o respeito à legalidade não passava de estratégia no jogo do ilegalismo. (FOUCAULT, 1973, p. 133).

Frente a esses tipos de ilegalismo, e essas relações ilegalistas, está a classe burguesa, atenta a tais atos, sendo que apoiava-se “ora num ilegalismo de privilégio, com o qual ele tentava conseguir privilégios, ora num ilegalismo



popular, que constituía como que sua vanguarda de combate, conseguiu desequilibrar as formas jurídicas”. (FOUCAULT, 1973, p. 133-134).

Delimitando o tema, observamos que a burguesia cria meios para, primeiro, apropriar-se do aparato judiciário, para assim regê-lo, e o segundo meio leva em consideração a introdução do aparato estatal Terceiro meio diz respeito à promoção do ilegalismo (abarcando todos os tipos), ou seja, com isso a burguesia deseja enraizar a pratica ilegalista, tornando-a de forma popular. Para que também pudesse usufruir desses tipos de ilegalismo, poderia também “desequilibrar aquela legalidade que pudera servi-la, mas que se tinha tornado pesada demais para ela”. (FOUCAULT, 1973, p. 135).

Assim sendo, como visto até aqui, ilegalismo popular consiste em ser uma série de atos ilícitos que toda a população cometia, a pergunta que Foucault faz é, diante desse cenário de ilegalismo, por que a burguesia desejou o fim desse ilegalismo popular? (FOUCAULT, 1973, p. 135).

Para esta resposta, Foucault retoma o exemplo dos tecelões e, assim, o compara com as condições de trabalho dos operários do porto de Londres do século XVIII, os tecelões detinham seus teares, suas ferramentas, seus próprios domicílios, sua matéria-prima; já o operário do porto nada detinha, inexistia bens. O curioso é que o trabalho desempenhado pelos operadores do porto consistia em manusear, transportar as mercadorias do porto, e nessas mercadorias, não rara vezes, havia ali expostas, a riqueza da classe nobre, seus bens mais valiosos e, inevitavelmente, começa a ocorrer uma série de furtos sobre essas riquezas, e quem roubava não era o vagabundo, alguém desconhecido do porto, quem roubava era o próprio operário do porto, que nada tinha; assim, o “furto daquela fortuna assim exibida tornara-se inevitável”, uma vez que toda aquela riqueza estava exposto a furto; assim, “tais furtos passavam pelo canal dos próprios agentes encarregados de manipular a riqueza. Era um sistema de cumplicidades internas, e não um assalto externo”. (FOUCAULT, 1973, p. 136).

Ainda em sede comparativa, no caso dos tecelões relembremos que o ataque era aos direitos dos indivíduos, já quando tratamos do exemplo dos operários do porto de Londres, o ataque era sobre seus bens materiais, sobre a riqueza e, mais, é justamente sobre a riqueza da classe burguesa, nesse aspecto, a burguesia revê a utilidade de ter instaurado práticas do ilegalismo

popular; nessa revisão a classe burguesa opta por cessar com o *continuum* do ilegalismo. “Com isso tem a impressão que o velho ilegalismo, tolerado pela burguesia, em vez de atacar como outrora os direitos e o poder que mantinha os direitos, atacava então a materialidade da fortuna burguesa”. (FOUCAULT, 1973, p. 136).

Disso tudo depreendemos algumas conseqüências: a primeira é que antes no exemplo dos camponeses, havia uma regulamentação; mesmo não cumprida, mesmo não existindo uma sanção severa, existia norma. No caso dos operários do porto, entretanto, existia apenas o princípio do “isso não é seu” e, dessa feita, inexistia qualquer tipo de regulamentação para o trabalho desempenhado no porto. Com isso, esses estratos populares deslocam-se do artesanato para o salariado e foram também obrigados a deslocar-se da fraude ao roubo. (FOUCAULT, 1973, p. 137).

Outro ponto importante dessas consequenciais diz respeito aos ilegalistas privilegiados que, agora, desfrutam de duas formas novas, isto é, faziam a lei e, por norma, escapavam da lei. Isto leva a crer que o ilegalismo privilegiado estava vinculado à burguesia.

Eles, agora, reivindicavam o privilegio exclusivo de poder evitar a lei, escapar aos regulamentos, direito que assumiram duas vezes: na primeira, obtendo a possibilidade de não sofrerem os golpes da lei penal graças a alguns privilégios sociais; na segunda, obtendo o poder de fazer e desfazer a lei. (FOUCAULT, 1973, p. 137).

Mas, por causa do prejuízo de suas riquezas, é que a classe burguesa se preocupa. Isto é, com a transferência das práticas ilegalistas populacionais, que antes eram apenas no âmbito comercial, passam a ser no âmbito material, sobre a riqueza da burguesia; daí a burguesia “temeu os seus efeitos, foi preciso reprimi-los”. Com o objetivo de reprimir esse efeito ilegalista é que surge a relevância e a relação de implementação do sistema penal, eis que, a partir da denúncia desse ilegalismo feito pela classe burguesa, constata-se que aquele que praticasse algum ato ilegal era visto como um inimigo social. “Enquanto que o delinquente do Século XVIII que praticava a fraude e o contrabando, não era um inimigo social porque possibilitava o funcionamento do sistema, no fim do século o delinquente era definido como inimigo social”. (FOUCAULT, 1973, p. 137).

Nota-se que alguém que descumpre o contrato social é visto como um criminoso, segundo essa técnica burguesa, isto é:

[...] a burguesia quis conseguir que, entre o operário e esse aparato de produção que ele tinha nas mãos, se introduzisse algo que não fosse apenas à lei negativa “isto não é seu”. Era preciso que houvesse um suplemento de código que visse complementar e pôr em funcionamento essa lei: era preciso que o próprio operário fosse moralizado. (FOUCAULT, 1973, p. 138).

Para coibir o roubo, é imposta na relação de trabalho do operário do porto a “lei do salário”, que tinha como objetivo justamente estabelecer uma coerção em caso de roubo de mercadorias, bem como estabelecer o tempo de trabalho, ou seja, houve uma imposição legal, “o contrato salarial precisava vir acompanhado de uma coerção que era como que uma cláusula de validade: era preciso ‘regenerar’, ‘moralizar’ a classe operária”. (FOUCAULT, 1973, p. 138).

Nesse sentido, vislumbramos o cunho relevante também, em analisar o caráter moral do cidadão, que é prescrito através da legislação; assim sendo, descumprindo a regulamentação, descumprirá também os princípios morais.

Diante desse contexto, o que está por trás dos objetivos da classe burguesa não é exatamente a eliminação da delinquência; seu objetivo principal era, na verdade, romper com aquela série de atos ilícitos, praticados no período em que vigorou o ilegalismo popular. Partindo desse rompimento, passa-se a organizar o “mundo da delinquência”. (FOUCAULT, 1973, p. 138).

Nesse diapasão, entra em questão a utilidade do ilegalismo pela classe burguesa, assim:

Parece-me que, até o fim do século XVIII, certo ilegalismo popular era não só *compatível* com o desenvolvimento da economia burguesa, como também *útil* a ele; chegou um momento em que esse ilegalismo, que funcionava engrenado no desenvolvimento da economia, tornou-se incompatível com ele. (grifo do autor) (FOUCAULT, 1973, p. 130).

E, para atingir esse objetivo, a classe burguesa são utilizados dois instrumentos, um de cunho ideológico, haja vista que aquele que escapava à lei era visto como fraudador da lei; porém, agora, o roubo é tido como crime e, assim, quem pratica um crime é um delinquente e visto como inimigo social. Já o outro instrumento é verificar como a classe burguesa poderia

materializar essa teoria, ou seja, trata-se de “instrumentalizar” a teoria do inimigo social. (FOUCAULT, 1973, p. 138-139).

Daí, é que entra a relevância da prisão, pois é através dela que a burguesia estabelece seus instrumentos práticos para teorizar o delinquente como inimigo social.

O primeiro meio foi à prisão. Sua instituição acabava de ser definida, os primeiros estabelecimentos se abriram, e já se sabia que era sua propriedade levar de volta para a prisão aqueles que dela saíssem. O grande ciclo de reincidência foi imeditamente percebido e reconhecido; porque era preciso estabelecer um circuito fechado da delinquência para que está se destacasse do grande fundo do ilegalismo popular. Assim, o confinamento da prisão deve ser entendido em dois sentidos a prisão era onde se confinavam os delinquentes, mas era também o sistema por meio do qual a delinquência seria confinada como uma espécie de fenômeno social autônomo, bem fechado em si mesmo. (FOUCAULT, 1973, p. 139).

Por todo o exposto, cumpre destacar que a burguesia utilizava-se da prisão como meio de atender seus interesses, quais sejam: acabar com o *continuum* do ilegalismo popular e determinar o inimigo social. Foucault chama de “técnicas de poder”, para tanto, vale lembrar agora o sentido de “poder” para o autor e, posteriormente, relacionar essa técnica de poder utilizada pela burguesia na figura de dispositivos de controle e disciplina, mecanismos utilizados nas relações de poder.

Ao tratar sobre o “poder”, Foucault está na realidade priorizando o “sujeito” e, nesse sentido, ele faz uma análise das “relações de poder”, pois para ele é o que realmente importa quando se trata de poder, o poder em si não existe como uma forma concreta. Isto é, Foucault concentrou seus estudos para elucidar as formas que constituem o poder em seus efeitos, seus resultados, sua relação com o indivíduo.

Nesse sentido, Roberto Machado acrescenta:

Mas é preciso não se equivocar e se arriscar a nada compreender das investigações mais recentes desta genealogia: não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas dispares, heterógenas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa, é uma prática social e, como tal, constituída historicamente. Esta razão, no entanto, não é suficiente, pois, na

realidade, deixa sempre aberta a possibilidade de se preocupar reduzir a multiplicidade e a dispersão das práticas de poder através de uma teoria global que subordine a variedade e descontinuidade a um conceito universal. (MACHADO, 1981, p. 194).

O poder então para Foucault não é uma propriedade que pode pertencer a alguém, o que o poder é, na verdade, é a atividade prática exercida nas relações de poder.

[...] o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, do que um privilégio que se pudesse deter; que se seja dado como modelo antes a batalha perpétua do que o contrato que faz uma cessão ou uma conquista que se apodera de um domínio. Temos, em suma, de admitir que esse poder se exerce mais do que se possui, que não é “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas –efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. (FOUCAULT, 1975, p. 29).

Para Foucault, as relações de poder são a questão mais relevante ao tratarmos do poder, visto que para ele o poder é um conjunto de procedimentos e mecanismos que tem como objetivo a permanência do poder; então, o poder nada mais é que uma averiguação dos mecanismos e procedimentos que estão presente nas relações de poder e que dão “início a algo como uma teoria do poder”. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 4).

Com a ideia de analisar esses mecanismos de poder, podemos passar a averiguar o conceito de segurança, que o filósofo francês trata em um de seus cursos no *College de France* no ano de 1978. Trata-se do livro denominado de *Segurança, território e população*. Foucault inicia então o seu curso fazendo uma reflexão sobre o conceito de segurança e utiliza como exemplo o caso da tipificação de um crime, sendo o roubo esse crime. Isto é, “o roubo, seja aceitável dentro do funcionamento social e economicamente aceitável”. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 4).

Estabelece três formas para analisar a questão do crime de roubo: a primeira diz respeito à criação de uma lei que positiva também uma punição, isto é, o Código Penal, (ou no caso dos operários do porto a “lei do salário”), já

a segunda forma é o enquadramento do Código Penal com o mecanismo disciplinador<sup>1</sup> (a prisão é o melhor exemplo neste caso; foi esta técnica de poder que a burguesia utilizou como já visto anteriormente), a última forma é caracterizada justamente como sendo a noção de “segurança”, mais precisamente sobre o “dispositivo de segurança”; este dispositivo é um conjunto de fenômenos, que coloca o roubo em “uma série de acontecimentos prováveis”, (aqui, novamente remetemos ao caso do operário do porto, a classe burguesa desejava “prevenir” o ataque aos seus bens; então, nota-se o mecanismo de segurança atuando para esta prevenção); e quais as “reações do poder ante esse fenômeno”. Vale destacar que a terceira forma é a que realmente importa para este estudo. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 8-9).

A noção de segurança é percebida como sendo um dispositivo de segurança; nessa perspectiva, é preciso ter em mente o que Foucault entende por um “dispositivo”. Passa-se a analisar, mesmo que de forma breve, a questão do dispositivo foucaultiano.

No livro *História da sexualidade* de 1995, Foucault formula o conceito de dispositivo; em suma define o dispositivo como sendo “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”. (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Arremata ainda o autor enfatizando:

Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. [Um] discurso que pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta

---

<sup>1</sup> Sobre o poder disciplinar, salientamos a ideia de Frederic Gros, que enfatiza o seguinte: “O poder disciplinar, tal como o poder de soberania, é também, de certa maneira, um poder de extração. Enquanto o poder de soberania subtrai coisas, toma posse das riquezas materiais, o poder disciplinar, por sua vez, extrai utilidade. [...] O poder disciplinar não se preocupa em tomar coisas, mas em obter um determinado comportamento do indivíduo vivo. Trata-se de obter do soldado, do operário, do escolar o gesto correto, o comportamento correto, a atitude correta. É um aprendizado da docilidade: o corpo deve responder corretamente às demandas, deve efetuar os gestos certos no momento certo, deve manter a atitude certa, deve adotar o comportamento certo. (GROS, Frederic. *Direito dos governados, biopolítica e capitalismo*. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *O (des) governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011. p. 107-108).

prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. [O dispositivo pode ser entendido também] como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência histórica. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Vimos então que o dispositivo atua de forma estratégica no âmbito político do ser humano; assim sendo, “[...] está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles”. (FOUCAULT, 1995, p. 246).

Feita essa pequena digressão, o próximo passo é estabelecer a relação dos mecanismos disciplinares e o mecanismo de segurança, uma vez que, em regra, os mecanismos (disciplina e segurança) relacionam-se entre si; porém, são diferentes. Na condenação criminal de um indivíduo, o mesmo deverá cumprir a pena estabelecida, esse cumprimento penal deve seguir alguns procedimentos; nesse ponto, tais procedimentos Foucault identifica (e denomina) como sendo o mecanismo disciplinar; assim sendo, o objetivo central da disciplina é sua atuação no corpo do indivíduo, tornando-o dócil e útil, “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’.” (FOUCAULT, 1975, p. 135).

Foucault assevera ainda sobre a disciplina:

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado à energia, a potencia que poderia resultar disso [...]. (FOUCAULT, 1975, p. 135-136).

No exemplo do indivíduo condenado criminalmente referido a cima, quando há a aplicação da condenação operasse o mecanismo disciplinador, tornando dócil e útil; a utilidade pode ser entendida como a tentativa de

excluir a reincidência criminal desse indivíduo. Isto é, reduzir sua periculosidade, conjecturando, assim, todo esse procedimento disciplinador em um processo também de segurança.

Sobre essa relação de mecanismo, disciplina-segurança, Foucault destaca:

Logo, os mecanismos disciplinares não aparecem simplesmente a partir do século XVIII, eles já estão presentes no interior do código jurídico-legal. Os mecanismos de segurança também são antiguíssimos como mecanismos. [...] todo o conjunto legislativo que diz respeito ao que é chamado, justamente, de medidas de segurança, a vigilância dos indivíduos depois de sua instituição: vocês vão ver que há uma verdadeira inflação legal, inflação do código jurídico-legal para fazer esse sistema de segurança funcionar. Do mesmo modo, o corpus disciplinar também é amplamente ativado e fecundado pelo estabelecimento desses mecanismos de segurança. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 10-11).

Importante é frisar que a relação entre um mecanismo disciplinar e de segurança não exclui um em detrimento de outro, ou seja, “não há a era do legal, a era do disciplinador e a era da segurança”. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 8-9). Destacamos, ainda, que o mecanismo de segurança não toma o lugar de outro mecanismo, apenas está relacionado com os demais, o que vai diferenciar um mecanismo de outro é a técnica utilizada no processo de subjetivação.

Nesse ponto Foucault exemplifica esse entendimento usando a “técnica celular”, isto é, a detenção em celas. Nesse diapasão, se observarmos qual foi o momento em que se instaurou a técnica celular e sua função, bem como sua história, estaremos fazendo uma análise de uma técnica disciplinar, portanto, fala-se no mecanismo da disciplina. Já o mecanismo da segurança pode ter sua técnica na averiguação da “estatística” dos crimes, como, por exemplo, nesse caso a técnica é a estática e o mecanismo é a segurança. Dessa feita, Foucault estabelece seu objetivo na obra, descrevendo assim:

Então, o que eu gostaria de tentar lhes mostrar durante este ano é em que consiste essa tecnologia, algumas dessas tecnologias (de segurança), estando entendido que cada uma delas consiste em boa parte na reativação e na transformação das técnicas jurídico-legal e das técnicas disciplinares de que lhes falei nos anos precedentes. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 11).



Apesar de não existir exclusão de dispositivos, cabe ressaltar que, conforme Edgardo Castro salienta, o que existe é diferenciação de dispositivos, conforme trecho de seu livro *Introdução a Foucault*:

Então, na medida em que se trata de administrar esse conjunto e seus efeitos, os dispositivos de segurança devem funcionar tendo em conta a aleatoriedade dos acontecimentos a uma norma estabelecida com anterioridade, mas de seguir as tendências gerais que eles descrevem. Desse modo, enquanto no caso das disciplinas a norma é anterior e externa, no dos dispositivos de segurança, em contrapartida, é intrínseca.<sup>2</sup>

Notamos, então, a importância em analisar as técnicas de segurança. Com isso, se admitirmos que existe uma técnica de segurança, clara é a noção de que existe também uma sociedade em que é desenvolvida esta técnica, uma vez que a sociedade é, de certa maneira, uma forma de “acrescentar, de fazer funcionar, as velhas estruturas da lei e da disciplina”. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 14).

Segundo Foucault, existem quatro características gerais do dispositivo de segurança, que, em conjunto, têm por objetivo formar seus elementos funcionais, são elas: os espaços de segurança, o tratamento do aleatório, a normalização específica à segurança e a emergência da população.

De maneira resumida, podemos dizer que, ao tratar sobre as três primeiras, características o autor utiliza exemplos ligados à noção de “cidade”. Nesse sentido, a cidade é analisada como sendo um problema elementar na governamentalidade; sendo assim, a cidade é um novo campo de governo. Cabe ressaltar que, para o presente estudo, a quarta característica é a mais elementar. Podemos concluir que, referente às três primeiras que repercutem na cidade, levando em consideração os problemas que aí se iniciam, Foucault alerta para o “da escassez alimentar, e do cereal é o problema da cidade-mercado, o problema do contágio e das doenças”. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 14).

---

<sup>2</sup> Ainda sobre a diferenciação de uma disciplina e um dispositivo, podemos acrescentar que ambas se relacionam com o “normal”. Entretanto, Foucault usa o termo *normalização* ao se referir aos dispositivos de segurança, e *normalização* quando trata das disciplinas. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 65).

E essa problemática existe em virtude da complexidade dos elementos constitutivos da cidade, como, por exemplo, a circulação do comércio, isto é, a questão da cidade aparece relacionada à problemática do “espaço” urbano.

Referente à questão do espaço, cabe uma breve averiguação, uma vez que ele está presente nos três mecanismos analisados na obra de Foucault (soberania, disciplina e segurança). Ressalta que, sobre a soberania, “é obvio, pois é antes de mais nada como uma coisa que se exerce no interior do território que a soberania aparece”. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 17). Porém, quando tratamos da disciplina e da segurança, implicaria uma “repartição espacial”. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 28).

No fundo, todos os mecanismos tratam da “multiplicidade”, cada um com sua própria função. Ou seja, a soberania cuida da multiplicidade dos sujeitos com relação ao povo, já a disciplina individualiza a multiplicidade, e a segurança utiliza os dados oriundos de uma população. “Portanto, afinal, a soberania, a disciplina, como também a segurança só podem lidar com a multiplicidade”. (FOUCAULT, 1977-1978, p. 16).

Justamente nesse ponto podemos introduzir nesta reflexão o conceito de ilegalismo, exposto na obra *A sociedade punitiva* de 1973, uma vez que, ao tratar desse conceito, tem-se em vista também a noção de multiplicidade. Existem três tipos de ilegalismos, a saber: o ilegalismo funcional, o ilegalismo sistemático e o ilegalismo popular, este último é mais importante para a presente pesquisa, pois o ilegalismo popular consiste em uma série de acontecimento ilícito praticado por grande parte da sociedade, ou seja, há, aqui, uma multiplicidade de atos ilícitos, operando em uma multiplicidade de sujeitos, em uma multiplicidade de espaços urbanos. Dessa forma, evidente é a relação entre a multiplicidade de ilícitos causados pelo ilegalismo popular. Então, nesse aspecto urge aqui a seguinte pergunta: Com o ilegalismo popular, a classe burguesa praticou uma técnica de segurança objetivando seus interesses? Isto é, a burguesia do século XVIII utiliza-se de um mecanismo de segurança?

Voltamos ao conceito de ilegalismo popular. Foucault utiliza o exemplo de Paul Bois para ilustrar tal conceito, e o exemplo consiste em tratar as relações comerciais dos camponeses do Oeste e os tecelões do Maine. Aí observamos algumas condutas ilegais entre as partes, isto é, “ tanto o

mercador, que devia comercializar, quanto o tecelão, que tinha fabricado, entendiam-se diretamente, passando por cima dos regulamentos, para tentar esquivar-se deles”. (FOUCAULT, 1973, p. 131).

Com esse contexto traçado até aqui, e sobre o conceito de ilegalismo popular, e sua utilização pela classe burguesa, primeiramente participando do ilegalismo e quando já não era mais útil o ilegalismo, tratou a burguesia de pôr um fim. Buscando findar seus objetivos, a classe burguesa utiliza-se da prisão para conter o ilegalismo e para identificar o “inimigo social”, que era aquele que cometia o crime de furto.

Ao que tudo indica, a classe burguesa operou seus objetivos com um dispositivo de disciplina, pois estabeleceu os “limites” do ilegalismo, com base na lei do salário, por exemplo. Criou o “inimigo social”, sendo que este deveria passar pelo crivo da disciplina (prisão) para posteriormente ser socializado. Utilizou ainda a classe burguesa de algumas estratégias de poder que aqui foram salientadas mesmo que, de forma breve, como é o caso do espaço urbano e as circulações de mercadoria e de pessoas (a prisão é o limite do espaço do delinquente). Assim sendo, aquele que descumpra o contrato social deve ser levado à prisão e, com isso, opera-se o processo de discipliná-lo para torná-lo dócil e útil. Vale destacar que, além do dispositivo de disciplina, estamos também diante de um dispositivo de segurança, de maneira conjunta ao do dispositivo de disciplina, utilizados para “prevenir” a conduta do indivíduo delituoso perante a multiplicidade de outros indivíduos.

Diante de todo o exposto, podemos concluir da pesquisa: o nascimento da prisão era objetivo da classe burguesa do século XVIII para interromper o ilegalismo popular e criar o inimigo social; então, o nascimento das prisões deu-se por uma “técnica” de poder da classe burguesa, que a utiliza para atender seus interesses. Conclui-se ainda que o dispositivo de segurança também foi uma estratégia de poder utilizada pela burguesia, ao passo que, como foi salientado, quando tratamos do “espaço” notamos sua presença nos dois mecanismos (disciplina-segurança) e somemos a isso a noção de que, em um mesmo acontecimento, pode-se ter mais de um mecanismo de poder presente. Temos, então, que o entendimento dessa relação do ilegalismo popular deu-se através de um método disciplinar e, como um dispositivo de

segurança, ambos foram aproveitados pela classe burguesa do século XVIII, quando esta desejou dar fim ao ilegalismo popular.

### Referências

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Introd. Trad. por Antônio Cavalcanti Maia. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. de Raquel Ramalheite. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972 -1973)*; Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015. (Coleção obras de Michel Foucault).

\_\_\_\_\_. *Segurança, território e população: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.

GROS, Frederic. Direito dos governados, biopolítica e capitalismo. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (Org.). *O (des) governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

## Direito, natureza e moral em Kelsen

Mateus Salvadori\*

### Introdução

Qual é a relação existente entre direito, moral e valores? O direito deve ser isento de valores? Segundo o princípio da pureza metodológica, o direito não é isento de valores. A *Teoria pura do direito* não nega a conexão entre direito e valores, mas a sua importância no estudo das normas jurídicas.

O debate acerca da distinção das normas morais e jurídicas é central para a filosofia do direito e está presente em toda a história dessa área filosófica. Abordar-se-á aqui o pensamento de alguns jusfilósofos centrais, como Kelsen, Dworkin e Habermas, dando ênfase a Kelsen e à sua defesa da separação do direito e da moral, além de tratar também sobre a pureza do direito e o significado do ato jurídico. Inicialmente será investigado a pureza e o ato jurídico e, após, será analisada a relação entre direito e moral. Ao desenvolver este estudo, visa-se uma pesquisa voltada para os problemas constitutivos da legitimidade do direito.

### A pureza e o ato jurídico

A *Teoria pura do direito* não trata de uma ordem jurídica especial, de um conjunto de normas nacionais ou internacionais, mas é uma teoria do direito positivo em geral, e ela fornece uma teoria da interpretação. Por ser ciência jurídica e não política do direito, ela visa a responder *o que é e como é o direito* e não lhe interessa saber *como deve ser o direito, ou como deve ele ser feito*.<sup>1</sup>

---

\* Doutor e mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bacharel em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail*: msalvad6@ucs.br ou mateusche@yahoo.com.br.

<sup>1</sup> TPD será a abreviação da obra *Teoria pura do direito*, de Kelsen.

Quando a si própria se designa como “pura” teoria do Direito, isto significa que ela se propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Este é o seu princípio metodológico fundamental. (TPD, p. 1).

A ciência jurídica do séc. XIX e início do séc. XX tem-se confundido demasiadamente com outras áreas estranhas a ela, tais como: a psicologia, a sociologia, a ética e a teoria política. Kelsen sabe e concorda que existe uma estreita relação entre estas áreas com o direito, porém o que ele quer evitar, com a sua teoria pura, é justamente o sincretismo metodológico.

Ao verificar qualquer fato jurídico (resolução parlamentar, ato administrativo, sentença judicial, negócio jurídico, etc.), percebem-se dois elementos: 1) a realização do ato no espaço e no tempo; 2) a significação jurídica do ato. Por exemplo,

[...] um comerciante escreve a outro uma carta com determinado conteúdo, à qual este responde com outra carta. Significa isto que, do ponto de vista jurídico, eles fecharam um contrato. Certo indivíduo provoca a morte de outro em consequência de uma determinada atuação. Juridicamente isto significa: homicídio. (TPD, p. 02).

Um ato de conduta humana pode ser, juridicamente, autoexplicativo. Por exemplo, os atos de indivíduos reunidos em um parlamento podem significar que estão votando uma lei, ou, quando uma pessoa deixa um testamento, significa que ela está declarando sua última vontade.

O fato que se encontra no espaço e no tempo, portanto, objetivo e constituindo-se como ato jurídico (lícito ou ilícito), é uma parcela da natureza. Assim é determinado pela lei da causalidade. Mas se esse mesmo ato fosse apenas uma parcela da natureza e determinado somente pela lei da causalidade, ele não seria jurídico. Para ser jurídico, ele tem que ter significação jurídica. E isso é possível por meio da norma jurídica, pois ela funciona como um esquema de interpretação e empresta ao ato um significado, seja ele jurídico ou antijurídico. “[...] o Direito [...] é uma ordem normativa de conduta humana, ou seja, um sistema de normas que regulam o comportamento humano.” (TPD, p. 5). Norma é um *dever ser*, é como o homem *deve* conduzir-se diante de determinadas situações. “[...] uma norma

pode não só comandar mas também permitir e, especialmente, conferir a competência ou o poder de agir de certa maneira”. (TPD, p. 6). Pela norma, a conduta é permitida, prescrita ou facultada sendo, portanto, um dever-ser. *Ser e dever ser* são expressões distintas. Por exemplo, “a porta será fechada” e “a porta deve ser fechada”. A conduta do dever ser, da norma é distinta da conduta de fato.

Quando se diz que o dever-ser é “dirigido” a um ser, a norma a uma conduta fática (efetiva), quer-se significar a conduta de fato que corresponde ao conteúdo da norma, o conteúdo do ser que equivale ao conteúdo do dever-ser, a conduta em ser que equivale à conduta posta na norma como devida (devendo ser) – mas que se não identifica com ela, por força da diversidade do modus: ser, num caso, dever-ser, no outro. (TPD, p. 07).

Kelsen cita o exemplo da ordem; primeiro, de um gângster e, segundo, de um funcionário de finanças, para que alguém lhe entregue uma certa quantia de dinheiro. Nos dois casos, há o mesmo sentido subjetivo, porém só na ordem do funcionário de finanças tem o sentido de uma norma válida, vinculante para o destinatário.

As normas podem ser estabelecidas também pelos costumes. Quando os indivíduos seguem certos padrões e se conduzem de determinadas maneiras por um certo tempo e em iguais condições, surge nos indivíduos a vontade de se conduzirem da mesma maneira. “O sentido subjetivo dos atos que constituem a situação fática do costume não é logo e desde o início um dever-ser”. (TPD, p. 10). As normas jurídicas são produtos dos costumes, se a Constituição da comunidade assumir o costume como fato criador do direito.

Kelsen destaca que “uma norma pode não só ser querida, como também pode ser simplesmente pensada sem ser querida”. (TPD, p. 10). Neste caso, ela não é uma norma positiva, posta, mas pressuposta no pensamento. A vigência de uma norma, a sua existência, que é diferente de um ato de vontade, só entra em vigor depois de o ato de vontade ter deixado de existir. Os indivíduos (que funcionam como órgãos legislativos), após a aprovação de uma lei sobre determinada matéria e a colocarem em vigor (vigência), dedicam-se em outras matérias e mesmo quando os indivíduos que a aprovaram falecerem, as leis continuarão valendo. Por isso, classificar a

norma em geral e a norma jurídica em um sentido particular como *vontade* ou *comando* do Estado ou do legislador é um equívoco, pois *vontade* ou *comando* remete a um ato psíquico.

A vigência da norma pertence à esfera do dever ser e não do ser. Mas afirmar que uma norma vale, que ela é vigente, não significa que ela seja aplicada e respeitada. Uma norma não aplicada e respeitada não é uma norma vigente. Vigência e eficácia não coincide cronologicamente, pois a norma jurídica entra em vigor, antes de se tornar eficaz, ou seja, antes mesmo de ser aplicada e seguida.

Um tribunal que aplica uma lei num caso concreto imediatamente após a sua promulgação – portanto, antes que tenha podido tornar-se eficaz – aplica uma norma jurídica válida. Porém, uma norma jurídica deixará de ser considerada válida quando permanece duradouramente ineficaz. A eficácia é, nesta medida, condição de vigência [...]. (TPD, p. 12).

A validade da norma está sempre condicionada ao espaço e ao tempo. Esse domínio de vigência pode ser limitado ou ilimitado. Sendo limitado, a norma vale apenas para um determinado espaço e um determinado tempo. Sendo ilimitada, a norma pode valer sempre e em toda parte.

As normas, em geral, referem-se às condutas futuras. Porém, podem referir-se também às passadas. Uma norma jurídica que liga à produção de determinado fato um ato coercitivo como sanção pode determinar que um indivíduo, que tenha certa conduta antes da criação da norma seja punido. Tal conduta vem a ser considerada delito.

A norma pode determinar tanto que, no futuro, se execute um ato de coerção quanto que, no passado, um ato de coerção, que tenha sido executado sem o dever de ser, ou seja, sem ter o caráter de uma sanção, deveria ter sido realizado e de agora em diante ele valerá como sanção. Por exemplo, na Alemanha nazista, “certos atos de coerção que, ao tempo em que foram executados, constituíam juridicamente homicídios, foram posteriormente legitimados retroativamente como sanções e a conduta que os determinaram foram posteriormente qualificadas como delitos”. (TPD, p. 14). Uma norma jurídica pode retirar validade de outra norma jurídica do passado, retroativamente. Os atos de coerção desta norma do passado perdem seu caráter de pena ou execução.



Assim, por exemplo, pode a lei de um governo que conquistou o poder pela via revolucionária retirar a validade, retroativamente, a uma lei editada pelo governo anterior e segundo a qual certas ações praticadas pelos sequazes do partido revolucionário foram punidas como crimes políticos. É verdade que aquilo que aconteceu não pode ser transformado em não acontecido; porém, o significado normativo daquilo que há um longo tempo aconteceu pode ser posteriormente modificado através de normas que são postas em vigor após o evento que se trata de interpretar. (TPD, p. 15).

A moral não vale apenas para um conjunto de homens, mas vale para todos os homens. Já as normas jurídicas valem apenas para um conjunto de homens submetidos a essas normas como, por exemplo, um ordenamento jurídico estadual vale apenas para os que vivem no território do Estado. Além da moral, outros aspectos da conduta humana não são normados, como, por exemplo, o aspecto econômico, religioso, político, etc. “O que as normas de um ordenamento regulam é sempre uma conduta humana, pois apenas a conduta humana é regulável através das normas”. (TPD, p. 16).

Segundo Kelsen, “a conduta humana disciplinada por um ordenamento normativo ou é uma ação por esse ordenamento determinada, ou a omissão de tal ação. A regulamentação da conduta humana [...] processa-se por uma forma positiva e por uma forma negativa”. (TPD, p. 16). A conduta humana é regulada positivamente quando: é prescrita uma ação ou omissão a um indivíduo de um determinado ato; quando é conferido a um indivíduo o poder ou a competência para produzir, através de uma determinada atuação, determinadas consequências pelo mesmo ordenamento de normadas, especialmente se o ordenamento regula a produção de normas; e quando uma determinada conduta, que normalmente é proibida, “é permitida a um indivíduo por uma norma que limita o domínio de validade da outra norma que proíbe essa conduta”. (TPD, p. 17).

A conduta que é fixada em um ordenamento normativo, como pressuposto ou como consequência, é positivamente regulada. Já negativamente regulada é a conduta humana que, não sendo proibida, não é também positivamente permitida “por uma norma delimitadora de domínio de validade de uma outra norma proibitiva – sendo, assim, permitida num sentido meramente negativo”. (TPD, p. 18).

A conduta real/fática pode corresponder ou contrariar a norma. Quando a conduta real é como deve ser, ou seja, quando está de acordo com a norma objetivamente válida, é um juízo de valor positivo e a conduta real é “boa”. Já quando a conduta não é como deve ser, ela é um juízo de valor negativo, e a conduta real é “má”. A norma válida funciona como medida de valor à conduta real. A conduta real é um fato da ordem do ser, existente no tempo e no espaço, um elemento ou parte da realidade. E somente porque é um fato do ser, a conduta pode ser avaliada como “boa” ou “má” e ter um valor “positivo” ou “negativo”. “É a realidade que se avalia.” (TPD, p. 19). As normas que constituem juízos de valor são formuladas por atos de uma vontade humana e, por conseguinte, os valores por meio delas constituídos são arbitrários. Tendo como base outros atos de vontade humana, outras normas, com outros valores, poderiam ser construídas, podendo ser até mesmo valores opostos. Desta forma, as normas legisladas pelos homens constituem valores relativos.

A vigência de uma norma que prescreva uma determinada conduta como obrigatória não exclui a vigência de outra norma com um valor oposto. “A norma que proíbe o suicídio ou a mentira em todas as circunstâncias pode valer o mesmo que a norma que, em certas circunstâncias, permita ou até prescreva o suicídio ou a mentira”. (TPD, p. 20). Todavia, não podemos considerar válidas as duas normas ao mesmo tempo.

Uma teoria científica não prescreve uma conduta como procedente de uma autoridade supra-humana, de Deus ou da natureza criada por Deus, mas apenas por normas estabelecidas por atos humanos. Valor e realidade são esferas diferentes. Enquanto o valor pertence ao dever ser, a realidade pertence ao ser. A norma não pode ser classificada como verdadeira ou falsa, mas como válida ou inválida.

O valor que consiste na relação de um objeto, especialmente de uma conduta humana, com o desejo ou vontade de um ou vários indivíduos, àquele objeto dirigida, pode ser designado como valor subjetivo – para o distinguir do valor que consiste na relação de uma conduta com uma norma objetivamente válida e que pode ser designado como valor objetivo. (TPD, p. 21).

Quando o juízo segundo o qual uma conduta humana é boa ou má significa apenas que a conduta é desejada/querida ou não por uma ou várias outras pessoas. Por outro lado, quando o juízo traduz que determinada conduta humana é boa ou má, desejada ou não desejada, a partir de uma norma objetivamente válida, os valores bom e mau valem em relação às pessoas cuja conduta é apreciada e julgada e também em relação a todas as pessoas cuja conduta é determinada como devida, independentemente se as pessoas desejarem ou não tal conduta.

O valor em sentido subjetivo (relação de um objeto com o desejo ou a vontade de uma pessoa) é diferente do valor em sentido objetivo (relação de uma conduta com uma norma objetivamente válida). O primeiro pode ter diferentes graduações (intensidades); o segundo, não pode ter diferentes graduações, pois a conduta ou é conforme ou não é conforme a uma norma objetivamente válida. O juízo de valor é objetivo quando, por exemplo, se de acordo com o Direito a pena para um assassino deve ser a pena capital, pode e deve verificar-se sem levar em consideração se aquele que deve dar a resposta aprova ou desaprova a pena de morte.

Segundo Kelsen, “como valor designa-se ainda a relação que tem um objeto, e particularmente uma conduta humana, com um fim. Adequação ao fim (*Zweckmäßigkeit*) é o valor positivo, contradição com o fim (*Zweckwidrigkeit*), o valor negativo” (TPD, p. 24). O “fim” pode ser tanto objetivo como subjetivo. Um fim objetivo é um fim que *deve ser* realizado e estatuído por uma norma objetivamente válida. Um fim subjetivo é aquele que um indivíduo propõe a si próprio e deseja realizar.

## **A relação entre direito e moral**

Há três teses centrais do juspositivismo do séc. XX. A primeira é a tese dos fatos sociais, que diz que a existência do direito depende de uma construção humana (certas atitudes, convenções, comportamentos...). Portanto, nega-se aqui a existência de normas naturais. A segunda defende a separabilidade entre direito e moral. A validade do direito não depende de seu mérito moral, o que implica que direito injusto ainda é direito. Nega-se, assim, a fundamentação do direito na moral. A terceira e última tese é a da

discricionariedade. O material jurídico se esgota, devido às lacunas normativas, contradições normativas ou indeterminações linguísticas e a certos casos; destarte, ficam sem resposta à luz do direito. E é justamente nestes casos que o responsável pela decisão tenha que exercer seu poder discricionário.

O filósofo austríaco propôs uma metodologia própria ao positivismo, a chamada abordagem avalorativa. É seu o princípio metodológico de pureza, pelo qual a teoria do direito, com caráter científico, deve estar depurada de elementos valorativos e de considerações sociais e políticas. Kelsen não nega a relação que há entre direito, política e moral; todavia, defende que é necessário excluir esses elementos, para construir uma teoria própria que descrevesse objetivamente o Direito.

Em sua obra principal, o jusfilósofo investiga a norma jurídica, compreendida como esquema objetivo de interpretação de um ato. A norma é um comando que prescreve um sentido objetivo aos atos humanos. Esse sentido objetivo opõe-se ao sentido subjetivo pelos quais cada indivíduo interpreta as ações. Kelsen também propõe um sistema dinâmico de normas para o ordenamento jurídico. Assim, uma norma é válida se está conforme as normas superiores e se sua produção foi feita conforme o procedimento previsto. O sistema dinâmico opõe-se ao estático, defendido pelos filósofos jusnaturalistas. O direito é apreendido pela sua contínua transformação.

A norma é válida até que o procedimento previsto pelo próprio direito a extinga ou a substitua por outra. O desuetudo ocorre quando a norma permanecer por um longo período sem ser observada ou aplicada, perdendo, assim, sua validade. A eficácia do Direito é condição de validade das normas. Todavia, não é o fundamento. O ordenamento jurídico corresponde a um sistema hierárquico de normas com uma cadeia de validade, que não é interminável. Os dois extremos dessa cadeia são: em um extremo, a norma individual e concreta que os órgãos judicantes emanam ao decidir um caso, conforme autorização legislativa; em outro extremo há a norma da qual todas as normas extraíam seu fundamento de validade comum. O que dá a unidade e a validade do ordenamento é a norma fundamental.

A norma hipotética fundamental estabelece apenas a autorização para a criação do direito e não o conteúdo do ordenamento. Ela apenas atribui

poder a uma autoridade legisladora que determina como criar normas. Ela é pressuposta e não posta, pois se fosse posta dependeria de outra norma superior. E é um mero pressuposto lógico-transcendental que fornece o fundamento de validade das normas de um ordenamento. Enfim, ela é uma norma, pois fornece um esquema de interpretação objetiva para a conduta produtora e aplicadora de outra norma. Os pressupostos do positivismo jurídico são apontados pela doutrina como uma espécie de contraposição ao direito natural, porque a teoria positivista é uma doutrina do direito que nega a existência de outro direito senão o positivo. (BOBBIO, 1995, p. 26).

Acerca da interpretação, Kelsen destaca que a interpretação é uma operação mental que acompanha o processo de aplicação do direito, desde uma norma superior até uma inferior. Esse processo é dividido em duas categorias: a interpretação autêntica (realizada pelo órgão jurídico competente e criadora de Direito e fonte formal do mesmo), e a interpretação não autêntica (realizada individualmente por um cidadão e, especialmente, pela ciência jurídica e não é criadora de direito, sendo assim fonte material do direito).

Devido às normas não serem completamente precisas e por possuírem um certo nível de vagueza, o órgão competente de direito precisa escolher uma das possibilidades de interpretação que determinada norma possui. A norma superior cria uma espécie de moldura, que limita a atuação da norma inferior, em que existem várias possibilidades legais de aplicação do direito, e a interpretação é responsável pela escolha de uma das possibilidades que se inserem nessa moldura do direito.

Segundo Rouland, os sistemas jurídicos e seus elementos teóricos foram concebidos por distintos vínculos de origem, ou seja, esses sistemas não foram construídos necessariamente por meio de uma linguagem escrita. Claro que a escrita é importante para o desenvolvimento histórico do direito, porém não é responsável direta pela sua origem. (2003, p. 33).

A moral pode ser vista como um fato histórico, porque é compreendida como um modelo histórico-comportamental, “[...] cuja característica é a de estar-se fazendo ou se autoproduzindo constantemente tanto no plano de sua existência material, prática, como no de sua vida espiritual”. (VÁZQUEZ, 2008, p. 37). Perelman (2005, p. 31) diz que: “qualquer evolução moral, social ou

política, que traz uma modificação da escala de valores, modifica ao mesmo tempo as características consideradas essenciais para aplicação da justiça”.

Defende-se a atenção do direito às transitoriedades morais, porque é necessário que o Direito se compreenda no seu sentido autêntico, não mero imperativo do poder, não simples meio técnico de quaisquer estratégias, mas validade em que a axiologia e a responsabilidade do homem se manifestem. (CASTANHEIRA NEVES, 1998, p. 43).

Kelsen, ao abordar o tema da interpretação jurídica, no seu livro *Teoria pura do direito*, fala em ato de vontade e ato de conhecimento. O ato de vontade ocorre quando o intérprete se mantém neutro, agindo exclusivamente por meio de um ato cognoscitivo (ou de conhecimento), que é um ato desprovido de vontade. A interpretação cognoscitiva define a moldura e conhece todas as possibilidades de ação possíveis legalmente. Já o ato de vontade ocorre quando o intérprete, dentro das possibilidades definidas, escolherá uma de suas opções. A interpretação cognoscitiva combina-se com um ato de vontade, em que o órgão aplicador efetua uma escolha entre as possibilidades reveladas por meio da mesma interpretação cognoscitiva. A escolha de uma das possibilidades é puramente subjetiva.

A relação entre direito e moral foi debatida pela História da Filosofia do Direito e, nela, se destacam três grandes escolas: o jusnaturalismo, o juspositivismo e o pós-positivismo. O jusnaturalismo defende a vinculação do direito com a moral. O juspositivismo destaca a tese da separação, que busca distinguir, de modo claro e científico, o campo da moral e do direito (segundo Kelsen, todo e qualquer conteúdo pode ser direito). E, por fim, a tese da complementaridade diz que há espaços distintos de atuação entre direito e moral, mas, em alguns casos, a insuficiência do direito pode ser resolvida pelo discurso moral. Alexy, defensor da tese da complementaridade, salienta que a moral serviria como um parâmetro de correção do direito. O direito preservaria uma autonomia relativa, na medida em que os padrões de eficácia social, legalidade e conformidade com o ordenamento estariam mantidos. Todavia, na existência de algum tipo de lacuna ou de injustiça, o discurso moral poderia corrigir o discurso jurídico axiológico e deôntico.

Por fim, Dworkin diz que, entre o direito e a moral, há uma interconexão. Assim, o direito é um segmento da moral política e o

argumento jurídico aparece como um tipo específico de argumento moral. Justamente em vista das influências dos argumentos ético-jurídicos nas constituições contemporâneas, destaca-se a doutrina de Dworkin que, embora respeitado o contexto em que foi produzida, foi responsável por elevar a discussão, acerca da relação entre direito e moral, para o campo prático das decisões judiciais. Dworkin propôs maneiras ideais de interpretar as cláusulas de teor moral da Constituição norte-americana. (DWORKIN, 2003, p. 154).

Já segundo Habermas, a ideia da cooriginalidade consubstancia-se em uma espécie de judicialização de conceitos morais, de modo que o conjunto de uma determinada ordem jurídica tem o dever de concretizar, no mundo fenomenológico, a ordem moral inteligível, a qual reúne, por exemplo, valores históricos relativos aos deveres éticos da sociedade. (HABERMAS, 1997, p. 140).

Estes diferentes aspectos entre direito e moral podem ser resumidamente elencados em seis elementos antagônicos entre si: heteronomia *versus* autonomia; bilateralidade *versus* unilateralidade, e coercibilidade *versus* incoercibilidade. Ao passo que o direito é heterônomo, bilateral e coercível, a moral apresenta-se autônoma, unilateral e incoercível. (GUSMÃO, 2008, p. 72).

## **Conclusão**

A relação existente entre direito e moral está presente no debate jusfilosófico desde os gregos e autores como Kelsen, Hart, Bobbio e outros da escola do juspositivismo, que se posicionam na tese da separabilidade. Este debate acerca da fundamentação ou não do direito na moral não é importante apenas porque seus pressupostos figuram em debates da doutrina do direito, mas também porque seus elementos estão presentes no meio prático-jurídico. Os pressupostos das relações entre direito e moral estão presentes nas decisões judiciais, sobretudo, em face do elemento da cooriginalidade.

Nos litígios jurídicos atuais, articulam argumentos e valores que consubstanciam questões morais como circunstâncias importantes a serem enfrentadas e decididas no âmbito prático do direito. As discussões sobre as

categorias de justiça, igualdade, liberdade, dignidade humana, vida, etc., estão permeadas de uma discussão, tendo como base a moral e os valores. Nesse tipo de debate está presente tanto a norma jurídica, como parte do procedimento judicial de decidir como a aceitação moral, pressuposto de legitimidade do direito. Habermas diz que a moral está no âmbito do direito e não à parte dele. Quando tratamos do direito, estamos dialogando sempre com a moral. Kelsen discorda disso.

### Referências

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. de Márcio Pugliese. São Paulo: Icone, 1995.

CASTANHEIRA NEVES, António. Entre o legislador, a sociedade e o juiz ou entre sistema, função e problema: os modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito". *Boletim da Faculdade de direito da Universidade de Coimbra*, v. LXXIV [separata], p.1-44, 1998.

DWORKIN, Ronald. *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUSMÃO, Paulo Dourado. *Introdução ao estudo do direito*. 40. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. I.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e direito*. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito*. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Trad. de João Dell' Anna. 30. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.



## 10

### A justiça corretiva em Aristóteles

Larissa Comin\*  
Wambert Gomes Di Lorenzo\*\*

#### Introdução

O presente artigo versa sobre *justiça corretiva* em Aristóteles. Partindo do conceito geral de justiça e injustiça aristotélica, procura-se definir o conceito, a aplicação e o sentido desta espécie de justiça.

Assim, a *justiça corretiva*, a partir do filósofo, seria uma espécie da *justiça legal*, que ocorre tanto em transações involuntárias como em voluntárias, tudo de acordo com a proporção aritmética. Seu ponto intermediário é encontrado sempre entre uma perda e um ganho, além de ser uma justiça aplicada somente pelo juiz.

Deste modo, no primeiro momento busca-se um pouco da essência da ética aristotélica, levantando algumas informações e características sobre sua história.

No segundo momento, são abordados os conceitos de justiça e injustiça aristotélicos, em sentido amplo, descrevendo ainda como ambos concretizam-se, para que, após, se tenha um claro entendimento dos termos *perda* e *ganho* citada por Aristóteles, em *justiça corretiva*.

Por último é abordado o tema do presente artigo, de modo a concluir e complementar os conceitos básicos, para que o leitor tenha clareza da definição de *justiça corretiva*, a partir de Aristóteles, por meio da descrição da fórmula que resulta na proporção aritmética.

---

\* Acadêmica do curso de Direito da Universidade de Caxias do Sul (UCS) e voluntária de Iniciação Científica pela mesma Instituição. *E-mail*: lari.comin@hotmail.com.

\*\* Doutor e Mestre em Direito do Estado e Teoria do Direito. Professor no PPG em Direito da UCS e na Escola de Direito da PUCRS, membro da Cátedra Internacional *Ley Natural y Persona Humana* na UCA. *E-mail*: wambert@wambert.com

## A ética aristotélica

Aristóteles define *ética* como um estudo da ação humana, que resulta num bem. Arte – *τέχνη, tekne* –, investigação – *μέθοδος, methodos* –, ação – *πράξις, práxis* – e escolha – *προαίρεσις, prohairesis* – tendem sempre a algum bem, pois para o filósofo o bem é aquilo ao que todas as coisas tenderiam. Propunha uma distinção entre alma e corpo, como separação entre esfera racional e esfera apetitiva. A alma é a sede do intelecto, sob o domínio da razão, diferenciando-se de uma parte inferior, que tem o domínio da obediência. Assim, a essência do homem consistiria no seu intelecto, e seu sumo bem seria a felicidade. (PEGORARO, 1995, p. 25-26). A parte superior da alma possuiria duas virtudes: a sabedoria – *σοφία, sofia* – e a sabedoria prática ou prudência – *φρόνησις, phrónesis* –, sendo esta última o centro de todo sistema ético-aristotélico, pois caberá à prudência reger as virtudes morais que disciplinam as tendências, os apetites e desejos. (PEGORARO, 1995, p. 24). Ética, pressupõe, assim, o equilíbrio interior de cada indivíduo, tornando sua vida mais feliz, ao alcance do nível de perfeição, atributo próprio do animal racional – *ζῷον λογικόν, Zoon Logikon* – que, por sua vez, é o fim último da *πόλις* – polis. (PEGORARO, 1995, p. 28). Entretanto, tal realização requer a virtude política da justiça – *δικαιοσύνη, dikeiosíni* –, a partir da qual as virtudes morais recebem seu pleno sentido e a moralidade da vida política é consolidada. (PEGORARO, 1995, p. 32). Segundo Aristóteles, a justiça é a mais elevada das virtudes e abarca todas as demais: *Por isso, a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e ‘nem Vésper, nem a estrela-d’alva’, são tão admiráveis; e proverbialmente, ‘na justiça estão compreendidas todas as virtudes’.*” (ARISTÓTELES, 1973, p. 1129b-25 a 30).

Segundo Alasdair MacIntyre (1991, p. 130), na passagem em que o Estagirita cita o movimento de aprendizado como o desenvolvimento de pelo menos dois conjuntos relacionados de disposições – justiça e prudência,<sup>1</sup> o prudente é capaz de julgar quais verdades são relevantes para ele na sua situação particular e a partir disso agir corretamente.

Para Will Durant (1996, p. 90), Aristóteles é realisticamente simples em sua *ética*, pois seu treinamento científico evitou o sustento de ideias super-

---

<sup>1</sup> *Phrónesis*: é o exercício de uma capacidade de aplicar verdades sobre o que é bom.

humanas e vazios conceitos de perfeição. O autor ainda entende que sua concepção da natureza humana foi bem fundada, cada ideal foi baseado no natural, sendo tudo o que é natural, desenvolvido como algo ideal.

### **Os conceitos de justiça e injustiça em Aristóteles**

Aristóteles (1973, p. 1129a – 10), em seu Livro V da *Ética a Nicômaco*, inicia sugerindo que os conceitos de justiça e injustiça são essenciais para o entendimento de sua ética. Ele observa que os homens entendem a justiça geralmente por aquela disposição de caráter que torna a pessoa propensa a agir ou fazer o que é justo e que a injustiça consiste em desejar o que é injusto.

De modo mais específico, na visão do filósofo, aquele que praticar ou agir com justiça será considerado justo, do probo, respeitador da Lei, enquanto o injusto, ao contrário, um ímprobo. (ARISTÓTELES, 1973, p. 1129b – 30). Ele observa que nem sempre o homem injusto escolherá o mal maior, pois poderá escolher o menor, e este mal menor é em certo sentido considerado um bem. (ARISTÓTELES, 1973, p. 1129b – 10). Ninguém pode ser racional de modo prático sem ser justo. (MACINTYRE, 1991, p. 117).

A justiça dentre todas as virtudes é o bem do outro, ou seja, relaciona-se com nosso próximo, sendo o pior e mais injusto dos homens aquele que exerce sua maldade não para em si mesmo, mas no outro, concluindo que o fato de praticar o justo em relação ao próximo será sempre mais difícil. (ARISTÓTELES, 1973, p. 1130a – 5).

Para o estagirita (1973, p. 1131a 15 – 30), o justo será o meio-termo dentre quatro termos, sendo duas pessoas para quem ele é de fato justo e duas são as coisas em que se manifesta, como uma espécie de termo proporcional.

Tomás de Aquino (2014, II, Q. 58 R1) também conceitua a justiça de modo muito semelhante ao de Aristóteles, ao dizer que *“a Justiça é o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua se dá a cada um seu direito”*. (AQUINO, 2014, II, Q. 58, R1). Os homens são chamados justos se agirem com retidão e a justiça não é mero fruto de uma inteligência ou de uma razão como potência. (2014, II, Q. 58, R1). A justiça para ele pertence a uma parte

da alma, na qual se encontra, em seu sujeito e que, conseqüentemente, moverá por seu império todas as outras partes da alma, pertencendo-as. (2014, II, Q. 58, R1).

Em sentido estrito, a *justiça* aristotélica seria aquele hábito que ordena a vida na cidade, não tendo a justiça valor em si mesmo, como ocorre em toda a virtude, mas em seu fim, no bem para a qual ela orienta. (DI LORENZO, 2010, p. 79).

A injustiça, conforme Aristóteles (1973, p. 1130b – 20), é algo contrário à Lei, praticada por aquele indivíduo que age por maldade em relação ao próximo e, apesar disso, ainda consegue ter alguma espécie de lucro em relação a seu ato, sendo este considerado o pior dos homens para o filósofo.

Os atos de injustiça, com base em Aristóteles, podem compor três espécies, sendo o primeiro cometido por ignorância, implicando erro de pessoa; o segundo é por infortúnio, quando contraria o que razoavelmente se esperava do ato. Assim, os únicos desculpáveis seriam aqueles praticados por ignorância, já os cometidos por paixão desregrada ou não natural ao ser humano jamais seriam desculpáveis.

### ***Justiça e injustiça em relação a atos justos e injustos***

Neste ponto, é necessário compreender a distinção que Aristóteles (1973, p. 1135a – 15 a 20) faz entre os atos injustos e justos, e o que é o injusto e o justo, diante da sociedade política, pois segundo o estagirita, quando há voluntariedade para uma injustiça há a concretização de um ato injusto que, em sequência, será repudiado.

Mas, por outro lado, segundo ele, pode haver coisas injustas que existem sem que sejam originadas por atos de injustiça, pois em seu entendimento é o feito por ignorância ou sob coação, embora haja conhecimento da causa, não depende do agente, sendo um ato involuntário. Ocorrerá do mesmo modo, em relação ao justo e ao ato justo. (1973, p. 1135a – 15 a 20).

Caso o ato injusto ocorra sem deliberação prévia daquele que praticou, como, por exemplo, os originados por cólera ou por outras paixões necessárias ou naturais ao homem, Aristóteles entende que estes agem injustamente, e seus são atos de injustiça, mas isso não os caracterizaria

como seres injustos ou malvados, pois o dano não se deve ao vício. Mas, por outro ângulo, se este homem por escolha própria realizar ato injusto, então será um homem injusto e vicioso. (1973, p. 1135b – 15 a 25).

MacIntyre (1991, p. 127) explica que Aristóteles caracteriza como *enkrático* aquele que já aprendeu a controlar seus desejos e até certo ponto realiza seus atos virtuosamente, mas por temeridade e não por vontade própria. Assim, percebe-se uma diferença entre os homens virtuosos, pois estes não possuem mais prazer em praticar aquilo que é contrário à virtude, pois seu real prazer ocorre no exercício do que é justo.

Assim, MacIntyre (1991, p. 127) conclui que as ações justas estão entre aquelas que o virtuoso quer realizar por elas mesmas, assim como o papel que desempenham na constituição e efetivação da vida boa para os seres humanos. Ser justo é uma condição para se alcançar qualquer bem e implica preocupar-se com e valorizar o que é justo, mesmo sem levar a nenhum outro bem.

Além disso, o filósofo (1973, p. 1135a – 5 a 10) descreve que, para se classificar uma coisa como justa ou injusta, não é necessária a ocorrência de nenhum ato, pois ambos o são por natureza ou por lei.

Em relação às leis, o Estagirita acredita que as mesmas têm como fim a vantagem comum, sendo justos os atos que produzem e preservam a sociedade política:

As leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo desse gênero, de modo que, em certo sentido, chamamos justos os atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política a felicidade e os elementos que a compõem. E a lei nos ordena a praticar tanto os atos de um homem bravo, quanto os de um homem temperante e os de um homem calmo. (1973, p. 1129b – 20).

## **A justiça corretiva em Aristóteles**

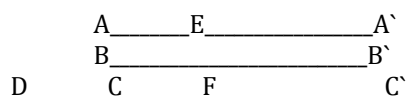
A *justiça corretiva* ocorre tanto nas transações involuntárias como nas voluntárias. Esta justiça seria uma espécie da *justiça legal*, que provém da lei, tudo de acordo com a proporção aritmética, sendo que seu ponto intermediário é encontrado sempre entre uma perda e um ganho. (1973, p. 1131b – 25).

Aristóteles ainda descreve a figura do juiz como responsável por aplicar esta espécie de justiça e estabelecer o justo, o meio-termo ou a igualdade entre as partes, de modo a tratá-las igualmente, pois o que está em julgamento é o caráter distintivo do delito e não a análise de que se aquele que praticou ou sofreu o dano era mau ou bom:

O juiz restabelece a igualdade, como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais e ele retirasse a diferença pela qual o segmento maior excede a metade para acrescentá-la ao menor. E quando a todo foi igualmente dividido os litigantes dizem que receberam “o que lhes pertence”. O igual é intermediário entre a linha maior e menor de acordo com a proporção aritmética. (1973, p. 1132a – 25).

Aristóteles (1973, p. 1132b – 5) descreve como funcionária esta proporção aritmética:

Sejam as linhas AA', BB' e CC' são iguais umas às outras. Subtrai-se da linha AA' ao segmento AE e acrescenta-se a linha CC' para o segmento CD, de modo que toda a linha DCC' exceda a linha EA pelo segmento CD e pelo segmento CF; por conseguinte ela excede a linha BB' pelo segmento CD.



Tal espécie de justiça pertence ao juiz, que julgará os casos de transações voluntárias e involuntárias, de modo a infligir punições e solucionar disputas, buscando a igualdade aritmética, mencionada pelo filósofo. Como justiça particular, ela igualará os homens perante a pólis, não relacionando-os entre si nem às coisas, mas relacionando as coisas entre si. Aristóteles chega a fazer um jogo de palavras, afirmando que a divisão em duas partes iguais *διχασ* – *dixas* – é a missão do juiz – *δικαστής*, *dikastis* –, também considerado aquele que divide no meio – *διχαστής*, *dixastis*. Então, sendo o justo um meio-termo, o juiz busca um ponto intermediário entre a perda e o ganho, entre o menor e maior. (DI LORENZO, 2010, p. 82).

Aristóteles distinguia a *justiça corretiva* da *justiça comutativa*, pois ele entendia que esta última incidia no direito penal somente para quantificar a indenização pecuniária, enquanto Tomás de Aquino entendia que ela incidia também na quantificação da pena.

MacIntyre (1991, p. 133-134) ressalta que a *justiça corretiva* pressupõe uma classificação de danos e privações que pode ser imposta como punição mais ou menos séria, mas o juiz um dia terá de enfrentar casos em que não há lei para lhe fornecer uma resposta clara frente ao caso, tendo o mesmo que exercer sua *phrónesis*, assim como o legislador originalmente fizera. Diante disso, o autor menciona que Aristóteles denomina de equidade – *επιείκεια*, *epieikeia* – o julgamento razoável, sendo adequadamente usada como um tipo de justiça, que corrige a justiça e consiste na aplicação de regras já estabelecidas.

Por outro lado, tem-se Tomás de Aquino (2014, II, Q. 60, R1), que observa o juiz diante da *justiça corretiva* aristotélica, como a *justiça viva* ou, ainda, aquele *que diz o Direito*. Aquinate (2014, II, Q. 60, R1) acredita que, na *justiça comutativa*, tem-se em conta a dignidade das pessoas, sendo a mesma apreciada sobretudo considerando a realidade do dano que se recebeu e conclui que o princípio desta justiça exige igualdade na compensação entre a injúria infligida e a ação reparadora.

### ***Os elementos perda e ganho frente à reciprocidade***

Como foi visto, o juiz será o responsável por exercer a *justiça corretiva*, para que, de acordo com a proporção aritmética, elaborada por Aristóteles (1973, p. 1132a – 25), o mesmo possa subtrair e acrescentar, corrigindo a disparidade e no final, os litigantes digam ter recebido *o que lhes pertence*.

As transações voluntárias são distintas das involuntárias, tendo a primeira uma prestação e a contraprestação igualitária, para ser considerada justa, sendo a prestação sempre proporcionalmente igual à perda e vice-versa. Já a segunda, ou seja, a transação involuntária produz dano à comunidade e não apenas ao particular. Mas pelo fato de nem todos os bens serem idênticos, criou-se a moeda como instrumento da *justiça corretiva* nas relações de troca, tornando possível a equiparação dos bens entre si.

Aristóteles (1973, p. 1133a 15 – 20) já abordava isto em sua obra ao relatar o fato de, às vezes, as pessoas serem desiguais trazendo como exemplo um agricultor e um médico. Então, a solução para suprir esta desigualdade seria somente através do dinheiro, e foi justamente para isso

que o mesmo foi criado, tornando-se em certo sentido, um meio-termo, visto que mede todas as coisas, conseqüentemente o excesso e a falta.

Para o estagirita, o dinheiro se tornou uma convenção, uma espécie de representante da procura; por isso se chama dinheiro, já que não existe por natureza, mas por lei, e para ele estaria em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor. (1973, p. 1133a – 30).

As transações involuntárias alteram a igualdade estabelecida pelo legislador e desequilibram nas relações sociais. Assim, é papel do juiz corrigir a desproporção da transação, subtraindo a desigualdade e reparando o dano. Nos casos penais, deverá haver um tipo de igualdade aritmética entre o crime e a punição.

Portanto, as denominações *ganhar* e *perder* significam ter mais do que nos é devido e ter menos do que nossa parte inicial, com base em estudos sobre Aristóteles, de que não se deve receber nem mais nem menos, mas exatamente o que nos pertence.

Sobre a questão da reciprocidade, ao contrário do que pensavam os pitagóricos, para Aristóteles (1973, p. 1132b 25 – 30) ela não se enquadraria à *justiça corretiva*, pois para o filósofo a reciprocidade deve ser feita à base de uma proporção e não de uma retribuição exatamente igual. Assim, ele diz ser pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida.

A equidade passa a tomar o lugar da reciprocidade, pois, na *justiça corretiva* ela seria a única capaz de concretizar o meio-termo entre o excesso e a falta do que é justo, sendo o intermediário entre duas injustiças e o ponto equidistante entre duas iniquidades. (DI LORENZO, 2002, p. 82, 157).

Pegoraro (1995, p. 37) também justifica que Aristóteles utiliza a equidade como complemento da virtude da justiça; meio desta há a interpretação da lei, de modo a flexibilizá-la quanto à sua rigidez, determinando o que é justo em cada situação particular.

Para Aristóteles (1973, p. 1137b – 25 – 30), apesar do equitativo ser superior à uma das espécies de justiça, o mesmo é justo, não legalmente, mas sim como uma correção da *justiça legal*, sendo superior a uma espécie de justiça, corrigindo o erro proveniente do caráter absoluto da disposição legal.



## Conclusão

A essência do homem consiste no seu intelecto, sendo a felicidade seu sumo bem. A parte superior da alma possui duas virtudes: a sabedoria – σοφία, *sofia* – e a sabedoria prática ou prudência – φρόνησις, *phrónesis*, de modo que a prudência seria responsável por todo sistema ético-aristotélico, cabendo a ela reger as virtudes morais que disciplinam as tendências, os apetites e desejos. Aristóteles é realisticamente simples em sua ética, evita ideias super-humanas sustentadas por Platão.

Estritamente a justiça aristotélica seria aquele hábito que ordena a vida na cidade, não tendo valor em si mesma, como a virtude, mas em seu fim. A injustiça, conforme Aristóteles, é algo contrário à Lei, praticada por aquele indivíduo que age por maldade em relação ao próximo, e consegue ter alguma espécie de lucro em relação ao seu ato. É considerado o pior dos homens.

Há ainda a distinção entre atos injustos e justos e o que é injusto e justo na sociedade política. Assim, quando há voluntariedade para uma injustiça há a concretização de um ato injusto que, na sequência, será repudiado. Mas pode haver coisas injustas que existem sem que sejam originadas por atos de injustiça, como, por exemplo, o que é feito por ignorância ou sob coação, embora haja conhecimento da causa, não depende do agente, sendo um ato involuntário. Ocorrerá o mesmo com justo e ao ato justo.

A *justiça corretiva* é uma espécie da *justiça legal*. De acordo com a proporção aritmética, seu ponto intermediário será sempre entre uma perda e um ganho. O responsável por aplicá-la será o juiz, estabelecendo o justo, o meio-termo ou a igualdade entre as partes, de modo a tratá-las igualmente, discutindo-se somente o caráter distintivo do delito e não a análise de que se aquele que praticou ou sofreu o dano era mau ou bom.

A reciprocidade não se enquadraria de jeito algum à Justiça Corretiva, pois a mesma deve ser feita à base de uma proporção e não de uma retribuição exatamente igual. É pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida. Então, passa a tomar o lugar da reciprocidade a chamada equidade, sendo ela a única capaz de concretizar o meio-termo entre o excesso e a falta do que é justo na *justiça corretiva*, a equidade será o intermediário entre duas injustiças e o ponto equidistante entre duas iniquidades.

## Referências

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica VI*. São Paulo: Loyola, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

DI LORENZO, Wambert Gomes. O conceito de Justiça em Aristóteles. *Direito & Justiça*, Porto Alegre, PUC/RS, v. 22, 2002.

DI LORENZO, Wambert Gomes. *Teoria do estado de solidariedade: da dignidade da pessoa humana aos seus princípios corolários*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

DURANT, Will. *A história da filosofia*. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual a racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

## Constitucionalismo democrático latino-americano, responsabilidade e ecologia de saberes: vias possíveis de afirmação de uma nova crítica ambiental?

Lucas Dagostini Gardelin\*  
Sandrine Araujo Santos\*\*

*Que cerimônia, ora! E até quando? Pois não estás colonizando?*  
Goethe, *Fausto*

*Um objeto de uma magnitude tão impressionante, diante da qual todos os antigos  
objetos da ação humana parecem minúsculos! A natureza como uma responsabilidade  
humana é seguramente um novum sobre o qual uma nova teoria ética deve ser  
pensada.*

(Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade*)

### Introdução

A temática ambiental vem angariando, nos últimos decênios, merecida importância nas arenas de discussão coletiva: a crise ecológica, antes de expandir-se num futuro longínquo e apenas delineado, manifesta-se com intensidade nos *loci* da atualidade. Trata-se, pois, de dilema multifacetado e global – filosófico, político, econômico, jurídico. Humano – e, portanto, ético.

Investigar raízes e possíveis soluções desta crise é, assim, tarefa constante para os diversos segmentos.

Tomando por base o contexto dos países do Sul, cita-se, no campo jurídico, a alteração recente dos marcos constitucionais latino-americanos, que consubstancia, neste sentido, uma manifestação normativa da problemática ambiental: a inserção e a valorização, sob uma ótica pluralista de atores, conhecimentos e vozes anteriormente relegados à marginalidade, contribuem substancialmente para uma nova perspectiva de análise. Neste

---

\* Acadêmico do curso de Direito na Universidade de Caxias do Sul. Bolsista de Iniciação Científica BIC/Fapergs; membro do Grupo de Pesquisa Metamorfose Jurídica, da Universidade de Caxias do Sul.

\*\* Mestre em Direito pela Universidade de Caxias do Sul.

tocante, merecem verdadeiro destaque os povos indígenas, sujeitos *par excellence* de exclusão e silenciamento; a reabilitação de conhecimentos tradicionais e, com relevo, a incorporação da ética do *Sumak Kawsay* (especialmente nas Constituições equatoriana, de 2008, e boliviana, de 2009).

As inovações principiológicas, ínsitas no denominado Constitucionalismo Democrático Latino-Americano, delineiam um novo pensar ético-jurídico, ancorado na responsabilidade intergeracional e na premência de uma nova racionalidade ambiental. Tais desenvolvimentos apresentam notáveis avanços, no sentido de proteção e garantia do meio ambiente equilibrado e sua relação com o homem. A Carta Magna equatoriana guarda relevo e nuances próprias: a consagração expressa, pelo ordenamento jurídico, do *Sumak Kawsay*, que se traduz na “ética do bem-viver”, de base biocêntrica e pluralista, bem como a elevação da natureza à condição de sujeito de direitos, comporta importantes reflexões.

Busca-se, assim, através da adoção do método analítico, via levantamento bibliográfico e documental, analisar a gênese deste desenvolvimento, sob a luz ético-jurídica: daí o apelo em promover um diálogo com a ética da responsabilidade de Hans Jonas, em decorrência de sua afirmação de que é indispensável a responsabilidade humana frente ao meio ambiente. Neste propósito, a invocação dos escritos de Enrique Leff também se justifica: a crise ambiental não se restringe a fenômenos fáceis e hermeticamente localizados, mas constitui, antes, reflexo de uma crise racional-civilizatória. Vale-se, ainda, das lições de Boaventura de Sousa Santos, no intuito de visualizar a ecologia dos saberes como alternativa para suavizar os impactos da crise ambiental. Mais que isso, pretende-se observar que a oitiva e o enaltecimento dos saberes dos povos do Sul, até então ignorados (e tidos como insignificantes diante da racionalidade científica), podem mostrar-se como relevantes caminhos de proteção e uso racional dos recursos naturais, através da busca e concretização de um pensamento pós-abissal.

## O direito e a natureza: constitucionalismo democrático latino-americano

As modificações dos marcos constitucionais latino-americanos representam, num contexto ambiental-global, importante objeto de análise. Sua relevância emerge na recepção jurídico-normativa de direitos de terceira geração, com destaque atribuído aos temas de cunho ambiental.

Dentre elas, cumpre apontar, num recorte específico, as Constituições equatoriana (de 2008) e boliviana (de 2009). Como fundamento principiológico comungado, assevera-se que ambas consagraram, em letras constitucionais, um reconhecimento nitidamente pluralista e multicultural, em especial no que atine às emanções de suas culturas autóctones, às lutas sociais perante a dominação, o colonialismo e o silenciamento multisseculares. A convergência desse aspecto crítico e plural culmina na proposta de um repensar profundo da convivência do homem consigo mesmo e com a natureza, concretizada na ética do *buen vivir*.<sup>1</sup>

A Constituição do Equador de 2008, como exposto, ganha contornos próprios. A incorporação do conceito de *buen vivir*, haurido nas práticas culturais indígenas, alicerça-se com o objetivo de entrelaçar a qualidade de vida à ideia do homem enquanto integrante da natureza, sendo oriunda daí a valorização da harmonia entre humanos, em suas diversas origens, e demais seres constituintes da *Pachamama*.

Essa forma de um “viver harmônico” funda-se na concepção germinada pelo *Sumak Kawsay* (*buen vivir*), que traduz um “*cambio fundamental en la episteme moderna*”<sup>2</sup> (DÁVALOS, 2008), herdeira *per se* do paradigma erigido sobre a compreensão da natureza, como objeto e domínio.

Vocalizando como objetivo estrutural a superação de tal perspectiva, o *Sumak Kawsay* busca exprimir, por meio de uma relação assentada em bases pluralistas, “una dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza”.<sup>3</sup> (DÁVALOS, 2008). Imbuído está, deste modo, de um questionamento

---

<sup>1</sup> Ética do bem viver.

<sup>2</sup> “Uma mudança fundamental na episteme moderna.” (Tradução livre dos autores).

<sup>3</sup> “Uma dimensão humana, ética e holística ao relacionamento dos seres humanos tanto com sua própria história, quanto com sua própria natureza”. (Tradução livre dos autores).

fertilizador: encontra regaço na discussão de verdades silenciadas, de conhecimentos subjugados e da realidade suprimida pela conversão da natureza em objeto apropriável.

O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o *Buen Vivir* comungam de pressupostos basilares e estabelecem, entre si, em nosso contexto continental, uma relação de verdadeira complementaridade, posto que ambos almejam, como esclarece Wolkmer:

[...] a redefinição de sociedade sustentável, erradicada de todas as formas produtivas de extrativismo e de visões mecanicistas de crescimento econômico, trazendo propostas inovadoras capazes de superar as ameaças globais à biodiversidade e de conscientizar a construção de uma sociedade que seja parte da natureza e que conviva harmonicamente com esta mesma natureza. (WOLKMER, 2014, p. 997).

Destaca-se, assim, enquanto elemento norteador, a presença da recepção de um pluralismo axiológico, calcado na integração dos povos originários (inserção e reconhecimento de seus saberes, suas práticas e cosmovisões), das minorias historicamente marginalizadas, da diversidade e da natureza. O *Sumak Kawsay*, deste modo, alberga a ontologia da diferença, a construção de direitos próprios e tradições concebidos de forma paralela “a la historia oficial de la construcción y ejercicio de los derechos de un Estado”,<sup>4</sup> oriundos das “tradiciones más arraigadas de las nacionalidades y pueblos de la América pré hispánica.”<sup>5</sup> (MARTÍNEZ, 2012).

Tal interação com os povos originários consubstancia importante avanço na consecução de uma sociedade pluralista e intercultural. Além disso, retira as amarras de séculos de silenciamento e desprezo por seus saberes tradicionais, marginalizados pelo cânone ocidental. Reafirma, assim, o protesto, que é, segundo Leff,

o direito a um ser coletivo que revive seu passado e projeta seu futuro; que reconhece sua natureza e restabelece seu território; que recupera o saber e a fala para localizar-se em seu lugar, para dizer sua palavra no terreno estratégico do desenvolvimento sustentável, para construir sua verdade a partir de territórios autônomos que se entrelaçam na solidariedade de identidades coletivas diversas. (LEFF, 2006, p. 298).

---

<sup>4</sup> “A história oficial da construção e exercício dos direitos de um Estado”. (Tradução livre dos autores).

<sup>5</sup> “tradições mais arraigadas das nacionalidades e povos da América pré-hispânica.” (Tradução livre dos autores).

Reconhece-se, ademais, com a chancela constitucional, sua indispensabilidade à manutenção da natureza, denominada *Pachamama*, que, no entender de Martínez, “*es lo que sostiene la existencia de este tipo de pueblos tanto en el ámbito humano como en el sagrado*”.<sup>6</sup> (MARTINEZ, 2012).

Tal percepção outorga à natureza reconhecido papel de centralidade. O marco constitucional equatoriano (e aqui permite-se a inclusão da Constituição boliviana de 2009, bem como da *Declaración de derechos de la Madre Tierra*, promulgada em 2012, pelo mesmo país) vai além: alça-a à condição de sujeito de direitos, conforme se depreende do art. 71 da Carta Magna equatoriana. Tal artigo inaugura um novo paradigma, vez que, no entender respaldado de Wolkmer (2014, p. 1006), consubstancia “um giro biocêntrico, fundado nas cosmovisões dos povos indígenas”. A novidade instaurada ganha contornos especiais, como continua prelecionando Wolkmer (2014, p. 1006), pois concretiza “[...] uma ruptura aos paradigmas tradicionais edificados pela cultura ocidental, que projetou uma concepção antropocêntrica assentada na assertiva de que a titularidade de direitos seria de exclusividade da pessoa humana, dos indivíduos em si.

Concebida sob a perspectiva de sujeito de direitos, a natureza transcende os grilhões de fungível objeto para satisfação das premências humanas. É a consecução de um novo contrato, agora social e natural, ensejador de uma relação de solidariedade e harmonia entre os sujeitos humanos e não humanos, que constituem a *Pachamama*, na medida em que calca alicerces de pluralidade: é a recepção normativa de um imperativo ético não antropocêntrico.

O *Sumak Kawsay*, base do Constitucionalismo Latino-Americano, apresenta-se “como una nueva condición de contractualidad política, jurídica y natural”.<sup>7</sup> (DÁVALOS, 2008). Neste sentido, o entender do filósofo francês Michel Serres, desenvolvido em sua obra *O contrato natural*, constitui importante contributo à compreensão da perspectiva latino-americana:

---

<sup>6</sup> “é o que sustenta a existência destes tipos de povos tanto no âmbito humano como no sagrado”. (Tradução livre dos autores).

<sup>7</sup> “como uma nova condição de contratualidade política, jurídica e natural”. (Tradução livre dos autores).

O contrato social, por conseguinte, concluía-se, mas fechava-se sobre si mesmo, deixando fora de jogo o mundo, enorme panóplia de coisas reduzidas ao estatuto de objectos passivos de apropriação. Razão humana maior, natureza exterior menor. O sujeito do conhecimento e acção beneficia de todos os direitos e os seus objectos de nenhum. Não acederam ainda a nenhuma dignidade jurídica pelo que, deste então, a ciência goza de todos os direitos. Por isso mesmo, condenamos necessariamente à destruição as coisas do mundo. Dominadas, possuídas, do ponto de vista epistemológico, menores na consagração pronunciada pelo direito [...] Exclusivamente social, o nosso contrato torna mortífero, para a perpetuação da espécie, a sua imortalidade objectiva e global. (SERRES, 1990, p. 62).

O que avulta, afinal, é o empenho em forjar um novo *vinculum*: não mais parasitário e intrinsecamente utilitário, mas de simbiose. Almeja-se, na reciprocidade, a salvaguarda da própria essência e dignidade do homem – baluarte contra o reducionismo antropocêntrico e utilitarista, afirmação da necessidade de um novo *modus vivendi* humano-natural. Face à inextirpável instabilidade, um firmamento insular de compromisso e reciprocidade: “aquilo que a natureza dá ao homem é o que este lhe deve dar a ela, tornada sujeito de direito”. (SERRES, 1990, p. 66).

Aliada à reciprocidade, apresenta-se a responsabilidade.

### **A ética e a natureza: exigência do *novum*, busca da responsabilidade**

O século XX delineou-se pelo paroxismo do incremento tecnológico e científico, gênese de desenvolvimentos de impactos até então inconcebíveis: a fissão do átomo, a “conquista do espaço” e a manipulação do material genético constituem meros exemplos de um rol variegado e constantemente atualizado. Ante as incertezas e os riscos inauditos de um agir tecnológico em frenesi, a radicalidade de um novo pensar ético ganha conveniência.

Neste campo, envolve-se em especial relevo a contribuição de Hans Jonas, mormente em sua obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, que veio a lume em 1979.

A reflexão jonasiana parte do reconhecimento da absoluta novidade desvelada à civilização contemporânea: frente aos desenvolvimentos imprevisíveis da técnica e às implicações de sua utilização predatória sobre a



natureza, a ética apresenta-se combalida, restrita às muralhas circundantes da *polis*. O ineditismo de tal civilização tecnológica exige o repensar ético, como o autor assevera:

Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada. (JONAS, 2006, p. 41).

Ao “despreparo” da ética, soma-se o utopismo tecnológico, verdadeira “escatologia secularizada”, convertido em propósito último da humanidade, sua aspiração máxima, sua versão perfeita: o homem como caudatário prometeico do galopante progresso. Escravo do ritmo e anestesiado ético, ele se entrega, como refém, às sereias da promessa da “constante auto superação a caminho de um objetivo infinito”. (JONAS, 2006, p. 272). Isso porque, hoje, em sua feição moderna,

[...] a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo. Somos tentados a crer que a vocação dos homens se encontra no contínuo progresso desse empreendimento, superando-se sempre a si mesmo, rumo a feitos cada vez maiores. A conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre o próprio homem surgiria como a realização do seu destino. (JONAS, 2006, p. 43).

A responsabilidade é cria da técnica – o abarcar do extra-humano, sua consequência inevitável. Ante um poder pantagruélico e indômito, conversor do homem em autômato executor, desponta a necessidade de uma ética que contemple o saber e o agir, conjugando-os em dimensão e alcance, dotada de um escopo: permitir que a própria dignidade humana, em perigo num mundo sob ameaça de devastação, permaneça.

[...] A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partir toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições. (JONAS, 2006, p. 45).

A centralidade assumida pela técnica, em razão de sua preponderância, ganha contornos de repercussão singular. Contra a nebulosidade de suas consequências e a expansão inderrogável de seu poder, a proposta de Jonas oferece-nos a prudência do agir. A ética da civilização tecnológica assenta-se num imperativo adequado às suas peculiaridades:

Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra; ou, expresso negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou, simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; ou, em um uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer”. (JONAS, 2006, p. 47-48).

O *homo faber*, hoje, ergue-se contra o *homo sapiens*, recusando qualquer papel de segunda mão: ascendendo ao proscênio, negligencia as consequências do utopismo que, involuntariamente, alimenta. Refém de uma tradição calcada na exclusão da natureza e ancorada no imediatismo, não percebe que, assim procedendo, compromete não apenas o mundo e a possibilidade futura de humanidade, mas a si mesmo. Neste imobilismo autocentrado, consagra o

[...] reducionismo antropocêntrico, que nos destaca e diferencia de toda a natureza restante, significa apenas reduzir e desumanizar o homem, pois a atrofia de sua essência, na hipótese mais otimista da sua manutenção biológica, contradiz o seu objetivo expresso, a sua preservação sancionada pela dignidade do seu Ser. Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação. A fidelidade ao nosso Ser é apenas o ápice. Entendido corretamente, esse ápice abrange todo o restante. (JONAS, 2006, p. 229).

O extra-humano já não pode ser afastado. Prometeu fez os homens senhores da técnica e do engenho – mas tal domínio jamais esprou-se à insondabilidade do *fatum*. Daí a importância insofismável da responsabilidade. O agir e o saber encontram-se, então, irmanados.

## Natureza, racionalidade ambiental e ecologia de saberes

A crise ambiental, assim, desdobra-se como manifestação profunda e extensa: não se restringe às questões econômicas e socioambientais, políticas e tecnológicas, mas calca bases em premissas conceituais e epistemológicas – é crise de racionalidade e de civilização. Neste sentido, elucida Leff que ela não se trata de

[...] uma crise funcional ou operativa racionalidade econômica imperante, mas de seus fundamentos e das formas de conhecimento do mundo. A racionalidade ambiental emerge assim do questionamento da hipereconomização do mundo, do transbordamento da racionalidade coisificadora da modernidade, dos excessos do pensamento objetivo e utilitarista. (LEFF, 2006, p. 16).

O mundo coisificado, a natureza irracional dominada pelo homem racional, desponta como constructo gestado pela aurora da modernidade, pelo dealbar da idade da ciência e da técnica, assentada na destruição dos *idola*, na equação do poder e do saber, na ascensão do *homo faber*. O descontrole baconiano, o saber de domínio, sob o respaldo da ciência, afirma-se violento: “A relação fundamental com os objectos resume-se à guerra e à posse”. (SERRES, 1990, p.56). Assevera, neste sentido, Jonas:

A fórmula baconiana afirma que saber é poder. Mas é o próprio programa baconiano que, no ápice do triunfo, revela-se insuficiente, com a sua contradição intrínseca, ou seja, o descontrole sobre si mesmo, mostrando-se incapaz de proteger o homem de si mesmo, e a natureza do homem. (JONAS, 2006, p. 236).

Como contraposição à racionalidade baconiana, calcada no ímpeto de submissão da natureza (entendida como objeto *stricto sensu*), assiste-se ao germinar de um novo pensar, aberto ao encontro de *outridades* em diálogo, na recepção de visões e no compromisso dos discordantes. É na busca de alternativas a uma razão incapaz de comunicar-se que o diálogo de saberes, a racionalidade ambiental, desponta como possibilidade, conforme pontua Enrique Leff:

O diálogo de saberes é formulado a partir do reconhecimento dos saberes – autóctones, tradicionais, locais – que aportam suas experiências e se somam ao conhecimento científico e especializado; mas implica, por sua vez, o dissenso e a ruptura com uma via homogênea

para a sustentabilidade; é a abertura para a diversidade que rompe a hegemonia de uma lógica unitária e vai mais além de uma estratégia de inclusão e participação de visões alternativas e racionalidades diversas, cujas diferenças seriam canalizadas por uma racionalidade comunicativa para fazê-las convergir em um “futuro comum”. (LEFF, 2006, p. 375).

A racionalidade ambiental, como bem se vê, não ergue libelos contra o conhecimento científico e a razão: busca, antes, libertá-los de um hermetismo logocêntrico. Neste sentido, tal possibilidade afirma-se plenamente apenas e na medida em que promove uma abertura à alteridade, movida pelo escopo de resgatar, na discussão, a pluralidade silenciada, mutilada e apagada. E a satisfação dessa premissa, imprescindível *per se*, somente encontra concreção na síntese plural de teoria e práxis, ao emergir na qualidade revalorização de identidades e práticas diversas. Ela se afirma, assim, como ponte dialógica entre o tradicional e o moderno, entre o central e o periférico. Continua a asseverar, neste diapasão, Leff:

A racionalidade ambiental cultural estabelece um vínculo entre o princípio de diversidade cultural e sua realização dentro de organizações culturais específicas. Dessa maneira, conduz a um diálogo de saberes, entre os saberes encarnados em identidades culturais e os saberes que, a partir da ética, da técnica e do direito, fortalecem as identidades e capacidades locais. O processo de racionalização ambiental implica, assim, a realização de um processo de desconstrução da cultura dominante e hegemônica para incorporar os valores de uma cultura ecológica e ambiental, ao mesmo tempo em que se abre ao encontro dos valores de outras culturas e uma política da interculturalidade, que não está isenta de contradições e antagonismos. (LEFF, 2006, p. 259).

O que se almeja, portanto, é uma síntese de mananciais plurais e de inextirpável heterogeneidade: um saber que busque elucidar a magnitude da crise que nos assola apenas floresce quando

[...] reconhece as identidades dos povos, suas cosmologias e saberes tradicionais como parte de suas formas culturais de apropriação de seu patrimônio de recursos naturais. Assim, inscreve-se dentro dos interesses diversos que constituem o campo conflitivo do ambiental. Emergem daí novas formas de subjetividade na produção de saberes, na definição dos sentidos da existência e na qualidade de vida dos indivíduos, em diversos contextos culturais. (LEFF, 2001, p. 169).

Culminando com este entendimento, tem-se que as renovações introduzidas nos marcos constitucionais mencionados promovem, de certa forma, um resgate das epistemologias que foram, pouco a pouco, no decorrer do processo histórico, sendo suprimidas no período de colonização.

Assevera Santos (2010, p. 11) que, dentre as formas de dominação promovidas pelo colonialismo, uma delas se verifica na dominação epistemológica que, por constituir-se de forma desigual, desestruturou, e até mesmo aboliu, inúmeras “formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade”.

Por esta razão, o movimento do novo constitucionalismo, que promove um verdadeiro “giro biocêntrico” (WOLKMER, 2014, p. 1006), coaduna-se com a promoção de uma ecologia de saberes, tal como defendida por Boaventura Sousa Santos, no sentido de que

a ecologia dos saberes assenta na ideia pragmática de que é necessária uma reavaliação das intervenções e relações concretas na sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos proporcionam. Centra-se, pois, nas relações entre saberes, nas hierarquias que se geram entre eles, uma vez que nenhuma prática concreta seria possível sem estas hierarquias. Contudo, em lugar de subscrever uma hierarquia única, universal e abstrata entre os saberes, a ecologia de saberes favorece hierarquias dependentes do contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber. (SANTOS, 2010, p. 60.)

Ou seja, na construção de um pensamento pós-abissal, defendido pelo autor, a ecologia de saberes promove uma revalorização de saberes culturais, políticos e subjetivos, que foram afastados por culturas dominantes, pela imposição de um modelo hegemônico, tendente a firmar-se apenas sobre as bases do conhecimento científico. Para o referido autor, o apego ao conhecimento apenas científico possui “limites intrínsecos em relação ao tipo de intervenção que promove no mundo real”. (SANTOS, 2010, p. 57).

Por outro lado, destaca Santos que a busca e/ou garantia de espaços para saberes não científicos não traduz uma tentativa de desqualificar o saber científico, mas trata-se apenas de promover a incorporação de distintos

saberes no sentido de não estabelecer um modelo hegemônico. (SANTOS, 2010, p. 57). Nas palavras do autor,

trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que se têm tornado visíveis através das epistemologias feministas e pós-coloniais e, por outro lado, de promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos. (SANTOS, 2010, p. 57).

Esta se constituiria uma forma de superação do pensamento abissal, o qual baseia-se em distinções visíveis e invisíveis, sendo as visíveis aquelas que dividem a realidade social em “deste lado” da linha e do “outro lado” da linha, fundando-se na ideia de divisão entre Norte e Sul, com base nas imposições hegemônicas sofridas na colonização e que tornavam os primeiros quase inexistentes.

Considerar que a sociedade se desenvolveu a partir dessas distinções é essencial para se reconhecer a presença ainda constante do pensamento abissal, como forma de compreendê-lo e buscar alternativas para superá-lo. Sem compreendê-lo, qualquer alternativa para superá-lo pode constituir, ela mesma, uma nova reprodução de desigualdades abissais, baseadas em hegemonias dominantes. (SANTOS, 2010, p. 52-53).

Neste rumo, um pensamento pós-abissal pode ser pensado através da vivência e compreensão do Sul, a partir dos saberes que são próprios de seus povos e não lhe são apenas impostos. Tal posicionamento coloca-se como uma barreira à “monocultura da ciência moderna” (SANTOS, 2010, p. 53) a ser transposta pelo enaltecimento de uma ecologia dos saberes.

Para explicar essa nova visão da ecologia dos saberes, são indispensáveis as palavras de Sousa Santos:

É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento. (SANTOS, 2010, p. 53).

Desta forma, percebe-se a proximidade do novo constitucionalismo latino-americano com a ecologia dos saberes, posto que há uma identidade a ser notada, no que se refere à aperfeiçoamento dos valores advindos das

diferentes culturas, do pluralismo jurídico, dos povos indígenas e na ampliação democrática, permitindo a participação do povo na tomada de decisões que lhe dizem respeito.

Isto porque “a ecologia de saberes procura dar consistência epistemológica ao pensamento pluralista propositivo”. (SANTOS, 2010, p. 56).

Tem-se assim a ecologia de saberes como pensamento pós-abissal, posto que, através dela, propõe-se um reconhecimento da diversidade epistemológica, concebendo-se o desenvolvimento, a partir de toda a gama de conhecimentos disponíveis e não apenas no conhecimento científico. (SANTOS, 2010, p. 54).

Tal mudança é necessária, porque, como esclarece Santos (2011, p. 56), não se presenciou um desenvolvimento em harmonia com os três princípios da regulação, quais sejam: Estado, mercado e comunidade, tendo-se presenciado um significativo desenvolvimento apenas do mercado, relegando a um segundo plano os demais.

Por esta razão, as bases jurídico-normativas, que possam garantir maior fortalecimento do Estado e da comunidade, como ocorre no constitucionalismo latino-americano, são relevantes como alternativas para se assegurar uma amplitude democrática, a consolidar-se como proteção aos saberes intrínsecos à sociedade, com vistas a preservar sua relação com todas as formas de vida, como parte de um ciclo essencial.

Como destaca Santos (2010, p. 60) “[...] no contexto da ecologia de saberes, deve formular-se assim: deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção”.

Por esta razão, o resgate da valorização dos saberes tradicionais, dos povos originários, das minorias excluídas destaca-se para integrar “o conhecimento que está a ser aprendido e o conhecimento que nesse processo é esquecido e desaprendido”. Possibilita-se assim uma conversão da ciência enquanto conhecimento imposto e monopolista, para uma ciência baseada na ecologia de saberes. (SANTOS, 2010, p. 56).

O pensar a partir da ecologia dos saberes possibilita considerar aquilo que é conhecido, o que é desconhecido, assim como o conhecimento que pode

ser ignorado de um lado, mas não pode ser dado como inexistente no todo. (SANTOS, 2010, p. 66).

Desta forma, nota-se que a incorporação de saberes milenares, da ética do *buen vivir*, da oitiva de diferentes segmentos na tomada de decisões, bem como o enaltecimento da natureza, possibilitam uma reversão da sua relação com o homem, possibilitando-o perceber-se parte de um ciclo completo das formas de vida.

### **Considerações finais**

Prometeu encontra-se desacorrentado e a natureza responde. Um pensar ético renovado deve, invariavelmente, levá-la em conta – a civilização tecnológica o exige, e o futuro da humanidade, como singularmente asseverou Jonas, tem o “futuro da natureza como sua condição *sine qua non*”. (JONAS, 2006, p. 229). A consideração de sua garantia não pode, entretanto, ver-se mitigada: deve, como já o faz, germinar concretamente. Deste modo, a construção de um novo relacionar-se constitui responsabilidade inadiável.

Buscou-se, ao longo deste trabalho, pinçar contribuições que, em nosso entender, constituem alternativas viáveis para a consecução de um objetivo dotado de tamanho imediatismo.

Germinando no Sul, vemos o Constitucionalismo Democrático Latino-Americano, que, recepcionando a pluralidade e a riqueza dos saberes tradicionais, dá feição normativa, assentada na ética do *Sumak Kawsay*, a um novo tipo de relacionamento: ao romper com o reducionismo antropocêntrico, lança bases normativas possíveis para a gestação dessa nova perspectiva, pressuposto jurídico.

O pensamento jonasiano destaca-se por sua lucidez: a recepção ética da Natureza, a crítica ao utopismo tecnológico do progresso (escatologia secular e predatória) e a proposição de um agir responsável ante o mundo e os seres humanos são dilemas de nossa época, que devem ser levados em consideração. Ante a miopia, propõe a prudência de horizonte intergeracional, pressuposto ético.

Por fim, as considerações de Enrique Leff e Boaventura de Sousa Santos, com a valorização de um pressuposto epistemológico.



A contribuição trazida por Leff, como reflexão acerca da crise ambiental, permite compreender sua magnitude, estendendo-se como uma crise racional-civilizatória.

Com vistas a localizar possíveis soluções para tal crise, merece guarida pensar suas bases, a partir de uma ecologia de saberes, ou seja, mediante o enaltecimento do conhecimento advindo dos povos relegados, excluídos, especialmente face à racionalidade científica, como alternativa da reflexão e da compreensão pelo homem de que faz parte de um ciclo de vida do qual ele precisa se quiser proteger sua sobrevivência.

Tal objetivo pode ser alcançado pela observância de conhecimentos múltiplos que se coadunam na busca de uma convivência harmônica entre homem e natureza, afastando-se das medidas essencialmente extrativistas e exploratórias, formadoras do pensamento abissal, para alçá-lo à superação, a partir da ecologia de saberes.

As proposições aqui expostas refletem acerca das mudanças observadas nos textos constitucionais latino-americanos recentemente. Sabe-se que apenas a inserção destes valores, na estrutura normativa, não é suficiente para promover as diversas mudanças políticas e a valorização dos diversos saberes necessários, mas constituem, porém, um avanço preambular e essencial para a reconção da relação entre homem e meio ambiente.

A construção de um novo *modus vivendi* interpela-nos agudamente. Um refletir profundo, aliado à ação, cinge a totalidade a um mesmo propósito: pensar a Ética como conciliadora do humano e do extra-humano; conceber o direito já não como mediação de encontro entre homens e homens apenas, mas entre estes e a natureza; refletir o saber como ecologia heterogênea e plural, e campo aberto à discussão.

## Referências

DÁVALOS, Pablo. *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo*. America Latina en Movimiento, 05 ago. 2008. p. 3. Disponível em: <<http://alainet.org/active/25617&lang=es>>. Acesso em: 25 ago. 2017.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2001.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARTÍNEZ, Esperanza. *Pachamama y Sumak Kawsai*. Disponível em: <<http://www.sicsal.net/reflexiones/CentenarioProanhoEMartinez.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2011. v. 1.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina*. In: Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional. Disponível em: <<http://www.abdconst.com.br/revista3/antoniowolkmer.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. Repensando a natureza e o meio ambiente na teoria constitucional da América Latina. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, n. 3, v. 19, set./dez. 2014. Disponível em: <<http://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/6676>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

## Jurisdicionalização *versus* judicialização: a era dos direitos

João Ignacio Pires Lucas\*

### Introdução

As normas constitucionais deixaram de ser percebidas como integrantes de um documento estritamente político, mera convocação à atuação do Legislativo e do Executivo, e passaram a desfrutar de aplicabilidade direta e imediata por juízes e tribunais. (BARROSO, 2007, p. 90).

O problema do fundamento de um direito apresenta-se diferentemente conforme se trate de buscar o fundamento de um *direito que se tem* ou de um *direito que se gostaria de ter*. No primeiro caso, investigo no ordenamento jurídico positivo, do qual faço parte como titular de direitos e de deveres, se há uma norma válida que o reconheça e qual é essa norma; no segundo caso, tentarei buscar boas razões para defender a legitimidade do direito em questão e para convencer o maior número possível de pessoas (sobretudo as que detêm o poder direto ou indireto de produzir normas válidas naquele ordenamento) a reconhecê-la. (BOBBIO, 2004, p. 15).

O fenômeno sociojurídico é resultado do amplo e complexo processo de transformação dos objetivos humanos, individuais e coletivos, em direitos. Esse caminho não era o único disponível, mas a transformação dos desejos humanos em direitos foi uma escolha antiga, primeiro pelas elites em relação aos seus desejos, depois para toda a sociedade, ou seja, que os desejos humanos de todas as pessoas pudessem virar direitos. É claro, desejos ligados à emancipação humana, sempre no sentido da preservação do outro. Por isso, o Estado teve que mudar para poder ser o principal criador e aplicador desses direitos. E isso levou à criação de leis “estatizadas”, públicas, monitoradas e aplicadas pelo Estado.

As leis custam caro e mobilizam milhões de pessoas no Brasil, para que sejam efetivadas, além de demandarem a existência de uma complexa rede de instituições públicas e privadas. Ao mesmo tempo, elas servem para salvar, acolher e manter aqueles que materializam os direitos, bem como os milhões de brasileiros que formam a sociedade, no Brasil. Na época moderna, de uma

---

\* Doutor em Ciência Política. Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

forma ou outra, todas as pessoas estão relacionadas às leis e aos direitos, sejam os operadores e profissionais da área do direito e do judiciário, sejam os cidadãos portadores de direitos e deveres, sejam os que contribuem e pagam para isso, sejam os sem condições e recursos. Nem sempre foi assim na História do Brasil e da humanidade, e não há garantias de que continue sendo conforme é hoje em dia, pelo menos do ponto de vista dos princípios legais (igualitários e extensivos a todos). E não é diferente pelo mundo afora. Na verdade, toda a sociedade civil local e internacional opera no sentido da construção de direitos, isso tanto como desdobramento do liberalismo ocidental contratualista subjacente ao funcionamento do Estado e dos demais sistemas sociais, quanto também pelas pressões sociais e ação de políticos e movimentos sociais não liberais. Tudo virou lei e contrato, e isso tem um custo, por mais benefícios derivados que possam ocorrer com a efetivação dos direitos.

Roderick Ogley (1996) observa, na discussão do verbete de “direitos e deveres” do *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*, que existem direitos legais e direito morais, os primeiros relacionados às leis do Estado, os segundos são os “extralegais” que, de qualquer forma, são modelados pelos primeiros. É claro, outras subdivisões também foram e ainda são importantes ao longo da história dos direitos, como os “direitos naturais”, “direitos humanos” etc. É bom que direito e lei não sejam sempre confundidos, nem justiça e judiciário. Ou seja, direito e justiça por mais que sejam utilizados no senso comum como *lei* e *judiciário*, são muito mais amplos e com várias definições e discussões teóricas e históricas. A lei e o Judiciário são, em linhas gerais, materializações, instituições, processos e procedimentos que possuem um elevado grau de concretude, mesmo que isso esteja sempre em meio às interações sociais e submetido a diferentes interpretações e análises.

O fenômeno sociojurídico é o resultado das ondas de direitos, por um lado, e as ondas sociais, por outro lado. As ondas de direitos ocorrem para interação entre essas quatro dimensões: justiça, direito, judiciário e lei, sendo que cada uma delas têm em comum certos aspectos, umas com as outras, mas também muito diferente. Já as ondas sociais são patrocinadas pelas lutas entre as classes sociais, a luta entre os indivíduos, e todo o conjunto de

conflitos, brigas, contendas entre as pessoas. Essas brigas poderiam ser resolvidas de outra maneira, mas a sociedade teimou em terceirizar a resolução delas para o Estado, o direito, o Judiciário, a justiça.

Voltando ao caso específico do Brasil, se forem somados apenas os valores necessários para a manutenção da estrutura do Judiciário, como afirma Barroso (2007), dos tais tribunais e juízes que materializam as normas constitucionais (e demais códigos e estatutos legais), deixando-se de lado o que é preciso para a execução direta das políticas públicas, especialmente as sociais públicas, o valor em questão alcança um patamar significativo de 68 bilhões de reais<sup>1</sup> em 2014; aliás, um dos mais caros do mundo. O Judiciário brasileiro é um dos mais caros do mundo, pois representa algo em torno de 1,3% do PIB (e 2,7% dos gastos públicos nacionais), enquanto o judiciário de países europeus (Alemanha 0,3%, Inglaterra 0,14%, Itália 0,19%), ou até nos EUA (0,14%), ficam longe disso. Até mesmo o percentual no Brasil é elevado, quando comparado com os gastos de países vizinhos (Venezuela 0,34%, Chile 0,22%, Argentina 0,13%). Ou seja, nem se está apontando a qualidade dos gastos, mas que eles realmente representam importantes recursos nacionais. E não para por aí.

Se forem computadas também as despesas de órgãos que buscam os direitos para além do próprio reconhecimento das pessoas interessadas e, às vezes, contra o interesse do Estado e do Judiciário, como nos casos dos diferentes tipos de Ministérios Públicos e de Defensorias Públicas, segundo o mesmo estudo de Da Ros (2015), os valores aumentariam mais 15,4 bilhões de reais, para sanar os custos dos Ministérios Públicos, e 9,9 bilhões de reais, para as despesas das Defensorias Públicas. Logo, somados todos esses gastos, o volume de recursos destinados para uma das dimensões dos direitos, a que corresponderia às estruturas jurídicas públicas, apenas no ano de 2014, o volume teria chegado perto de 100 bilhões de reais, ou seja, mais de 2% do PIB brasileiro. Mas, ainda não chegamos no final da conta.

Pelo lado dos recursos aplicados diretamente nas políticas públicas, a conta cresce muito mais. Por exemplo, apenas levando-se em consideração o orçamento federal brasileiro, segundo a proposta de orçamento para 2016,

---

<sup>1</sup> Segundo o relatório do Conselho Nacional de Justiça, Justiça em Números, ano de 2015, sobre a base de 2014.

somente o total da seguridade social (saúde, previdência, assistência) é de 841 bilhões de reais,<sup>2</sup> afora todos os orçamentos da seguridade em estados e municípios. E a seguridade social é apenas uma das dimensões dos direitos. Logo, o cálculo ainda está longe de ser finalizado. Mas, vamos pular para o outro lado.

Os direitos trazem deveres que nem sempre são computados inicialmente, seja no momento de euforia e promessas, seja na ocasião da crítica. Por exemplo, permanecendo mais uma vez no plano federal, o serviço da dívida previsto no orçamento de 2016 é de 1,3 trilhão (entre juros e amortizações de 464 bilhões; e 885 bilhões em refinanciamentos). Ou seja, no plano federal, são utilizados mais recursos para os deveres (dívidas) do que para o exercício dos direitos sociais e entre as políticas sociais públicas e o Judiciário. Dessa forma, a conta total dos deveres também é muito grande.

Direitos e deveres pesam, limitam, muitas vezes não chegam nos lugares e momentos certos. Eles são desperdiçados e maltratados. Porém, têm representado o principal parâmetro quanto ao desenvolvimento humano e social. Eles são garantias e políticas, são desejados e abraçados calorosamente, quando servem como empoderamento social, político e cultural. Enfim, esta é *a era dos direitos*, por mais que muitos apontem apenas os problemas.

Tornou-se lugar-comum tratar a histórica do direito no Ocidente, como um conjunto sucessivo de ondas ou de dimensões de “novos” direitos. Se eles depois acabaram custando caro e torcendo o nariz de muitos setores sociais pelos benefícios que traziam consigo, eles tiveram sempre um importante papel na construção da ordem social. Bobbio (2004), citado acima, traduz, de certa forma, a dinâmica concreta entre as buscas, por indivíduos e grupos, de direitos já reconhecidos no ordenamento jurídico e por direitos ainda não reconhecidos, mas que, num plano subjetivo, já poderiam sê-lo. É o que comenta Barroso (2007), quando observa sobre a efetivação de direitos relacionados à saúde, por eles terem saído do papel, da política, do governo, e terem ido parar no “colo” do Judiciário. Isso não foi por acaso, nem um descuido. Em ambos os casos, e em ambos os autores, destaca-se a grande

---

<sup>2</sup> ORÇAMENTO CIDADÃO: Projeto de lei orçamentária 2016. Brasília, Ministério do Planejamento e Orçamento, governo federal, 2016.

possibilidade do direito como elemento presente no dia a dia da vida em sociedade. Não é demais dizer, em linhas gerais, que os Estados nacionais se envolveram nesse amplo processo, bem como a própria ordem internacional capitaneada pelas Nações Unidas. Nesse sentido, cada vez mais no Ocidente discutem-se as principais implicações dos processos de jurisdicionalização e de judicialização da vida, a ponto de Bobbio (2004) identificar a época contemporânea como a “era dos direitos”.

De outra parte, esses dois processos (jurisdicionalização e judicialização) já demonstram atualmente um relativo esgotamento, e um dos sintomas dessa nova situação é a tentativa atual de flexibilização e de retrocesso de direitos. Alguns argumentam que eles são caros demais, outros que existem direitos em excesso, porém, também, pode-se dizer que ainda persiste uma assimetria entre o que está previsto no ordenamento jurídico e a efetiva materialização dos direitos em políticas públicas e privadas, especialmente em países como o Brasil.

O objetivo central presente neste texto é discutir certos desdobramentos desses processos que, numa perspectiva geral, podem ser sintetizados na denominação de “era dos direitos”. Tal discussão, num plano sociológico-jurídico, deve contemplar (na primeira parte do texto) uma breve revisão das ondas de direitos (e das suas dimensões), tanto do ponto de vista progressista (no sentido de novos direitos) quanto conservador (na luta contra esses novos direitos). Essas disputas e contradições já são pistas das dificuldades na materialização e efetivação dos direitos. Na segunda parte do texto, o esforço será para a diferenciação desses dois processos: de jurisdicionalização e de judicialização, e de como eles produzem dados diferentes, no que concerne à criação e implantação do direito.

## **As ondas de direitos**

A moderna cultura jurídica, nascida na Europa Ocidental entre os séculos XVII e XIX, foi engendrada por um longo processo interativo de fatores, como: o modo produtivo capitalista, a organização social burguesa, a projeção doutrinária liberal-individualista e a consolidação política da centralização estatal. (WOLKMER, 2012, p. 115).

A modernidade jurídica surgiu em meio a promessas de emancipação individual e social que implicaram, entre outros aspectos, a estatização do direito e jurisdicionalização do Estado. O *jurisdictio* (em latim, “ação de dizer o direito”, jurisdição) deveria ser restritivo ao Estado-Nação em construção, ao mesmo tempo em que a sociedade civil deveria prosperar e viver, cada vez mais de maneira autônoma e independente. Não mais num Estado ou poder político como “casa grande e senzala” dos nobres e das elites políticas, mas num Estado de direito formatado à luz da teoria da divisão de poderes,<sup>3</sup> teoria que implicava a separação das funções legislativas, executivas e judiciárias. Ou seja, não apenas o direito seria um novo direito (mais inclusivo do ponto de vista social), como o Estado deveria ser mais complexo na criação e aplicação do ordenamento jurídico. O direito pula para o centro do poder, sendo o principal elemento de legitimidade política, e os custos só aumentando, bem como a mobilização de pessoas. Mas a moderna classe burguesa nem sonhava em descartar os trabalhadores urbanos, ou de usá-los apenas como massa de manobra. Ela fazia promessas, e muitas delas traziam a ampliação do escopo da cidadania. A burguesia correu o risco.

Por isso, Santos (2002) descreve esse processo como sendo caracterizado, desde o início do século XIX, por uma tensão entre emancipação e regulação. Na verdade, escreve o sociólogo português que a modernidade jurídica nasceu e se desenvolveu a partir dessa tensão. Ela esteve sempre na apresentação de propostas para a transformação de princípios e promessas em direitos e políticas públicas. Porém, se pensarmos no ordenamento jurídico atual, os direitos contemporâneos não surgiram todos efetivados e ao mesmo tempo. Eles são fruto de várias conjunturas interativas, como comenta Wolkner (2012) na citação acima, nas quais o modo de produção e as disputas político-ideológicas e sociais estavam em complexa interação.

Por emancipação, dessa forma, pode-se entender até hoje como sendo as tais promessas auspiciosas e grandiloquentes citadas por Santos (2011). Promessas que não apontam ou apontavam apenas para a construção de uma sociedade desenvolvida e próspera, mas, e especialmente, para indivíduos

---

<sup>3</sup> Ver a obra de Montesquieu, *O espírito das leis*. Outra referência: DALLARI, Dalmo. *Elementos de teoria geral do Estado*. 22. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.



desenvolvidos e emancipados do poder, inclusive do poder político (Estado), como sonhara Rousseau no Contrato Social, antes mesmo de episódios como a Revolução Francesa de 1789. Do ponto de vista utópico-liberal, base ideológica da sociedade moderna, os direitos deveriam servir para a formação e emancipação do indivíduo (até dele mesmo, se forem levadas em consideração as incapacidades relacionadas à natureza humana que foram apontadas pelos contratualistas – Hobbes, Locke e Rousseau).

Por regulação, de outro lado, e esse outro lado sempre aparece mais cedo ou mais tarde, entende-se o ordenamento jurídico que serve como base contratual e efetiva para a conquista e manutenção desses direitos. Implica, então, os deveres para a conquista e manutenção dos direitos. Regulação é dever, emancipação é direito. E as implicações derivadas da regulação deveriam ter, como tiveram na prática, implicações para todos os envolvidos: para a sociedade civil (e dentro dela com diferentes implicações para as classes sociais, de acordo com a força e o poder de cada uma) e para o Poder Político (novo Estado de direito dividido em funções e poderes). Mas, isso tudo tinha que chegar nos indivíduos porque eles eram (e ainda são) o centro social dos direitos, o que gerou mais deveres individuais do que direitos (como pode ser visto nos gastos governamentais com dívidas e com políticas públicas). Mesmo que a atenção e propaganda política seja mais direcionada para a brilhação dos direitos, são os deveres os grandes atores do processo jurídico na modernidade. Essa é a base do discurso da modernidade jurídica e política. Discurso generoso e com certa base utópica. Discurso emancipatório, mas carregado de preocupações e controles. E quando são traçadas as tais interatividades com a economia, a política e o social, as complexidades jurisdicionais crescem.

Santos (2002) é um dos que mais aponta as fases da modernidade jurídica nas suas diferentes conjunturas econômicas, científicas, políticas e sociais. O Quadro 1 mostra as três fases a partir de elementos básicos. O modo de produção que predomina ao longo desse período todo é o capitalista, e as experiências alternativas, como as do socialismo real, acabaram, ao mesmo tempo, reproduzindo padrões do capitalismo e servindo de complementos importantes para ele (como no caso dos direitos sociais).

Quadro 1 – As fases da modernidade jurídica e política

Tópicos	Capitalismo liberal século XIX	Capitalismo organizado século XX	Capitalismo desorganizado século XXI
Economia	Sociedade de mercado	Fordismo e taylorismo, produção em massa	Globalização, <sup>4</sup> grandes empresas
Política	Estado liberal	Estado social	Neoliberalismo
Ciência	Positivismo, objetividade, neutralidade.	Ciência dura, engenharias, departamentalização	Quântica, relativa, difusa, transnacional
Sociedade civil	Burguesia e proletariado	Classe alta, média, baixa	Individualismo

Fonte: Elaboração do autor.

O capitalismo é um modo de produção, nada mais do que isso. É uma espécie de plataforma material sobre a qual se estruturam depois desenhos institucionais de sistemas políticos, bem como modelos e regimes sociais de direitos e deveres. O capitalismo é duro e incompleto. Duro porque é um modo de produção que não sobrevive sem o lucro, mesmo que esse seja concentrado e aplicado no conforto de alguns. Incompleto porque ele precisa ser tanto revestido quanto estruturado por regimes políticos e jurídicos, que amenizem as desigualdades sociais inerentes à sanha do lucro (da busca dele), sob pena dele sofrer uma revolução social (como aconteceu em vários momentos de sua história). É isso que justifica as linhas e colunas do Quadro 1, pois, durante todo esse período, do século XIX ao XXI, tem vigorado o capitalismo, mas sob diferentes regimes e desenhos institucionais, e as ondas contínuas de “novos” direitos atestam o quanto ele precisou (e ainda precisa) ser modulado pela ação jurídica.

O capitalismo liberal foi um marco na História da humanidade. Ele começou de forma insipiente no Norte da Itália ainda em pleno século XIII, mas foi ganhando força especialmente na Inglaterra, na EUA e na França do século XVIII. Do ponto de vista jurídico e político, começou com as

<sup>4</sup> Existem várias definições da globalização. Uma boa referência sociológica: GIDDENS (2012), “a globalização refere-se ao fato de que estamos cada vez mais vivendo em um mesmo mundo, de modo que os indivíduos, grupos e nações se tornaram cada vez mais interdependentes”.

Declarações de Virgínia (1776) e na francesa (1789), mas foi ao longo do século XIX, que realmente o capitalismo liberal prosperou como uma moderna sociedade de mercado e na construção de um Estado liberal. Nessa primeira fase, o direito é estatizado de forma ampla, a ponto dele ser a principal base para a legitimidade estatal, não mais mecanismos religiosos ou a força e violência pura e simples. A nova jurisdicionalização emerge na formação do direito civil, especialmente nos que poderiam criar as condições da sociedade de mercado.

Por isso, a chamada primeira dimensão dos “novos” direitos na modernidade jurídica foi a civil, porque ela ajudou a estruturar parte significativa das promessas liberais (liberdade, individualidade, igualdade). É claro, isso para os homens, já que as mulheres ficaram de fora nessa fase. E o direito civil demandava não apenas códigos mas também processos. O que faz da jurisdicionalização uma ação que cria direito e processo de tal maneira que isso forma uma estrutura para a efetivação e garantia, não apenas pelo lado de políticas públicas, mas de judiciário também (para recepcionar os litígios e conflitos na execução e efetivação dos direitos).

Mas, para que o Estado estivesse à altura dessa nova missão, era preciso que também os direitos políticos fossem modificados. Dessa forma, os direitos políticos também são interpretados como presentes na primeira dimensão, pois eles complementam aspectos para a liberdade e igualdade, e para que o Estado fizesse do direito a sua base legal e legítima. Os direitos políticos na construção das democracias representativas serão a contrapartida social mais ampla para que os direitos civis pudessem conter características mais desiguais (como na proteção e distribuição da propriedade). Por isso, o processo jurisdicional da primeira fase da modernidade jurídica e política é eminentemente civil e político, ou seja, tenta equilibrar a igualdade (política) com a desigualdade (econômica).

Como parte também desse processo, se o objetivo era a construção de uma sociedade de mercado, foi preciso que o direito estatizado tivesse uma base científica mais atualizada do que nas versões feudais. Nisso, sobrepõe-se a forma e hermenêutica positivista da objetividade, neutralidade, substancialidade e da individualidade. Essas noções foram fundamentais na estruturação do moderno processo jurídico, especialmente na objetividade,

neutralidade, individualidade e materialidade. Objetividade no sentido de que os fatos sociais jurídicos fossem tratados como coisas, recortáveis, analisáveis, investigáveis. Por isso, a necessária neutralidade, é tão cara até hoje na operação do direito. E como os indivíduos eram também parte da promessa do novo ordenamento jurídico, o processo jurídico deveria então privilegiar as ações de indivíduos acima de qualquer outra, até mesmo das novas classes sociais urbanas e industriais (que acabaram permanecendo na clandestinidade jurídica).

Primeira dimensão e onda de direitos: direitos civis e políticos, código civil e código eleitoral.

As duas grandes guerras no século XX sepultaram o capitalismo liberal. Não havia mais condições para que a economia e a sociedade de mercado pudessem evoluir sem medidas protetivas e democratizantes, para além das que já existiam em alguns países. Porém, o próprio capitalismo precisava da ampliação dos mercados, não apenas no plano externo, mas internamente também. Por isso, acabaram combinando-se duas novas bases, uma econômica e outra política: o Estado Social e o fordismo e taylorismo (produção em massa). Essa nova fase foi chamada de capitalismo organizado porque tanto o Estado-Nação acabou assumindo um protagonismo mais forte na economia e sociedade quanto a economia cresceu no plano local e internacional de forma mais organizada.

Os “novos” direitos jurisdicionalizados nessa fase foram os sociais, econômicos e culturais. Todos viraram também políticas públicas ao alcance dos Estados e dos orçamentos públicos. Por um lado, a administração científica do tempo, que vinha com o taylorismo e a produção em massa (com o fordismo), dependia cada vez mais de políticas públicas urbanas, para que os objetivos produtivos fossem alcançados. Por outro lado, o Estado social precisa de fundos crescentes para poder arcar com políticas sociais, culturais e econômicas que, em linhas gerais, permitiriam, entre outros aspectos, que a maioria da população consumisse o que a indústria de massa produzia. E para que não houvesse mais qualquer tipo de ideologia perigosa, como o nazismo e o socialismo, os padrões culturais, educacionais e políticos foram formatados de maneira a privilegiarem-se as equações conservadoras da cultura.

O capitalismo organizado aumentava o poder da tecnologia e da ciência no processo produtivo, ao mesmo tempo em que permitia a proliferação de máquinas e utensílios domésticos para grandes parcelas da população. Nessa fase, pode-se verificar a transformação material das classes sociais nos chamados países mais desenvolvidos. Lá, houve um aburguesamento dos setores médios e dos trabalhadores, a ponto deles cada vez mais se autointitularem como da classe média. Ou seja, a luta política e ideológica que derivara na Revolução Russa do início do século XX acabou virando estilo de vida da classe média, mas nem tudo estava organizado.

Nos países periféricos, as vantagens do Estado social e da produção em massa não foram nas mesmas proporções dos países mais desenvolvidos. Nesses, como no caso do Brasil, o Estado social ficou pela metade na efetivação dos direitos, bem como os salários e direitos trabalhistas nem sempre acompanhavam o tanto de esforço e enriquecimento das empresas.

De qualquer forma, novos códigos surgiram, o que sempre implicou a ampliação do Judiciário. Mas, nem tudo estava tão organizado assim. Contra esses padrões emergiram movimentos sociais contraculturais nos anos 60 e 70 do século XX, como na luta das mulheres, dos negros, dos jovens, bem como na luta de grupos desviantes e desajustados (*punks, hippies, etc*). A cidadania não contemplava tudo e a todos, e os novos movimentos sociais de ONGs vieram pedir “novos direitos”.

O capitalismo desorganizado do final do século XX e início do século XXI é uma certa resposta a essa evolução e contra essas carências. Pelo lado econômico, a crise do socialismo real e a crise da produção em massa proporcionou a emergência de um movimento filosófico chamado neoliberalismo, que aos poucos foi se transmutando para formas mais práticas de economia política e social. Pelo lado político e jurídico, “novos” direitos foram propostos e criados, especialmente direitos metaindividuais e coletivos, como nas versões do direito ambiental e do consumidor. É a chamada terceira onda ou dimensão dos direitos.

O capitalismo desorganizado não representou, nem representa, uma falta geral de padrão, mas o início da retirada do Estado do centro das decisões. No lugar, cada vez mais emergem grandes empresas multinacionais. Elas são dotadas de tecnologias flexíveis, além de poderem transpor recursos

e materiais humanos e matérias-primas e máquinas para além de limites nacionais. Isso desestruturou os processos legais e os limites mais rígidos dos códigos, porque o mundo cresceu, as distâncias encurtaram e as pessoas tornaram-se mais substituíveis por máquinas. Ou seja, tudo que antes era sólido desmanchou-se no ar.

Já os direitos de quarta e quinta geração, dimensão ou onda, são muito característicos da época atual: difusa, transnacional, tecnologicada, globalizada. São, para a quarta geração, os direitos biotecnológicos, bioéticos, etc. enquanto que para a quinta geração entram os direitos virtuais e informacionais.

Nesse sentido, as interações do direito com a economia, a política, a sociedade e a tecnologia são crescentemente mais mutáveis e globalizadas. A própria sociedade é mais individualista hoje do que antes, particularmente na mudança do plano familiar para o plano individual isolado. Muitas cidades contemporâneas já ostentam números crescentes de pessoas morando sozinhas, interagindo com outras, apenas através de aplicativos e programas informacionais.

Mesmo assim, “novos” direitos continuam a emergir dos legislativos, sendo aplicados depois por judiciários cada vez mais abarrotados de processos.

Porém, essas ondas não passaram incólumes à crítica e às tentativas de restauração ou conservação da ordem anterior. Assim como pode-se apontar pensadores, movimentos sociais, legisladores e juristas associados à luta pelo empoderamento social e pela criação e aplicação de “novos direitos”, também é possível a identificação de pensadores, movimentos sociais, legisladores e juristas contrários a essa evolução. Essa foi a busca de Hirschmann (1992), na medida em que ele fez uma ampla análise histórica sobre as teses conservadoras e reacionárias lançadas contra as ondas de direitos. O Quadro 2 traz informações sobre as principais referências teóricas apresentadas por Hirschmann (1992).

Quadro 2 – A retórica da intransigência ao longo do tempo e os principais pensadores

	Século XVIII Revolução Francesa Direitos civis	Século XIX Sufrágio Universal Direitos políticos	Século XX Estado de Bem-Estar Direitos sociais
Perversidade	Edmund Burke	Gustave Le Bon	Charles Murray
Ameaça	-	Robert Lowe	Samuel Huntington
Futilidade	Alexis de Tocqueville	Gaetano Mosca	Gordon Tullock

Fonte: Elaboração do autor.

Como o próprio Hirschmann (1992) faz, nem sempre são corretas tais atribuições de rotulações como: progressistas, reacionários ou conservadores.<sup>5</sup> No caso da obra dele, o parâmetro foi simplesmente o apoio ou não à evolução das ondas de direitos, o que sempre implicava a extensão mais abrangente de princípios e garantias sociais. Os progressistas, certos ou errados, eram os defensores de argumentos e teses que buscavam subsidiar as ondas de “novos” direitos. Os conservadores, ao contrário, lutavam pela manutenção do padrão dominante, o que não implicava necessariamente uma total aversão aos “novos” direitos. Já os reacionários seriam os piores inimigos dos “novos” direitos, pois justamente não apenas lutavam contra eles como desejavam certo retorno ao passado.

Porém, mais importantes do que essas rotulações, sempre falhas e injustas, o mais significativo na obra de Hirschmann é a apresentação sobre os argumentos presentes nas defesas contrárias à evolução dos direitos. Nesse sentido, ele destacou três teses principais, teses nucleares a preencherem as bases conceituais e teóricas desses argumentos. Ele também buscou no tempo a relação das ondas e dos argumentos, privilegiando as principais fases da modernidade ocidental.

A tese da perversidade compunha-se de argumentos direcionados para a denúncia dos efeitos contrários que os “novos” direitos poderiam trazer. Dito de forma popular, a tese da perversidade está baseada na visão de que o “tiro poderia sair pela culatra”, ou seja, de forma diferente do desejado pelos progressistas. Dessa forma, a extensão de direitos sociais para os mais pobres

<sup>5</sup> Sobre o conservadorismo, ver: SCRUTTON, Roger. *O que é conservadorismo*. São Paulo: Realizações, 2015.

poderia trazer uma nova forma de escravidão e não mais conforto e segurança.

A tese da ameaça também teve ampla aceitação entre os movimentos sociais contrários aos “novos” direitos. Ela está baseada no argumento de que o “novo” pode fragilizar conquistas anteriores. No caso de direitos políticos, por exemplo, eles poderiam colocar em risco direitos civis, especialmente por permitirem que pessoas desqualificadas pudessem, através do voto, constranger os mais ricos.

A tese da futilidade é a última grande base argumentativa. Ela foi sendo construída a partir da noção de que as medidas legais seriam inócuas, em relação aos objetivos desejados. Por exemplo, muitos autores apontaram a fragilidade de medidas democráticas de apelo à participação política, porque sempre existira uma diferenciação natural entre as elites e o povo, por mais participativo que fosse.

As três categorias de perversidade, futilidade e ameaça são com efeito mais exaustivas do que parecem a primeira vista. Quando uma política ou “reforma” pública é empreendida e depois enfrenta problemas ou é vista como um fracasso por alguns críticos, essa avaliação negativa só pode ser de fato atribuída a dois motivos básicos:

- (1) considera-se que a reforma não cumpriu sua missão – a perversidade e a futilidade são duas versões estilizadas desse rumo dos acontecimentos;
- (2) considera-se que os gastos feitos e as consequências desencadeadas pela reforma pesam mais que seus benefícios. (HIRSCHMANN, 1992, p. 114).

O diapasão entre ação e reação foi fundamental na tensão entre a emancipação e a regulação. Se a emancipação trazia promessas “charmosas” para a propaganda na nova sociedade moderna, a regulação trouxe a realidade à tona, particularmente pela necessidade de controle social e deveres sociais. De qualquer forma, e contra muitas expectativas, os direitos cresceram exponencialmente nos últimos séculos (e os deveres também).

## **Jurisdicionalização e judicialização**

[A jurisdicionalização] dá conta de um processo que se manifesta a partir da emergência de atores sociais que, reconhecendo-se como sujeitos de direito, tomam a decisão de submeter a definição de suas demandas ao juízo de um terceiro que aja seguindo formas adjudicatórias. (ROJO, 2014, p. 25).



A jurisdicionalização é o nome dado ao amplo processo de empoderamento jurídico da sociedade moderna. Se direito e justiça não são sinônimos de lei e Judiciário, a jurisdicionalização nasce como busca pelo direito e justiça, mas o seu momento forte é quando os direitos e a justiça transformam-se em leis e Judiciário. No que concerne aos direitos, eles não param apenas em leis, mas seguem o percurso até virarem políticas públicas, ações concretas, processos e procedimentos. A justiça, também, não permanece apenas como algo subjetivo, pois o Judiciário nasce para a efetivação dos direitos. Por isso, as pessoas viram cidadãos, e esses, portadores de direitos, atuam diretamente na busca/manutenção da sua vida e dos direitos, bem como na sociedade moderna, da democracia (governo do povo); delegam poder para outrem fazê-lo em seu nome (representantes, políticos, magistrados, servidores públicos, etc.). Tal processo pode ser caracterizado como tendo três dimensões: da história de criação de “novos” direitos (civis, políticos, sociais, etc.), nas suas constituições, nos códigos, estatutos e nas leis. Este processo foi sendo realizado a partir do Estado-Nação, fazendo com que a jurisdicionalização fosse mais um dos processos políticos, o principal deles na medida em que o direito foi servindo de base para a política, a saúde, a educação, a previdência, etc. Isso também demandou um devido processo legal, sua formatação e execução (sempre a partir da gestão do Estado). E, por fim, a jurisdicionalização implicou uma sociedade contratualista, conforme o desejo dos pensadores modernos (Hobbes, Locke e Rousseau), sociedade na qual os cidadãos teriam a iniciativa da pactuação ou repactuação permanente nas suas interações sociais. E um dos principais artigos do pacto era a transferência referida na citação acima.

No Brasil, além da Constituição Federal de 1988, há vários códigos (leis que reúnem normas sobre uma mesma área do direito), estatutos, leis ordinárias, leis complementares, medidas provisórias, decretos, leis delegadas, entre outras formas. Alguns exemplos são emblemáticos, isto é: seguindo a lógica das três grandes fases de direitos, pode-se verificar que o atual Código Civil é uma lei de 2012. Já o Código Eleitoral é uma lei de 1945. Para os direitos sociais, o Estatuto da Criança e do Adolescente é uma lei de

1990. E assim por diante. No plano do desenho institucional do Judiciário brasileiro, ele é composto de vários tipos de “justiça”: a justiça comum, federal e estadual; a justiça do trabalho; a militar e a eleitoral, além das instâncias superiores (tribunais de justiça, tribunais superiores).

A jurisdicionalização, por mais que ela inicie como um processo social na busca e no reconhecimento de direitos e leis, têm características e princípios legais, justamente para a formatação de seu movimento num plano legal e institucional. A jurisdicionalização começa nos problemas sociais que demandam a existência de direitos, leis, justiça e Judiciário, mas continua na efetivação concreta das leis, do Estado e do Judiciário. Como características legais, destacam-se a da *substitutividade* (Estado substituindo as partes), *imutabilidade* (as decisões não podem ser revistas), natureza *declaratória* (cabe ao Judiciário apenas a aplicação da lei, não a sua criação), existência de uma *lide* (interesses conflitantes).<sup>6</sup> Já os princípios de *inercia* (o Judiciário deve ser provocado), de *inevitabilidade* (a jurisdição não pode sofrer barreiras de nenhuma natureza), de *indelegabilidade* (atribuições específicas), de *juiz natural* (pessoas que se enquadrem no perfil), de *duplo grau de jurisdição* (provocar novo exame do processo), de *investidura* (legalidade de quem pode agir), de *aderência de território* (territorialidade), de *inafastabilidade* (todos têm acesso). Certamente, sempre existem exceções a esses princípios, e isso é uma outra característica da mutabilidade dos padrões.

Por isso, o chamado *processo* é peça-chave para o funcionamento da jurisdicionalização, ou seja, os prazos, os tipos de partes, as formas de defesa e de acusação. Porém, ele também passa pelas pressões de aperfeiçoamento apresentadas pelas fases mais recentes da modernidade jurídica.

[...] defende-se a necessidade de uma nova dogmática processual para a tutela do meio ambiente. Respostas jurisdicionais mais efetivas necessitam de uma nova construção processual, capaz de resolver os problemas da atualidade. Pois, como é de notório conhecimento, as questões do século XXI são debatidas, ainda a partir da lógica jurídica do século XVIII, derivada imediata das glosas medievais. Sem demora, faz-se imperioso olhar o novo com a visão renovada. (STAFFEN; BODNAR, 2012, p. 10).

<sup>6</sup> Fonte das características e princípios: HADDAD, José Ricardo et al. *Poder judiciário e carreiras jurídicas*. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2014.

A judicialização não é totalmente diferente da jurisdicionalização, pois representa uma das suas partes, particularmente quando a sociedade, depois do reconhecimento dos seus próprios direitos, busca resolver seus litígios no Judiciário. A judicialização é a busca pela resolução dos conflitos políticos, sociais, econômicos, culturais, etc., no âmbito do Judiciário, ou seja, dessa complexa estrutura institucional de instâncias e competências. A jurisdicionalização da saúde, no Brasil, implica a existência de princípios constitucionais, leis, políticas públicas, órgãos públicos e privados, profissionais, recursos, etc., tudo para a sua criação (como direito). Já a judicialização “entra em cena” quando os cidadãos recorrem ao Judiciário em busca de medicamentos, internação hospitalar, consultas, entre outros, porque existe uma lei ou uma garantia legal de que eles deveriam ter tido tais “direitos”. A judicialização começa quando as interações sociais, políticas, econômicas, etc., podem ser judicializadas, ou seja, quando os sujeitos de direito podem buscar no judiciário aquilo que é visto como “um direito seu”. Nesse sentido, as decisões judiciais afetam o funcionamento das políticas públicas, bem como a vida de todas as instituições e dos processos sociais “judicializados”. Nem sempre a busca pelos direitos é feita pelo próprio titular, pois existem instituições para substituir as pessoas nisso, como o Ministério Público, por exemplo, além de tutores, associações da sociedade civil, sindicatos, etc.

Nesse sentido, na medida em que a jurisdicionalização foi aumentando o escopo da atuação judicial no Brasil, a contrapartida social foi o aumento da procura pelo Judiciário, ou seja, aumento da judicialização. Em certos casos, como na política, ela já tem sido questionada pela constante transferência das disputas políticas dentro do Judiciário.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ver o relatório da pesquisa: “A judicialização da política e demandas por juridificação: o Judiciário frente aos outros poderes e frente à sociedade”. Publicação da Sociedade Brasileira de Direito Público, 2011.

Quadro 3 – Jurisdicionalização versus judicialização

	Jurisdicionalização	Judicialização
Sociedade civil	A sociedade clama por direitos, a partir do contexto social.	A sociedade busca direitos que ela já tem, ou que ela gostaria de ter.
Estado	O Estado incorpora o direito, subdivide-se e cria o Judiciário para o tratamento da aplicação do direito. O Judiciário e as leis são complexos, demandando competências diferentes e focos específicos. Além das leis existem as políticas públicas para a efetivação das mesmas e de outros direitos.	O Judiciário assume papel protagonista para além da mera declaração da lei; ele cria, recria, reforma, decide. O Judiciário serve de exemplo, especialmente o processo legal, mas a judicialização transcende as políticas para a extrajudicialização.

Fonte: Elaboração do autor.

Faz parte também da discussão sobre a extensão atual da judicialização o ativismo judicial frente aos outros poderes no Brasil. Muito pelas dificuldades do Executivo e Legislativo, o Judiciário tem sido instado a apresentar decisões sobre variados temas. Isso tem gerado uma nova tensão atual, não mais apenas entre a emancipação e a regulação, mas entre a jurisdicionalização e a judicialização. Essa nova tensão é fruto das sucessivas ondas de direitos (promessas da modernidade), acrescido da dificuldade da sociedade atual de conseguir resolver seus problemas por conta própria (crises que se arrastam em todos os planos) e dificuldades processuais, no atendimento de novas configurações sociais.

Dois números são emblemáticos na tensão entre jurisdicionalização e judicialização. Segundo o relatório, *Justiça em números*, editado anualmente pelo Conselho Nacional de Justiça, o ano de 2014 iniciou com 70 milhões de processos retidos de anos anteriores (judicialização), processos tratados e analisados por mais de 16 mil magistrados (sendo que 11 mil na justiça estadual) e 278 mil servidores efetivos (entre efetivos e cedidos) do Judiciário e 139 auxiliares entre terceirizados, estagiários, conciliadores e juízes leigos (jurisdicionalização).

O Quadro 3 cruza quatro elementos: a sociedade e o Estado, de um lado, e a jurisdicionalização e judicialização de outro. A jurisdicionalização é a estrutura, enquanto que a judicialização é a cultura, a tendência, a forma

como a estrutura funciona e se expande. Seria estranho e raro, mas até poderia existir, uma sociedade com direitos e leis (jurisdicionalização), mas sem busca pelo judiciário (judicialização). Isso não é o padrão, mas muitas vezes os cidadãos no Brasil não buscam devidamente os direitos que têm, o que entra na discussão do acesso à justiça, ou, dito de outra forma, do Judiciário.

### Referências

BARROSO, Luis Roberto. Da falta de efetividade à judicialização excessiva: direito à saúde, fornecimento gratuito de medicamentos e parâmetros para a atuação judicial. *Revista da Procuradoria-Geral do Estado*, Porto Alegre, v. 31, n. 66, p. 90, jul./dez. 2007.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

GIDDENS, Anthony *Sociologia*. 6. ed. Porto Alegre: Penso, 2012.

HADDAD, José Ricardo et al. *Poder judiciário e carreiras jurídicas*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

HIRSCHMANN, Albert. *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OGLEY, Roderick. Direitos e deveres. In: BOTTOMORE, Tom; OUTHWAITE, William. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ROJO, Raúl Enrique. O juiz, esse desconhecido. In: ROJO, Raúl Enrique (Org.) *Por trás da toga: magistratura, sociedade e política no Brasil de hoje*. Porto Alegre: Dom Quixote, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2002.

SCRUTTON, Roger. *O que é conservadorismo*. São Paulo Realizações, 2015.

STAFFEN, Márcio Ricardo; BODNAR, Zenildo. A tutela judicial-participativa do ambiente: o lugar dos juizados especiais. In: STAFFEN, Márcio Ricardo et al. *A judicialização dos direitos versus acesso à justiça*. Itajaí, SC: Ed. da Univali, 2012.

WOLKMER, Antônio Carlos. Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (Org.) *Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas – uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

## **Seção III**

# **Ética aplicada e ética normativa**

## Por uma antropologia com alma: Edith Stein contra a psicologia sem alma

Gilson Bavaresco\*

A obra fenomenológica de Edith Stein e, mais particularmente, seu curso de Antropologia Filosófica de 1932-1933, foi desenvolvida em um contexto, no qual se estava estabelecendo a Antropologia Filosófica, como Scheler a havia concebido, cujas questões fundamentais, segundo *A posição do homem no cosmos (Die Stellung des Menschen im Kosmos)*, de 1928, que é considerada a obra fundadora da moderna Antropologia Filosófica, são “o que é o homem? e qual a sua posição [Stellung] no interior do ser?”<sup>1</sup> (SCHELER, 2003a, p. 1). Scheler sustenta que “sob essa denominação entendo uma ciência fundamental da *essência* e da *estrutura essencial* do homem”. (SCHELER, 2003a, p. 9).<sup>2</sup> O autor distingue três tipos de antropologia prevalentes no período (filosófica, científica e teológica), dissociadas entre si. Diante delas, questiona se não haveria uma noção de homem “essencial” de ser humano, em um contexto marcado pela “crise do conhecimento que o homem tem de si mesmo” (CASSIRER, 1977, p. 15s.) e, no qual, frente ao conhecimento da ignorância acerca de si mesmo, do ocidental do início do

---

\* Psicólogo, Bacharel e Licenciado em Filosofia. Bolsista Capes do Mestrado em Filosofia da UCS.

<sup>1</sup> No artigo “*Para a ideia do homem*”, ele apresenta de forma mais clara o sentido dessas perguntas: “O que é o homem? Qual a posição e a situação metafísica por ele assumidas no interior da totalidade do ser, do mundo e de Deus?” (SCHELER, [1914/1923], 2003b, p. 91).

<sup>2</sup> Apesar dessa definição caracterizá-la essencialmente como uma fenomenologia eidética, ela abrange muito mais em seu escopo, como se pode perceber em *La idea del hombre y la historia*, em que Scheler afirma o que entende por Antropologia Filosófica: “Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y de la *estructura esencial* del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánica, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y del alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto ‘hombre.’” (SCHELER, 1942a, p. 53).

século, Scheler busca uma nova concepção unitária de ser humano. Essa noção essencial tem como tema a possibilidade de que haja uma especificidade na forma de ser humano e na sua posição, que o distingue de todos os outros seres vivos.

O curso de Stein denominado *A constituição da pessoa humana* (*Der Aufbau der menschlichen Person*) foi uma obra desenvolvida em diálogo com a filosofia de Tomás de Aquino, e responde a duas questões levantadas por Scheler. Em suas considerações iniciais acerca do ser humano, Stein individua dimensões do homem, que se manifestam na sua experiência viva e que correspondem às formas de ser, presentes no cosmos maior. Conclui preliminarmente:

De esta manera, ya el más sencillo análisis de la experiencia cotidiana nos revela algo de la estructura del cosmos y de la peculiar posición [*Stellung*] que ocupa el hombre en el mismo. Se nos concede una primera percepción de los distintos estadios del reino del ser, y vemos al hombre como un microcosmos [*Mikrokosmos*] en el que se unen todos esos estadios: es cosa material, ser vivo, ser animado, persona espiritual [*Er ist materielles Ding, er ist Lebewesen, Seelenwesen und geistige Person*]. (STEIN, 2003a, p. 592-593).

O ponto de partida é uma aproximação ao fenômeno humano em sua estrutura individual – de forma integral e partindo de sua unidade –, a partir da possibilidade de ele ser um microcosmos, o que permitirá o diálogo com a filosofia de Tomás de Aquino, pois “en este sistema la antropología ocupa una posición [*Stellung*] central, al igual que el hombre ocupa una posición [*Stellung*] única en el cosmos: es un microcosmos [*Mikrokosmos*] que reúne en sí los diferentes reinos del mundo creado”. (STEIN, 2003a, p. 588), ao mesmo tempo em que possibilitará que ela se oriente dentro da problemática trazida por Scheler em sua obra de 1928,<sup>3</sup> com a diferença de que se manterá

---

<sup>3</sup> Ou seja, na problemática do especificamente humano. Na obra de Scheler, após analisar os graus do ser vivo, a saber, o impulso afetivo (da planta), o instinto, a memória associativa, a inteligência prática (estes últimos dos animais), o autor abre a questão sobre o espírito: “En este punto surge la *cuestión decisiva* para nuestro problema. Si se concede la inteligencia al animal, ¿existe *más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal*? ¿existe una diferencia esencial? ¿O es que hay en el hombre algo completamente distinto de los grados esenciales tratados hasta ahora aquí y superior a ellos, algo que convenga *específicamente* a él solo, algo que la *inteligencia* y la *elección* no agotan y ni siquiera tocan?” (SCHELER, 1942b, p. 138). Stein desenvolverá algo semelhante, mas com as gradações de coisa, ser vivo, ser



no estrito âmbito da análise fenomenológica<sup>4</sup> do ser humano, sem esboçar uma imagem (*Bild*) de homem com resultados das ciências empíricas (como em Scheler) e com o intuito dela ser um fundamento para a *Bildung* (ou seja, para a pedagogia).

Em sua obra de 1930, denominada *Sobre o conceito de formação (Zur Idee der Bildung)*, a autora clarifica em que sentido ela compreende o indivíduo humano como microcosmos:

A menudo se ha denominado al alma como un “pequeño mundo”, un *microcosmos*, y se ha dicho que debe ser una imagen del *macrocosmos*, del “gran mundo”. Primeramente se ha entendido esto en el sentido de que las “ideas” y los “conceptos” del espíritu en su actividad cognoscitiva eran una imagen del mundo conocido. Pero también puede ser interpretado como que los materiales formativos que le llegan al alma del mundo externo, tienen que ser ordenados en ella de la manera adecuada al lugar y al significado de los objetos correspondientes en la construcción del gran mundo. Si el alma se forma de este modo, si todo en ella está “en su lugar”, entonces hay quietud, claridad y paz, entonces está “armónicamente formada. (STEIN, 2003c, p. 187).<sup>5</sup>

Stein está em um contexto em que, desde o século XIX, testemunhou a proliferação de escolas de pensamento materialistas na consideração da estrutura psíquica do ser humano e o avanço de escolas positivistas, na consideração da subjetividade humana, ou seja, por serem caracterizadas como “psicologia sem alma” (*Psychologie ohne Seele*) – expressão vulgar que passou a designar o reducionismo e o fisicalismo na concepção da psiquê humana, com a exclusão de qualquer possibilidade de ser *substância espiritual*. Segundo Araújo, “foi [Friedrich Albert] Lange quem inaugurou essa

---

animado e pessoa, compartilhando com Scheler a referência à pessoa e ao espírito, com relação ao especificamente humano.

<sup>4</sup> A autora seguirá o método como proposto nas *Investigações lógicas*, de Edmund Husserl (STEIN, 2003a, p. 588-591) e não o sistema de Tomás de Aquino, pois diverge em pontos essenciais do autor.

<sup>5</sup> Desse modo, a leitura do microcosmismo de Tomás de Aquino em Stein não diz respeito tanto ao “psychological and metaphorical microcosmism” de Allers (1944, p. 383-384), no qual o autor considera que, seguindo o livro III do *De Anima* de Aristóteles, Tomás de Aquino considera que “a alma é de certo modo todas as coisas [*anima quodammodo est omnia*]” (*Summa Theologiae*, q. 84, a. 2) em um sentido metafórico, pois não considera que haja um paralelismo estrito entre a alma humana *qua* microcosmos e o macrocosmos, mas apenas “em certo sentido” (*quodammodo*). (ALLERS, 1944, p. 346). O microcosmismo, na interpretação de Stein, diz respeito à estratificação do ser humano.

verdadeira cruzada, para expulsar da psicologia a noção de uma mente substancial, quando fez sua famosa proposta de uma “psicologia sem alma” (*Psychologie ohne Seele*). (LANGE, 1866, p. 465”,<sup>6</sup> apudARAÚJO, 2010, p. 182). De acordo com Gerda Walther, essa psicologia paradoxal designaria o entendimento de que

L’anima è un epifenomeno, una specie de trasudamento del cervello, quando non ne viene addirittura negata l’esistenza; dello spirito poi non resta più nemmeno l’ombra. La “psicologia senz’anima” [*Psychologie ohne Seele*], che è propriamente una teoria del funzionamento cerebrale, una psicologia delle percezioni sensibili, all’inizio del secolo era su queste posizioni. (WALTHER, 2008, p. 115-116).

No século XIX, os filósofos e cientistas alemães estavam preocupados em consolidar a psicologia como ciência empírica, e isso significava utilizar os métodos das ciências naturais (promovendo, desse modo, o progresso científico que tanto sucesso estava tendo em outras áreas), além de oferecer uma base fisiológica à psicologia. Esse entusiasmo de progresso científico e controle da natureza (agora incluindo a humana) caracteriza o *Zeitgeist* da Alemanha do fim de século, pois segundo Rudolf Allers:

Nothing, perhaps, characterises the mentality of this period more than such phrases as “not yet,” “nothing but,” which one finds continually recurring, if not in scientific literature itself, at least in innumerable popular writings. “Not yet” were the answers to the eternal and deepest questions of humanity found, but on the morrow or the day after they would surely be discovered: only a little while and the real nature of life and the intimate structure of the universe would be known; it would be seen that psychic life was “nothing but” a mode of the functioning of the cerebral cortex, and at bottom of even the most complex phenomena there was “nothing but” the play of forces between atoms and electrons. (ALLERS, 1932, p. x).

Apesar de a psicologia empírica ter sido concebida por Christian Wolff (em distinção com a psicologia racional), há muito tempo, como parte de um sistema filosófico mais amplo, e de leis quantitativas aplicadas à vida mental já terem sido objeto de tentativas por Herbart, foi apenas com Gustav Theodor Fechner que se propulsou a pesquisa em psicologia

---

<sup>6</sup> A obra de Lange é *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*.

experimental, cuja publicação de seus *Elementos de psicofísica* (*Elemente der psychophysik*), em 1860 exerceria bastante influência; por isso, ela foi considerada um marco nesse processo de desenvolvimento de uma psicologia “científica”, seguindo a tendência positivista cada vez mais intensa na Alemanha da época, pois o autor desenvolveu métodos e técnicas de medição de estímulos fisiológicos, permitindo conferir “exatidão” à psicologia. Apesar das pesquisas empíricas poderem, portanto, ser remetidas ainda antes do século XIX,<sup>7</sup> serão apenas com os trabalhos de Wilhelm Wundt que se constituirá uma narrativa da fundação “oficial” da psicologia “como ciência” e de uma suposta “independização” da filosofia (principalmente pela historiografia dos americanos dos Estados Unidos), em função do fato de ele ter estabelecido o primeiro laboratório de psicologia experimental e editorado a primeira revista de psicologia. No entanto, essa narrativa está sendo revisada atualmente, até porque Wundt não visava essa separação (apud ARAÚJO, 2013, p. 305-306) e em função do fato de a psicologia ter sido apenas institucionalizada no sistema educativo alemão do século XIX, ou seja, ter se tornado uma “disciplina auxiliar subordinada”, segundo Gundlach (2012, p. 139). Não obstante, a narrativa que se estabeleceu na historiografia de língua inglesa revela o quanto a identificação com o empirismo e com o positivismo era o critério para que fosse considerada “ciência” a psicologia. Essa psicologia experimental representava o estabelecimento de uma ruptura com a psicologia racional, de origem escolástica, que investigava sobre a natureza e as potências da alma, e que era uma disciplina e um saber propriamente filosófico.

Carl G. Jung (1924/1945), que se insere no processo de constituição da psicologia do inconsciente, no século XX (que se desenvolve, até certo ponto, de forma paralela à psicologia experimental da academia), põe em evidência a tensão que havia entre a psicologia racional e a psicologia experimental no século XIX, em função do fato de que os empiristas tiveram que

enfrentar uma luta contra o modo de pensar escolástico, que então dominava de modo absoluto. [...] Naturalmente, foi nesse estado de coisas, em que predominava uma concepção materialista, que surgiu a

---

<sup>7</sup> Allers, por exemplo, encontra incícios da psicologia experimental em Alhacen e Olivi, na Idade Média. (ALLERS, 1932, p. ix.)

psicologia moderna e experimental. Era uma psicologia fisiológica, estabelecida completamente em base experimental, que considerava o processo psíquico exclusivamente a partir de fora e do ponto de vista de suas manifestações fisiológicas. Tal estado de coisas era mais ou menos satisfatório enquanto a psicologia continuava pertencendo ao domínio da filosofia ou ao das ciências naturais. Enquanto a psicologia se restringia ao laboratório psicológico, podia continuar a ser puramente experimental e considerar o processo psíquico unicamente de fora. Em substituição à antiga psicologia dogmática, tinha-se então uma psicologia nova, mas que em seus começos não deixava ainda de ser filosófica. Mas o sossego do laboratório acadêmico logo foi perturbado pela exigência dos que necessitavam da psicologia para uso prático. Estes invasores eram os médicos. (JUNG, 2002, p. 71-72).

Vai ser principalmente no âmbito das pesquisas sobre as denominadas “perturbações neuróticas”, realizadas por psiquiatras, que se colocará em crise a psicologia do século XIX, elevando a *Tiefenpsychologie* ao centro do debate psicológico alemão. As pesquisas com psicopatologia representaram uma revolução que logo tornou velha a psicologia experimental, principalmente com a demonstração da aplicabilidade da psicologia do inconsciente, na compreensão das necessidades da vida cotidiana e nas mais diversas áreas, em relação às quais se exigia. (ALLERS, 1932, p. ix, xx).<sup>8</sup> Allers se refere ao fato de a psicologia do século XIX ser chamada vulgarmente de “old psychology” (ALLERS, 1932, p. ix, xx) frente àquela que se erigiria como “new psychology” (ou seja, a psicanálise de Sigmund Freud) e que colocou em crise a concepção de homem compreendido como intelecto e vontade dominadora (STEIN, 2003a, p. 565), ao pôr em evidência os fatores inconscientes atuantes no sujeito.

Em função da situação do século anterior, Stein afirmou no *Aufbau*:

La psicología del siglo XIX, que en su calidad de ciencia natural se estableció imitando de la manera más fiel posible el método ciencias de la naturaleza, no quería tener nada que ver con el alma y con las facultades anímicas, con las que todavía operaba la psicología racional del siglo XVIII, en continuidad con la tradición escolástica. Aspiraba a estudiar únicamente los “fenómenos psíquicos”, y entendía por tales los diversos hechos de la conciencia. (STEIN, 2003a, p. 619).

De fato, Stein, em um art. de 1929 denominado “Os tipos de psicologia e seu significado para a pedagogia” (*Die Typen der Psychologie und ihre*

<sup>8</sup> Stein também se refere ao fracasso da psicologia experimental em explicar a vida anímica superior (STEIN, 2003b, p. 92).

*Bedeutung für die Pädagogik*), retoma a distinção já realizada por Wolff, e distingue a psicologia metafísica da psicologia empírica, que se desenvolveu na modernidade (contraposta àquela):

Así nos encontramos desde el siglo XVI y XVII, una psicología que ya no reflexionará más sobre la esencia del alma, sino que (como se ha llamado finalmente en el siglo XIX), quiere ser una *psicología sin alma*; tampoco se interesa ya por las capacidades anímicas, sino solamente de la actividad de vida [...], *de los datos que se pueden encontrar en la conciencia*. Tuvo su inicio en los escritos de los empiristas ingleses (Locke, Hume, etc.) y celebró su triunfo en el siglo XIX en Alemania. (STEIN, 2003b, p. 91).<sup>9</sup>

Como se percebe, Stein trata a psicologia sem alma como o ápice de uma mentalidade que tem no empirismo britânico a sua base e constitui diversas correntes de psicologia, orientadas principalmente aos dados da consciência; a partir disso, ela elencará uma série de ciências psicológicas, com aportes específicos ao problema da psiquê oriundas dessa compreensão de mundo: a *psicologia descritiva* (de Franz Brentano e Theodor Lipps) e a *psicologia explicativa* (científico-natural), em que, dentro desta última, se encontram as teorias que buscam reduzir a psiquê aos seus elementos últimos (*psicologia elementar*), explicar as leis dos fatos de consciência (*psicologia associativa*) e sua base sensório-corporal (*psicofísica, psicofisiologia*). (STEIN, 2003b, p. 92). Stein distingue a psicologia com base nas ciências naturais da *psicologia compreensiva* (de Wilhelm Dilthey e Eduard Spranger) – denominada também de *psicologia estrutural* ou *científico-espiritual* por Stein (2003d, p. 488) –, que também é empírica, e que visava a compreender as leis racionais que operam na vida psíquica e trabalhava principalmente com modelos tipológicos.

Stein confere particular importância, nas suas obras, para a *psicologia individual* de Alfred Adler (que foi um dos primeiros a divergir da psicanálise, no âmbito da psicologia médica) e Rudolf Allers (STEIN, 2003b, p. 93; 2003d,

---

<sup>9</sup> Stein considera no *Aufbau* a psicologia dos dados da consciência um derivado do intelectualismo próprio da tradição filosófica do idealismo. (STEIN, 2003a, p. 564). Da psicologia do século XIX também critica isolamento dos “fenômenos psíquicos” ou “de consciência” (STEIN, 2003a, p. 619) dos fenômenos físico-biológicos nos quais eles se dão, criando uma espécie de “dualismo” mente-corpo. Stein criticará particularmente o paralelismo psicofísico e a teoria da influência recíproca em sua obra, pelo dualismo que não reconhece os níveis intermediários que ela descreve. (STEIN, 2003a, p. 680-681).

p. 488; 2003a, p. 565), principalmente pela sua pressuposição da unidade da alma,<sup>10</sup> bem como para a *characterologia* de Ludwig Klages, pelo seu esforço de compreensão da individualidade (STEIN, 2003b, p. 94), dois temas particularmente importantes da investigação filosófica de Stein.

A psicologia sem alma designa, essencialmente, a psicologia dos dados de consciência da Alemanha, de caráter científico-natural, que Stein considera um subproduto do idealismo alemão, devido ao intelectualismo predominante nas concepções filosóficas pertencentes a essa corrente (STEIN, 2003a, p. 564), embora distinga diversas orientações que, em última instância, funda em uma base comum: o empirismo britânico e sua epistemologia.

Não somente o movimento geral da naturalização da psicologia é criticado por Stein, mas mais particularmente algumas teorias específicas do período, como o paralelismo psicofísico e a teoria do efeito recíproco, em função dos pressupostos equivocados, nos quais se baseiam, que a autora combate por meio da abordagem fenomenológica do ser humano. Por isso ela afirma com relação a estas duas teorias:

Los errores básicos de las dos teorías son probablemente: 1) que consideran a la “materia” y al “espíritu” como realidades independientes y unitarias, mientras que nosotros vemos a los individuos como lo real y a todo lo creado como materia informada, y en consecuencia a “la realidad” o a “la naturaleza” como una serie de estructuras materiales de los más diversos tipos; 2) que sólo reconocen el dualismo de “materia” (o “cuerpo”) y espíritu, sin tener en cuenta los grados intermedios de lo orgánico y lo animal. (STEIN, 2003a, p. 680).

Portanto, a concepção de microcosmos de Stein se revela como uma crítica aos dualismos destas teorias, por meio de sua estratificação do ser humano, em várias dimensões.

Contra a cultura, o projeto científico de Stein se caracteriza por buscar responder às seguintes questões, a partir da abordagem fenomenológica do ser humano em sua integralidade, e que retomam temas essenciais da psicologia metafísico-racional:

---

<sup>10</sup> Mas também, possivelmente, porque Adler confere particular importância à vontade (e ao projetar-se do sujeito ao futuro, contrariamente ao determinismo de Freud e a ênfase nos impulsos) e porque Allers desenvolve uma psicologia em que a teoria dos valores é essencial.

1. Che cosa significa il concetto di “anima”? Qual è l’*essenza* dell’anima?
2. Quale *modo di essere* dobbiamo riconoscere proprio dell’anima, così definita?
3. Che tipo di relazione ha quest’“anima” con l’organismo bio-físico?
4. E, infine, se l’immortalità *di natura* che distingue – secondo l’antropologia tomista – l’anima specificamente umana da quella dell’animale risulta dal suo statuto di *sostanza spirituale*, qual è allora l’essenza dello “spirito”? E come dobbiamo concepire il rapporto tra “anima” e “spirito” nella persona umana concreta? (LAVIGNE, 2015b, p. 216).

A questão sobre a essência da alma, tendo em vista a possibilidade de pensar a alma em termos de profundidade (principalmente com ruptura estabelecida pela *Tiefenpsychologie* frente ao idealismo alemão e a psicologia dos dados da consciência do século XIX, que ela considera uma psicologia da superfície), será a problemática do *Aufbau*, bem como a questão da individualidade humana (contra os coletivismos da época).

Stein, desse modo, retoma a questão da alma humana, ao considerar as teses antropológicas aristotélico-tomistas: a alma como enteléquia do corpo dotado de órgãos, que tem a vida em potência (do *De Anima* 412, 10-20, de Aristóteles); as almas vegetativa, sensitiva e racional; a alma como ser espiritual (*Spiritus*); as potências anímicas; o axioma *anima forma corporis* (*Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 76, a. 7); e a alma como forma única do ser humano. (STEIN, 2014, p. 130-131). No entanto, a porta de acesso à alma humana, buscada pela autora, não é o tomismo propriamente, mas a fenomenologia, pois submeterá estas teses a uma análise fenomenológica.

Quando Stein refere-se ao microcosmos como sendo a característica do indivíduo humano, em sua descrição preliminar, a autora oferece uma caracterização no âmbito da estrutura, mas que está intimamente relacionada ao âmbito da relação, pois quando ela se refere à pessoa espiritual, ao evidenciar os diferentes níveis de ser que se manifestam no ser humano, destaca-se a peculiaridade da relação intersubjetiva do ser humano frente aos níveis inferiores, pois entre as pessoas se estabelece uma relação espiritual. (STEIN, 2003a, p. 592). Como afirma Lavigne:

È la prima volta che appare nel testo la parola “spirito” in modo tematico. Ed è rivelativo, perché “*geistig*” ha subito il significato di indicare lo

*specifico* dell'uomo, nella sua differenza tra gli altri viventi corporei. E l'attività dello "spirito" si caratterizza immediatamente come intersoggettiva, sociale, perché si attesta nella  *messa in comune* dei pensieri, cioè nel fatto che la vita soggettiva della "mente" si fa *espressione* perché condivisa nella *mutua comprensione*. (LAVIGNE, 2015a, p. 76).

Após abordar cada um dos níveis em detalhe no decorrer da obra (coisa, ser vivente, ser animado), Stein retornará à consideração da pessoa espiritual, de tal modo que o *Geist* humano se manifesta por via da diferenciação que haveria no ser pessoal, frente aos níveis inferiores, no que concerne ao não determinismo de sua forma assumida, ou seja, em função de que, acerca da pessoa humana, pode-se afirmar: "*egli può e deve 'ormare' se stesso [Er kann und soll sich selbst formen]*". (STEIN, 2014, p. 123).

Nesse sentido, reemerge na sua descrição a pessoa espiritual, como um sujeito livre, frente os condicionamentos que atuam sobre os outros seres vivos.<sup>11</sup> Mas em que constitui a espiritualidade<sup>12</sup> na abordagem

---

<sup>11</sup> Esse é o *status quaestionis* da época. Em uma obra anterior, Stein havia posto a questão: "Nell'ambito della vecchia contesa tra determinismo e indeterminismo sorge una domanda: se la vita psichica dell'uomo, intesa nella sua interezza oppure solo in una parte, sia inserita o meno nella grande connessione causale della natura." (STEIN *apud* COSTA, 2015, p. 233). Segundo Ricoeur, no problema da vontade livre humana, na qual se buscava compreender o "quê?" (da ação) pelo "por quê?", opunha-se a motivação à causação. (RICOEUR, 2014, p. 45, 48-50). Esta é a razão pela qual é a partir da evidenciação da responsabilidade humana que Stein individua a forma do *Geist*, pois contrapõe os condicionamentos psicofísicos à esfera da motivação, como se perceberá mais adiante.

<sup>12</sup> No contexto de Stein, *Geist* é polissêmico, e Walther elencou alguns de seus sentidos usuais, em seu artigo de 1928: "1° La conciencia en general, la totalidad de las vivencias intencionales, los 'actos', a los cuales, sin embargo, han de añadirse los todavía no actualizados, pero que justamente están surgiendo del fondo de la conciencia para actualizarse. 2° El intelecto, la razón, la conciencia que forma conceptos y juicios, con exclusión de todo sentimiento, volición o valoración. 3° la conciencia 'superior' – en contraposición con la conciencia anterior – que aprehende y conoce ideas y valores. 4° Los actos y vivencias que de un ser animado hacen una persona, las facetas de su ser que le permiten conocerse y determinarse a sí mismo; por tanto, predominantemente los actos reflexivos de todas las clases, estimativos y cognocitivos, pero, ante todo, los volitivos. 5° Finalmente, también puede entenderse por 'espíritu' aquella esfera místico-religiosa en la que se sumerge el místico en ciertos y determinados éxtasis y que brota del fundamento divino del mundo (o de un aspecto suyo) o parece desembocar en él, del cual los seres metafísicos, 'las entelequias' de todos los seres, parecen dimanar (en el sentido de Plotino), y al que vuelven de nuevo cuando 'involucionan' (en el sentido del maestro Eckhart). Puede llamarse 'espíritu cósmico', sin ninguna relación con la conciencia y la intencionalidad en el sentido corriente, aunque puede estar ligada con ellas por distintas maneras." (WALTHER, 1930, p. 266-267). Há também as noções oriundas de Hegel, como, por exemplo, a de "espírito objetivo." Stein, na obra de 1921, *Naturaleza, libertad y gracia (Natur, Freiheit und*



fenomenológica? Ao descrever os atributos iniciais de espírito, o caracteriza como *vigilância* e *abertura*, após mostrar como, comparando os modos de apresentarem-se na relação entre “interioridades” (com os animais e com os homens) se destacam algumas características nesse ente que diz de si *eu*, que são o domínio de si (da interioridade e da expressão), o de um olhar que fala, o reconhecimento de um *alter ego* (que se expressa no corpo) e, no encontro entre duas pessoas (quando se dá na profundidade), o outro é um *tu*. Na relação consigo, o ente humano compreende a si mesmo e consegue sair de si (STEIN, 2014, p. 123). Esse eu é a pessoa livre e espiritual, senhora de si (STEIN, 2014, p. 124), descrita de forma análoga a Scheler, que também destaca o domínio e a consciência de si como características do espírito, que possibilitarão à pessoa modelar livremente sua própria vida. (1942b, p. 145).

Stein descreve a espiritualidade como originariamente sendo uma abertura para si e para o diferente de si (do mundo em sentido lato), como um *saber de*, que posteriormente qualificará em sua estrutura, como sendo a *intencionalidade* da consciência, e que, originariamente, está entrelaçada com outra dimensão fundamental: a do “eu posso” (STEIN, 2014, p. 124). Nesse sentido, o eu se antepõe ao condicionamento psicofísico, que, por sua liberdade, pode se colocar no centro, ter-se em suas mãos, e pode estabelecer fins para as suas ações. Em função de poder, o ser humano também tem o dever de formar a si mesmo, pois, diferentemente dos níveis anteriores, sua forma não se reduz a ser produto de leis rígidas, muito embora se possa falar em liberdade com relação aos animais.<sup>13</sup> Stein afirma que “nell’animale [*Tier*] è nell’anima [*Seele*] che è il centro [*Zentrum*] dell’intero vivente; qui converge

---

*Gnade*), afirma: “Para empezar, espíritu es una palabra ambigua y es necesario utilizarla aquí en ese sentido doble. Designa, por un lado, una persona espiritual y, por otro, una esfera espiritual.” (STEIN, 2007, p. 75). A vinculação entre pessoa e espiritualidade aproxima Stein de Scheler, que designa a pessoa o centro ativo no qual o espírito se manifesta, em distinção dos centros vitais, e que se constitui na quarta definição de Walther. (SCHELER, 1942b, p. 140).

<sup>13</sup> “Sea como fuere, si prescindimos de casos límite, en los que si atendemos meramente a los fenómenos bien podemos dudar de si estamos todavía ante plantas o ya animales, el libre movimiento es lo característico del animal. ‘Libre’ significa por un lado que, a diferencia de las plantas, los animales no están atados a un lugar determinado. Por otro, que a diferencia de lo que sucede en las cosas materiales, el movimiento no viene impuesto desde fuera de manera meramente mecánica, sino que parte de dentro. Libertad no implica libre albedrío o voluntariedad. [...] El movimiento animal se nos muestra como sujeto a férreas leyes, aunque no sometido a unas leyes puramente mecánicas”. (STEIN, 2003a, p. 609).

tutto ciò che vi penetra dall'esterno, da qui partono tutte le sue reazioni istintive.” (STEIN, 2014, p. 124).<sup>14</sup> Entretanto, o eu, como “eu posso”, irrompe dentro desse processo como um poder-ter-a-si-mesmo, caracterizando, assim, como forma do espírito enquanto um eu, a sua estrutura própria, frente aos níveis inferiores.<sup>15</sup> Esse “eu posso,” que será qualificado posteriormente em sua estrutura, tem a forma da vontade e da *motivação*.<sup>16</sup> A intencionalidade, que Stein expressa como sendo o sentido da abertura do eu, será qualificada nas suas diversas modalidades de atos, distintas essencialmente: além de estar presente na percepção sensorial, que é o nível mais baixo, há o intelecto (*Verstand* ou *Intellekt*), a reflexão e a abstração. Todos os atos estão ligados à liberdade do eu, de tal modo que “lo spirito è,

---

<sup>14</sup> A vida interior é o que caracteriza a alma: “‘Tener alma’ quiere decir poseer un centro interior, en el que se percibe cómo entrechoca todo lo que viene de fuera, y del que procede cuanto se manifiesta en la conducta del cuerpo como proveniente de dentro. Se trata de un punto de intercambio, en que impactan los estímulos y del que salen las reacciones. Y si la vida animal consiste en un inquieto ser llevado de aquí para allí, el lugar próprio de esa inquietud es el alma, que está en poder de un incesante movimiento al que no puede sustraerse”. (STEIN, 2003a, p. 611). Nesse sentido, ideias parecidas são sustentadas por Conrad-Martius: “Non abbiamo definito già una volta la pianta un essere-forma in senso autentico [*katexochen*], e non dovremmo parlare dell’animale come dell’essere-azione in senso autentico [*katexochen*]?” (CONRAD-MARTIUS, 2006, p. 110-111), pois na espontaneidade própria do animal, tudo o que impactaria no seu centro se transformaria em ação imediatamente. Portanto, ele é essa inquietude e falta de fixação.

<sup>15</sup> Essa capacidade do eu de antepor-se ao mecanismo psicofísico assemelha-se à leitura de Stein de Xavier Zubiri: “[...] el hombre, sujeto de esta vicisitud, no se encuentra únicamente en condición de mero sujeto que es llevado por las tendencias que tiene, sino que se encuentra en cierto modo volcado y antepuesto sobre sí mismo. Es el hombre quien tiene que resolver aquella situación haciéndose cargo de la realidad. En cierto modo, el hombre queda *antepuesto* y *sobrepuesto* a sí mismo, queda por encima de sí mismo, en condición, como lo he dicho tantas veces, no de ὑποκείμενον, *subjectum*, sino de ὑπερκείμενον, *superjectum*, si se quiere, de supra-stante. Y en esa su condición en la que el hombre va a dirigir sus actos, y no simplemente ser dirigido y llevado por las tendencias, el hombre ejecuta una segunda suspensión: no solamente ha suspendido el carácter de estímulo para hacerse cargo de él como realidad, sino que además ha suspendido la realidad misma en tanto que determinante de sus actos.” (ZUBIRI, 1993, p. 35-36). Essa é a dimensão descrita por Zubiri é análoga (em alguns aspectos) a do *espírito* em Stein em que, além de poder antepor-se ao mecanismo psicofísico, propõe-se fins, conduzindo seu próprio ato.

<sup>16</sup> Desse modo, na descrição inicial de Stein, a noção de espírito oscila entre o primeiro dos sentidos de Walther (com sua ênfase na intencionalidade e nas modalidades dela) e o quarto dos sentidos, em função da diferenciação que ela realiza dos níveis inferiores (condicionados psicofísicamente) e na ênfase no “eu posso”. Não obstante, mais adiante a noção de eu puro (primeiro sentido) foi criticada pela sua insuficiência, em dar conta do sentido do ser pessoal em sua inserção na profundidade da alma.

insieme, *intelletto* e *volontà*, conoscere e volere si condizionano reciprocamente”. (STEIN, 2014, p. 127).

Além disso, como o eu não está orientado apenas para um mundo de objetos indiferentes, há também a captação do mundo ao modo da sensibilidade afetiva, ou seja, ao nível dos atos emotivos/sentimentais, como um mundo de valores objetivos. Em todos estes casos, há a liberdade (e sentidos de motivação): os valores (como objetos) interpelam o sujeito ao aprofundamento (cognoscitivo), bem como suscitam respostas na interioridade do sujeito (resposta sentimental) e, acima de tudo, os valores são motivos para tomadas de posição da vontade e sua realização em forma de ações (STEIN, 2014, p. 127; COSTA, 2015, p. 241).

Desse modo, nestes três âmbitos há a possibilidade da atuação livre da pessoa.

Sendo assim, o modo de ser da forma humana é radicalmente diverso dos modos anteriormente descritos em sua obra, pois o ser humano está dado a si mesmo para a sua autoformação, em razão de ter uma estrutura determinada, que é sua condição de possibilidade, a saber “*dell'intenzionalità e il poter-essere-liberamente-attivo [Frei-tätig-sein-Können]*”. (STEIN, 2014, p. 128). Desse modo há um duplo sentido de forma: a forma inata e estrutural do eu; e aquela adquirida pela sua liberdade, na qual o eu atualiza suas potências (psíquicas e corporais), configurando e constituindo-se a si mesmo, sendo a pessoa, portanto, este eu em unidade com as potências ou capacidades corporais e psíquicas – que constituem o seu si (*Selbst*).

Somente após delinear o sentido do eu (com sua espiritualidade e liberdade, que são as condições de possibilidade de sua autoformação) e do si (que constituem as capacidades humanas a serem formadas pelo eu, que enquanto não são desenvolvidas são meras possibilidades), Stein entrará no problema da relação do *Geist* com o corpo próprio e com a alma, do *locus* ocupado pelo eu nestes. Desse modo, a autora, em um primeiro momento, negará a identificação do eu com o corpo (como se fora uma célula cerebral), bem como a identificação do eu com o psíquico, rejeitando, portanto, duas das teses defendidas pela psicologia sem alma do século XIX. Mais adiante em seu texto, a autora sustenta a essencial distinção entre o eu e a alma, ao manifestar a diferença entre a concepção de eu puro de Edmund Husserl

(como polo de correlação eu-mundo, com atenção central e periférica), de sua concepção de eu, tendo em vista a emergência de movimentos “do fundo” da alma (que a concepção de Husserl não daria conta), Afirma que “*non può esserci anima umana senza io*, ad essa appartiene la struttura personale. Ma un *io umano* deve essere anche *io psichico*, *non può essere senza anima* [*es kann nicht ohne Seele sein*]; i suoi stessi atti si caratterizzano come ‘superficiali’ o ‘profondi’, hanno radice in una maggiore o minore profondità dell’anima”. (STEIN, 2014, p. 132).

Desse modo, no *Aufbau* Stein rejeita claramente a psicologia sem alma, e caracteriza a alma humana do seguinte modo:

es nuestro interior en el sentido más propio, aquello en nosotros que se llena de dolor y alegría, que se indigna por una injusticia y se entusiasma ante una acción noble, que se abre amorosa y confiadamente a otra alma o rechaza sus intentos de acercamiento; es aquello que no sólo capta y estima intelectualmente la belleza y el bien, sino que los acoge en sí y “vive” de ellos, se enriquece y crece en amplitud y profundidad gracias a ellos. (STEIN, 2003, p. 679).

É importante notar que Stein voltou-se para a fenomenologia devido à frustração com a psicologia que encontrou na academia da época, já quando estava decidindo sobre sua formação superior:

Cuando Edith Stein inició sus estudios universitarios de psicología, se sintió profundamente decepcionada. No podía aceptar esa concepción del “hombre sin alma” que se impartía. Ella se declaraba atea, pero desde su experiencia personal y ajena veía que el ser humano era algo mucho más grande y noble de lo que ciertas tendencias y teorías racionalistas, positivistas o evolucionistas pretendían. (FERMÍN, 1998, p. 131).

Isso transparece particularmente no apêndice à sua última obra *Ser finito e ser eterno* (*Endliches und ewiges Sein*), denominado “O castelo da alma” (*Die Seelenburg*), em referência ao *Castillo interior* de Santa Teresa de Ávila, na qual Stein mostrará, já muito tempo depois de sua conversão, a conexão de sua investigação filosófica sobre a estrutura da alma com as descrições prático-religiosas da mística espanhola – cuja obra teve um particular impacto neste processo. A carmelita de Ávila utilizou a metáfora de um castelo com muitas moradas, com muitas camadas, para descrever a alma humana, na qual, na superfície está o mundo exterior, e na interioridade mais

profunda é onde se encontra Deus, na forma de um processo de interiorização que se dá no progresso da vida religiosa (cujo ápice são experiências místicas). Se, em um primeiro momento, Stein expõe resumidamente as diferentes moradas da descrição de Santa Teresa, em um segundo momento confronta a obra desta com a filosofia moderna. A autora, diante da “cegueira” (STEIN, 2002, p. 444) para a realidade da alma no século XIX – que ela atribui a angústia inconsciente de um encontro com Deus e não meramente a assunção de princípios metafísicos específicos –, realiza uma breve exposição sobre determinados caminhos de redescoberta da alma e suas profundidades no seu tempo.

A autora, nessa segunda parte, amplia o horizonte de análise de Santa Teresa, pois, para esta, a única porta de entrada para a alma seria a oração, e sua estrutura fora descrita tão somente enquanto morada de Deus. Se, por um lado, concorda com a autora que a entrada na alma aproxima a pessoa gradualmente de Deus, discorda dela no sentido da estrutura da alma e no que concerne à diversidade de entradas (STEIN, 2002, p. 438), pois a própria estrutura anímica, enquanto espírito com consciência e capaz de conhecer a si mesmo, permite-lhe entrar em si mesma. (STEIN, 2002, p. 439). De fato, Stein elenca pelo menos três portas: 1) na relação com os outros, que nos oferece uma imagem externa de nós mesmos; 2) na experiência de si, particularmente nos períodos de maturação que impulsionam a pessoa ao autoconhecimento (infância à juventude); 3) e pela investigação filosófico-científica do ser humano, que foi uma das vias que levaram a autora a entrar em sua própria alma. Quando a autora descreve como iniciou a mais recente investigação acerca da psiquê, ela afirma:

Finalmente ocupémonos de la investigación científica del *mundo interior*, que se ha interesado por este sector del ser como de cualquier otro: resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la *psicología* de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así, en el siglo XIX a una *psicología sin alma* [*Psychologie ohne Seele*]. Tanto la *esencia* del alma como sus *potencias* fueron descartadas como conceptos *mitológicos*, y se quiso tomar en cuenta únicamente los fenómenos *psicológicos*. (STEIN, 2002, p. 440-441).

Stein retoma a leitura histórica que havia sustentado no seu artigo sobre os tipos de psicologia, como sendo a caracterização da psicologia dos últimos três séculos, desenvolvida no ambiente progressivamente secularizado da modernidade, organizada como ciência natural, cuja corrente principal seria o empirismo inglês, com sua redução da vida anímica ao produto das sensações, em uma perspectiva reducionista, materialista e fiscalista, que na metáfora de Santa Teresa representaria apenas os muros do castelo. (STEIN, 2003, p. 441).

A autora identifica uma redescoberta da porta de entrada para a alma pelo desenvolvimento recente das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) – dentre os quais nomeia Wilhelm Dilthey, Franz Brentano, Edmund Husserl e o movimento fenomenológico –, e destaca particularmente o fenomenólogo de Munique, Alexander Pfänder, cuja obra quase concomitante ao *Aufbau*, denominada *A alma do homem: ensaio de uma psicologia compreensiva* (*Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*), de 1933, ela considera brevemente em seu conteúdo central, sem poupar críticas pela obscuridade em pontos centrais, particularmente pelos resquícios de panracionalismo e na abordagem do problema da relação alma-corpo.

O autor, em cujo prefácio também manifesta a sua frustração com a psicologia do século XIX (analogamente à Stein) após suas leituras de Friedrich Nietzsche e Arthur Schopenhauer, que obrigou-o a desenvolver uma psicologia própria, clarificou inicialmente que não realizou em sua obra uma fisiologia dos órgãos sensoriais ou do cérebro, buscou compreender a vida da alma a partir de seus impulsos psíquicos fundamentais, dentre os quais distinguiu dois grupos: os impulsos transitivos e os impulsos reflexivos. Em seguida voltou-se para aquilo que considera a “essential nature of the human psyche and to recognize that is permeated in a completely intelligible manner by a certain original drive (*Urtrieb*), namely, the drive toward progressive and stationary creative self-unfolding (*Selbstausscheidung*)”. (PFÄNDER apud SPIEGELBERG, 1967, p. 85). De fato, como Stein descreve:

Pfänder trata de comprender la vida del alma misma, descubriendo los impulsos fundamentales que la dominan. Y esos impulsos fundamentales, intenta él reconducirlos a un impulso originario

[*Urtriebe*]: a la tendencia del alma al autodesarrollo [*Selbstauszueugung*], tendencia basada en la esencia misma del alma. Él ve en el alma un núcleo de vida que partiendo de ese germen debe desarrollarse hasta tener forma plena. Propiedad esencial del alma humana es el exigir, para el propio desarrollo, la libre actividad de la persona. [...] La esencia del alma [*Seele*] se presenta a sí misma como la clave para entender su propia vida. Apenas cabe imaginar una negación más categórica de la *psicología sin alma* [*Psychologie ohne Seele*]. (STEIN, 2002, p. 443).

A análise de Pfänder, nos aspectos em que Stein descreve, na qual este autodesenvolvimento deve ser alcançado com a cooperação essencial do eu (SPIEGELBERG, 1967, p. 81), aproxima o fenomenólogo de Munique das descrições fenomenológicas de Stein.

Desse modo, a proposta da autora de uma psicologia com alma se dá pelo esclarecimento de sua estrutura ao modo da metáfora da alma, como espaço no qual o eu se move com sua luz e ilumina o *locus* em que se situa no momento (interno e externo), em suas tomadas de posição frente ao mundo. A autora diverge da santa de Ávila em um ponto de sua descrição também, que seria aquele que considera que o centro da alma é acessível apenas nas altas Graças da mística. A autora considera que esse núcleo é o lugar ao qual o sujeito tende, como um lar a retornar, “para tomar las decisiones últimas a las que es llamado el hombre como persona libre” (STEIN, 2002, p. 446) – que é no que também parece concordar com Pfänder, pela citação que ela escolhe da obra dele. (STEIN, 2002, p. 443).

Esta será essencialmente a descrição que terá oferecido no *Aufbau*, pois após distinguir a alma do eu e descrever a sua estrutura como tendo dimensões (superfície e profundidade), afirma que o eu tem a sua morada na alma, podendo estar em diversos lugares, mas sendo chamado para esse centro, a partir do qual ela se abarca e tem a si mesmo em mãos. Vive-se predominantemente fora de si – referindo-se ao *habitus* de se permanecer na superfície – e não “busca a si mesma”; é responsável por não viver na plenitude de sua forma, que não a atualiza. Assim, sobre a forma da alma, Stein afirma:

Essa stessa ha una determinada struttura essenziale che ci è già nota in taluni tratti fondamentali: essa mostra la differenza tra superficie e profondità, e una tendenza a raccogliersi in unità a partire da un punto che è quello situato più in profondità, e che è il luogo proprio dell'io personale. Per il fatto che essa è un'anima *personale*, la sua vita attuale

ha la “forma” dell’intenzionalità [...] dipende però anche dalla sua libertà, quanto ampiamente raccolga se stessa e accolga ciò che le viene incontro. (STEIN, 2014, p. 133-134).

Nesse sentido, frente à paradoxal situação de uma psicologia que nega a ψυχή na Alemanha do final do século XIX, Stein busca encontrar novos caminhos cognoscitivos para a alma, que não se restrinjam aos oferecidos pelas ciências da natureza, como, por exemplo, a fenomenologia, abrindo assim novas portas para a interioridade humana. Stein considera que a pessoa designa essencialmente a intencionalidade e a liberdade do eu (o *Geist* subjetivo), mas sua natureza é ser um eu-anímico, ou seja, situado em uma profundidade anímica, a qual ela deve buscar(-se) livremente no seu centro (para o qual ela tende), para desenvolver-se, conhecer-se, posicionar-se frente ao mundo; formar-se e realizar-se em plenitude em suas potencialidades mais essenciais, cujas possibilidades últimas (ou melhor, o fim último) somente uma Metafísica *Cristã* pode oferecer, pois possibilita uma visão global da existência humana e sua posição no cosmos, em dimensões que ultrapassam a capacidade da razão natural. O projeto científico de Stein pode, desse modo, ser compreendido como um esforço de constituição de algo que poderíamos denominar de *Psicologia com alma* (no sentido de um λόγος, metodicamente fundado, sobre a ontologia da ψυχή), que se manifesta particularmente no *Aufbau* (pela centralidade dada à questão da *Seele* e seu modo de ser) e em outras obras da autora, sendo a intencionalidade e a liberdade a via de acesso ao conhecimento da especificidade da alma humana.

## Referências

ARAÚJO, Saulo de F. *O projeto de uma psicologia científica em Wilhelm Wundt: uma nova interpretação*. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2010.

\_\_\_\_\_. O manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentários. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 298-311, 2013.

ALLERS, Rudolf. *The New Psychologies*. Fort Collins: Roman Catholic Books/Roger A. McCaffrey Publishing, [1932] s/a.

\_\_\_\_\_. Microcosmos: from Anaximandros to Paracelsus. *Traditio*, v. 2, p. 319-407, 1994.



CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CONRAD-MARTIUS, Hedwig. *Dialoghi Metafisici*. Nardò, LE: Besa, 2006.

COSTA, Vincenzo. Volontà e persona: a partire da Edmund Husserl e Edith Stein. In: BELLO, Angela A.; ALFIERI, Francesco (Ed.). *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015. p. 233-251.

FERMÍN, Franciso Javier Sancho. *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein: 20 temas de estudio y reflexión*. 2. ed. Burgos: Monte Carmelo, 1998.

GUNDLACH, Hans. A Psicologia como ciência e como disciplina: o caso da Alemanha. In: ARAÚJO, Saulo de F. (org.) *História e filosofia da psicologia: perspectivas contemporâneas*. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2012. p. 133-165.

JUNG, Carl Gustav. Psicologia analítica e educação. In: JUNG, Carl G. *O desenvolvimento da personalidade*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 67-138.

LAVIGNE, Jean-François. Anima, corpo, spirito. In: BELLO, Angela A.; ZIPPEL, Nicola. (Org.). *Ripensando l'Uomo: in dialogo con Edith Stein*. Roma: Edizioni Srl, 2015a. p. 70-90.

\_\_\_\_\_. Anima e soggettività: la prospettiva fenomenologica di Edmund Husserl a confronto con l'antropologia di Edith Stein. In: BELLO, Angela A.; ALFIERI, Francesco (Ed.) *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015b. p. 215-232.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. (Fundamentos do Saber).

\_\_\_\_\_. Para a ideia do homem. In: SCHELER, M. *A posição do homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b. p. 91-123.

\_\_\_\_\_. La idea del hombre y la historia. In: SCHELER, M. *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia: el puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires/México: Espasa-Calpe Argentina, 1942a. p. 51-98.

\_\_\_\_\_. El puesto del hombre en el cosmos. In: SCHELER, M. *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia: el puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires/México: Espasa-Calpe Argentina, 1942b. p. 99-208.

SPIEGELBERG, Herbert. The idea of a phenomenological anthropology and Alexander Pfänder's psychology of man. In: PFÄNDER, Alexander. *Phenomenology of Willing and Motivation and Other Phaenomenologica*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967. p. 75-85. (Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy).

STEIN, Edith. La estructura de la persona humana. In: STEIN, Edith. *Obras completas: escritos antropológicos y pedagógicos*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003a. t. IV. p. 553-749.

\_\_\_\_\_. La struttura della persona umana. In: STEIN, Edith; WALTHER, Gerda. *Incontri possibili: empatia, telepatia, comunità, mistica*. [A cura di A. A. Bello e M. P. Pellegrino] Roma: Castelvechi, 2014. p. 122-140. (I Timoni).

\_\_\_\_\_. Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía. In: STEIN, Edith. *Obras completas: escritos antropológicos y pedagógicos*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003b. t. IV. p. 89-95.

\_\_\_\_\_. Sobre el concepto de formación. In: STEIN, Edith. *Obras completas: escritos antropológicos y pedagógicos*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003c. t. IV. p. 177-194.

\_\_\_\_\_. Problemas de la formación de la mujer. In: STEIN, Edith. *Obras completas: escritos antropológicos y pedagógicos*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003d. t. IV. p. 449-552.

\_\_\_\_\_. Naturaleza, libertad y gracia. In: STEIN, Edith. *Obras completas: escritos filosóficos*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2007. t. III. p. 55-128.

\_\_\_\_\_. El castillo del alma. In: STEIN, Edith: *Obras selectas*. Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 413-447.

WALTHER, Gerda. *Fenomenologia della mistica*. Milano: Glossa, 2008. (Collana Sapientia, 34).

\_\_\_\_\_. Ludwig Klages y su lucha contra el espíritu. *Revista de Occidente*, Madrid, año VIII, v. LXXXVII, p. 265-294, sep. 1930.

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el sentimiento y la volición*. 1. reimp. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993.

## Razões do agir e normatividade em Heidegger

Marcos André Webber\*

A atribuição de razões para o agir e a normatividade são temas que têm encontrado relevante espaço na reflexão filosófica contemporânea. As motivações que levam o homem a agir nem sempre são claras, e por isso necessitam de uma investigação que não leve em conta apenas os aspectos objetivos da ação, mas o contexto no qual a ação e a decisão acerca do agir se desenvolvem. Além disso, podemos afirmar que são muito diversos os modos a partir dos quais podemos abordá-los, visto que tratam-se de temas bastante amplos no âmbito filosófico. Poderíamos, por exemplo, tratá-los sob uma perspectiva histórica, percorrendo o caminho através do qual os temas foram compreendidos ao longo da história da filosofia, ou poderíamos confrontar teorias, posicionando-nos favoravelmente a uma ou a outra.

No presente texto, contudo, apresentaremos uma tentativa de abordar a atribuição de razões para o agir e a normatividade sob a perspectiva da filosofia heideggeriana. Embora Heidegger não tenha tratado de maneira específica de tais temas, é possível justificar, especialmente a partir dos textos do período de *Ser e tempo*, um tipo de normatividade adequada à singularidade que caracteriza a existência do *Dasein*. Assim, ao invés de nos voltarmos para a definição de normas objetivas, ou da determinação de razões absolutas para o agir em geral, o foco do presente trabalho se volta para o questionamento acerca da própria possibilidade da normatividade e da atribuição de razões. O *como* assume importância fundamental, pois se refere às condições de possibilidade, para que normas e razões se imponham sobre o modo pelo qual o *Dasein* age e se relaciona com o mundo.

Neste contexto, o presente trabalho tem como objetivo principal indicar, a partir da análise desenvolvida por Steven Crowell em alguns dos seus textos principais, elementos que nos permitem interpretar a

---

\* Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Rio Grande do Sul – Brasil. Bolsista Capes. *E-mail*: marcoswebber@terra.com.br.

normatividade que decorre da condição existencial do *Dasein*, e assim compreendermos o modo pelo qual lhe é possível atribuir razões para o agir. Buscaremos, nesta perspectiva, sustentar que tanto a normatividade quanto a atribuição de razões possuem um fundamento ontológico, o qual se coloca em manifesto na resposta que o *Dasein* dá à exigência que se impõe a si mesmo em seu ter-que-ser. Uma vez que a atribuição de razões e a normatividade são tradicionalmente abordadas no âmbito das ontologias regionais – esfera ôntica –, a leitura feita por Crowell se mostra relevante, na medida em que se propõe a demonstrar que há um fundamento ontológico, tanto em relação ao tipo de normatividade, que decorre da ontologia fundamental quanto na atribuição de razões para o *Dasein* em seu modo de agir.

Logo no início de *Ser e tempo*, deparamo-nos com uma crítica feita à tradição metafísica, pelo fato desta tentar interpretar o modo de ser do ser humano, a partir de conceitos inadequados ao tipo de ente que ele é. Heidegger, no entanto, segue outro caminho. Através da analítica existencial, o filósofo alemão nos apresenta uma descrição das estruturas existenciais do *Dasein*, sem recorrer ao esquema categorial de propriedades. (REIS, 2014, p. 16). Como consequência, Heidegger nos apresenta uma nova concepção do ser humano, a qual busca superar a objetificação decorrente do esquema sujeito-objeto da modernidade.

Neste aspecto, Heidegger critica frontalmente toda conceituação do ser humano construída sobre uma essência predeterminada, visto que tais concepções já pressupõem uma interpretação do ente, sem levantarem a questão da verdade do ser. No fundo, toda definição de ser humano, que assuma uma natureza específica previamente definida como fundamento permanece metafísica e, por isso, não alcança a compreensão do homem em seu ser. E é justamente com o intuito de romper com a tradição metafísica, e poder apresentar uma concepção do ser humano em sua relação necessária com o ser, que Heidegger, em *Ser e tempo*, afirma que “a essência do *Dasein* consiste em sua existência”. (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

Ao reservar o termo *existência* exclusivamente para o *Dasein*, Heidegger chama a atenção para o fato de que o modo de ser do *Dasein* é diferente do modo de ser dos entes intramundanos. Evidentemente, ao dizer que somente

o *Dasein* existe, e que os demais entes *são*, Heidegger não está negando a existência destes. O objetivo heideggeriano é evidenciar que o *Dasein*, concebido enquanto existência, é o único ente que compreende o ser. Ou, dito de outra forma, os entes somente *são* porque o *Dasein* possui desde sempre a compreensão do ser.

Desse modo, o termo *existência* possui grande importância no pensamento de Heidegger. Por um lado, existência significa a capacidade de autodefinição e autodeterminação, que só o *Dasein* possui. Mas além disso, e este é um ponto fundamental no presente trabalho, 'existir' (*Existenz*) é ser de tal forma que o ser mesmo seja (ou signifique) uma tarefa ou uma questão – em jogo – não apenas agora e depois, mas em todos os lugares e sempre". (CROWELL, 2012, p. 34). Ou seja, o *Dasein* tem em sua essência uma incompletude que o acompanha como constitutiva do seu ser. E uma vez que sua essência consiste na existência, é sua tarefa constante a autointerpretação e a definição sobre o que fazer de si mesmo.

O *Dasein* é, neste contexto, possibilidade de ser, conforme explicita Heidegger na seguinte passagem:

O *Dasein* não é um ente subsistente (*Vorhandenes*) que ainda possui como acréscimo poder ser algo, mas é primariamente ser possível. O *Dasein* é sempre o que pode ser e no modo da sua possibilidade. [...]. O ser-possível, que o *Dasein* sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica, vazia, como da contingência de algo subsistente com o qual pode "passar" isso ou aquilo. Como categoria modal da subsistência, a possibilidade designa o que ainda não é efetivo e que nunca será necessário. Caracteriza o somente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à efetividade e à necessidade. Em contrapartida, a possibilidade enquanto existencial é a mais originária e última determinidade ontológica positiva do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2006, p. 143-144).

Consequentemente, não encontramos em *Ser e tempo* uma definição de ser humano como um *o que*, cuja essência consista em uma propriedade objetiva comum a todos os homens, mas uma descrição do modo de ser do ente que é o *Dasein*, revelado no *como* da sua existência. Este *como*, por sua vez, só pode ser explicado pela noção existencial de possibilidade. Desse modo, ao afirmarmos que: (a) o *Dasein* é um ente que tem o seu ser como uma questão para si mesmo, e (b) a sua essência consiste na sua existência, o

que queremos dizer é que o *Dasein* está desde sempre lançado diante de si, com a tarefa de decidir o que fazer de si mesmo. A resposta à pergunta sobre o seu ser, contudo, não é encontrada no mundo, nem na razão, mas se dá no próprio existir.

No ensaio *Sobre a essência do fundamento*, Heidegger é enfático em ressaltar que, na proposição “O ser-aí existe em-vista-de-si-mesmo”, não reside um isolamento solipsista do *Dasein*, nem se trata de uma afirmação egoístico-ôntica de cada homem fático. Tal proposição também não pode ser refutada pela alegação de que muitos homens se sacrificam pelos outros, e que em geral os homens vivem em comunidade. Ao contrário, “a proposição dá a condição de possibilidade para que o homem ‘se’ comporte, *quer* ‘egoística’, *quer* ‘altruisticamente’.” (HEIDEGGER, 1973a, p. 313). O objetivo de Heidegger – amplamente tratado em *Ser e tempo* – é evidenciar as condições do que torna o *Dasein* si mesmo. Determinar a mesmidade do *Dasein* mostra-se uma tarefa fundamental, uma vez que somente através dela pode um eu-mesmo relacionar-se com um tu-mesmo.

Importa ainda notar que a decisão sobre o que fazer de si mesmo não consiste em uma simples escolha contingente, em que poderíamos escolher de um certo modo, assim como poderíamos escolher de modo diverso. Isso porque na decisão há um comprometimento do *Dasein* consigo mesmo, visto que seu ser está nela implicado. A questão, contudo, se refere ao fato de que, colocado diante de si mesmo, o *Dasein* pode querer escolher a si mesmo ou não. Quando escolhe a si mesmo, Heidegger afirma que o *Dasein* assumiu o modo de ser autêntico, pois reconheceu a exigência a ele imposta e se tornou responsável pelo seu ser. Por outro lado, quando exime-se de decidir, o *Dasein* assume o modo de ser inautêntico, fugindo da responsabilidade de decidir sobre o que fazer de si mesmo. A este respeito, Crowell sustenta que é somente através do modo de ser da autenticidade que o *Dasein* realmente se compromete com as normas e exercita a capacidade de conformar sua conduta a elas, fazendo-se a si mesmo responsável. (CROWELL, 2013, p. 147).

Observe-se ainda que, na perspectiva heideggeriana, os entes não trazem em si um sentido já definido, independentemente de sua relação com o *Dasein*. Do mesmo modo que o ser humano não possui uma essência prévia determinada, o mundo não carrega consigo um significado pronto e acabado.

Isso ocorre porque o mundo, para Heidegger, não consiste na mera soma dos entes, como um conjunto de entes com os quais nos deparamos no curso de nossa vida. É o *Dasein* que, na realidade, atribui sentido aos entes, não de forma arbitrária, nem como produto da subjetividade, mas como resultado da relação prática que mantém com os próprios entes. O mundo, nesta perspectiva, deve ser concebido como uma rede de sentidos que o *Dasein* atribui aos entes, que decorrem diretamente da sua compreensão do ser.

Poderíamos concluir, neste contexto, que o mundo é sempre particular, produto do solipsismo, e por isso seria impossível tanto a vida em sociedade quanto a própria ética. Esta, contudo, seria uma interpretação inadequada não só de *Ser e tempo*, mas do pensamento heideggeriano como um todo. Heidegger é claro no § 27 de *Ser e tempo*, ao elucidar que o modo de ser que o *Dasein* cotidiano assume imediata e regularmente é regido pela compreensão de mundo estabelecida pelo *impessoal*. Isso significa que, primariamente, o sentido que o *Dasein* possui do mundo é um sentido previamente estabelecido, que no fundo constitui um contexto de sentido compartilhado, que torna possível as relações sociais.

Ocorre, porém, que as possibilidades do *Dasein* não estão limitadas aos contextos de sentido previamente definidos pelo *impessoal*. E, na medida em que o *Dasein* dá-se conta de que suas possibilidades de ser não estão restritas aos sentidos estabelecidos pelo *impessoal*, abre-se a possibilidade de atribuir novos sentidos aos entes, e assim lançar-se em modos próprios de ser. Este *lançar-se em modos próprios de ser* revela a autocompreensão do *Dasein*, o qual Heidegger chama de projeto (*Entwurf*), e que Crowell define como *identidade prática*. (CROWELL, 2012, p. 37). O projeto exige, nessa medida, o modo de ser autêntico, o que torna o *Dasein* responsável pela decisão sobre o seu próprio ser.

Conforme explicita Crowell, o projeto descerra o mundo “como um espaço significativo em que as coisas aparecem como as coisas que elas são”. (CROWELL, 2012, p. 38). Em nosso lidar cotidiano, as coisas só aparecem para nós como utensílios (*Zuhanden*), porque estamos em relações ordenadas uns com os outros (relações “com-vistas-a”). Um martelo, por exemplo, aparece a nós como um utensílio “com-vistas-a” pregar pregos, assim como os pregos nos aparecem como utensílios que utilizamos para pregar tábuas. Esta

instrumentalidade, contudo, não é suficiente para explicar nossa relação com os utensílios; o “trabalho” a ser feito precisa ser também considerado. Se minha tarefa é construir uma casa para pássaros, uma marreta aparece como um utensílio inadequado; no entanto, se minha tarefa é destruir uma casa de pássaros, a mesma marreta será o utensílio a ser utilizado.

Através do exemplo acima, o que se pretende justificar é que o mundo não traz em si o sentido dos entes, nem dita as normas para o agir. Ele não me diz se o meu segurar a marreta é para construir uma casa de pássaros – mesmo que se trate de utensílio inadequado – ou para destruí-la. O que merece ser destacado é que o “com-vistas-a” sempre se refere a um “em-virtude-de”, que, segundo Heidegger, sempre pertence ao ser do *Dasein*, para o qual, sendo, o seu próprio ser é sempre uma questão. (HEIDEGGER, 2006, p. 84). Construir uma casa de pássaros ou destruí-la são ambas possibilidades. Mas saber se quem está segurando a marreta irá construir ou destruir uma casa de pássaros é uma questão que não pode ser respondida por critérios objetivos ou estritamente racionais.

Com tais considerações, não se quer afirmar que não deliberamos sobre nossas condutas, mas que agir intencionalmente não implica que tenhamos previamente deliberado sobre a intencionalidade da ação. (CROWELL, 2013, p. 262). Muito pelo contrário, a maioria das ações que praticamos diariamente não são previamente deliberadas, mas nem por isso temos motivos para afirmar que não tivemos razões para praticá-las. Isso ocorre porque o “em-virtude-de” que acompanha a compreensão de mundo do *Dasein* pertence à mesma estrutura da ação. Para Heidegger, assim como para Husserl, “as razões que consideramos quando deliberamos estão fundadas em nossas experiências perceptivas, afetivas e volitivas, ainda que Heidegger negue que a intencionalidade destas experiências tenha sua sede originária nos atos de consciência”. (CROWELL, 2013, p. 275-276). A diferença é que, para Heidegger, é a capacidade de ser autêntico que lhe permite dar razões, e não sua capacidade de deliberar.

Isso não significa que não possa haver um espaço de deliberação prévio ao agir, mas apenas que o modo pelo qual o *Dasein* se relaciona com os entes não ocorre através de um processo de deliberação. A relação que o *Dasein* tem com o mundo e consigo mesmo, no fundo, é uma relação prática e não



epistêmica. Conforme destaca Tugendhat, Heidegger foi o primeiro a compreender que a relação que o *Dasein* tem consigo mesmo não é uma relação de um “eu” que precisa ser conhecido através de uma atividade reflexiva, mas uma relação empírica, em que o agente toma uma posição frente à sua própria existência. Ao passo que os outros podem se relacionar com nossa existência teoricamente, cada ser humano precisa decidir sobre o seu ser de forma prática. Nosso ser “é dado a nós como algo que nós devemos ser, e que é uma *questão* para nós; a este respeito, a relação de si mesmo com o ser que é assim experienciado só pode ser prática, ou seja, uma relação volitiva e afetiva”. (TUGENDHAT, 1986, p. 157).

A afirmação de Crowell de que “as razões que consideramos quando deliberamos estão fundadas em nossas experiências perceptivas, afetivas e volitivas”, referida acima, se justifica pelo fato de o ser do *Dasein* estar submetido à estrutura do cuidado (*Sorge*). Sua estrutura triádica revela um *Dasein* projetado em um poder-ser (compreensão), lançado em sua faticidade (sentimento de situação) e já-sempre-junto-aos-entes (decaída). E mais do que isso, todas elas evidenciam a relação prática, e não reflexiva, a partir da qual se dá a construção de sentido do mundo e de si mesmo.

A fim de exemplificar sua interpretação acerca do modo pelo qual atribuímos razões às nossas ações, Crowell traz um exemplo. O existir de um escritor, em-virtude-de ser um escritor, o provê com padrões de sucesso ou de fracasso à luz dos quais ele pode deliberar sobre o que fazer. Se ele percebe que o prazo final se aproxima, ele toma isto como uma razão para trabalhar em seu capítulo; se ele não se sente satisfeito com o segundo parágrafo, ele toma isto como uma razão para melhorá-lo; ele considera suas opções para melhorá-lo, e ele “prefere praticamente” adicionar uma nota de rodapé para estender o texto com exemplos, e então isto se torna uma razão para fazer o primeiro. (CROWELL, 2013, p. 276).

Observamos, no exemplo apresentado por Crowell, que as razões para o escritor trabalhar no capítulo e melhorá-lo têm sua origem primária no fato de que ele quer ser um bom escritor. E, na medida em que sua resposta à questão sobre “o que fazer de si mesmo” é “ser um bom escritor”, certas normas lhe são impostas como resultado da sua decisão. “Trabalhar no capítulo”, por exemplo, é uma norma que se aplica a quem quer ser um

escritor, mas não a quem quer ser um carpinteiro, assim como a “aproximação do prazo final” é uma razão para trabalhar no capítulo. O sentido do *ser um escritor* está em jogo em suas ações, e é porque o *Dasein* age em virtude do que projeta ser, que as normas apropriadas lhe são impostas como orientadoras do que ele deve fazer.

Neste contexto, o projeto ganha uma dupla importância. Ao mesmo tempo em que o projeto revela a compreensão de mundo do *Dasein* – visto que o projeto revela o *em-virtude-de* da compreensão dos entes –, ele de certa forma estabelece o contexto no qual emergem as normas que se impõem. Assim como “trabalhar no capítulo para terminá-lo no prazo” é uma norma que se impõe somente a quem se projeta como um bom escritor, levar o filho a um jogo, ao invés de sair para tomar uma cerveja com os amigos, é uma norma que se impõe a quem projeta ser um bom pai. Neste último caso, embora as duas possibilidades possam ser vistas como inclinações, o projeto torna a primeira inclinação a razão, tratando-a como normativamente melhor do que a segunda.

Ao estabelecer uma certa hierarquia entre as inclinações, o *Dasein* exercita duas diferentes habilidades-para-ser. No caso do pai que prefere levar o filho a um jogo, ao invés de sair para tomar uma cerveja com os amigos, ele está exercitando: (a) a habilidade para ser um bom pai, e (b) a habilidade para ser *si mesmo*, assumindo-se como fundamento. Conforme explica Crowell, “a habilidade do *Dasein* de ser explicitamente orientado rumo ao que é ‘melhor’, nesse sentido, dá-se, porque o ponto de vista da primeira pessoa é ontologicamente irreduzível no que diz respeito ao entendimento do ser”. (CROWELL, 2012, p. 45).

O que está em jogo é perceber que o fundamento primordial do agir não é encontrado junto aos entes. Ao decidir sobre seu ser, e com isso assumir para si a tarefa de existir, o *Dasein* torna-se o fundamento de si mesmo, o fundamento do seu poder-ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 284). E é justamente porque o *Dasein* é um tipo de ente que pode existir como fundamento de si mesmo, que ele pode compreender-se em termos normativos, e tomar aspectos do mundo – como percepções e afetos –, como *razões legitimantes*. Conforme explica Crowell,

não é porque minhas experiências tenham uma estrutura racional que eu posso agir responsabilmente (racionalmente) ao conformar minhas práticas à razão inerente a elas; mas é porque eu posso ser responsável que eu posso tratar minhas experiências perceptivas e afetivas como potenciais razões justificantes; isto é, como coisas que falam a favor ou contra minhas crenças e intenções, como posições que respondem a normas. (CROWELL, 2013, p. 277).

Nesta perspectiva, a atribuição de razões possuiria um fundamento ontológico. Enquanto permanecer no âmbito ôntico, a pretensão de universalização de condutas, com base em razões, deixa de perceber uma dimensão prévia que se coloca como condição para a própria atribuição de razões, a saber, a compreensão prévia do ser. Na esfera ôntica, o fato é que sempre podemos incluir novas circunstâncias à situação fática, o que implicaria a possibilidade de incluirmos sempre novas razões para agirmos de um modo ou de outro. Uma ação, que poderia se mostrar adequada em determinada situação, pode se transformar em uma ação inadequada pela adição de novas razões. O problema é que, nas situações concretas de nossa vida, dificilmente estamos cientes de todas as razões que podem estar implicadas nas decisões sobre o nosso agir.

Se compreendermos, contudo, os pressupostos ontológicos para a possibilidade de atribuição de razões, poderemos então alcançar a singularidade existencial, em que as ações são praticadas. E neste ponto a filosofia heideggeriana poderia nos ajudar a compreender o *como*, que acompanha não só a imposição das normas reguladoras da ação, mas a própria possibilidade da atribuição de razões. A este respeito, dois aspectos de uma questão prévia não devem ser deixados de lado: (a) o horizonte de compreensão do agente; e (b) o que o agente decide fazer de si mesmo. Do mesmo modo, as normas dependem do projeto lançado, seu conteúdo é igualmente dependente da compreensão de mundo do *Dasein* que se projeta.

Se, por um lado, as normas possuem um caráter universalizável, visto que podemos avaliar a conduta do outro e o contexto no qual as ações são praticadas, por outro, contudo, a atribuição de razões é particular, e depende do caráter singular da existência. O modo pelo qual atribuímos razões para o agir, de qualquer modo, não deve ser descrito como um simples exercício racional, nem como decorrência de uma hierarquia de valores

preestabelecida. A desvinculação da atribuição de razões dos contextos particulares, a partir das quais as decisões acerca do modo de agir são tomadas, demonstram-se insuficientes para dar conta do que está em jogo no agir humano.

Segundo Heidegger, a prática não envolve apenas uma orientação para uma meta, mas um compromisso consigo mesmo enquanto possibilidade de ser. Há, a este respeito, uma conexão necessária entre vontade e razão, visto que o agir é um comprometer-se com normas de ser e de fazer, o que por sua vez significa tratar o dado da minha situação com razões. (CROWELL, 2013, p. 277). Podemos dizer, portanto, que é somente porque o ser do *Dasein* está em jogo ao projetar-se um bom escritor (ser um escritor), que ele se compromete com certas normas e com certas razões.

Assim, se admitirmos que da ontologia fundamental decorre um certo tipo de normatividade que governa a ação do *Dasein*, precisaremos também admitir que a atribuição de razões possui um fundamento ontológico. E, na medida em que o *Dasein* se torna o fundamento, isto é, responsável pelo seu ser, ele passa a compreender-se em termos normativos, e assim tornar aspectos do mundo razões para a concretização do projeto lançado.

## Referências

CROWELL, Steven. *Ser responsável: a apresentação de razões e o sentido ontológico do discurso*. In: *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

\_\_\_\_\_. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973a.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

\_\_\_\_\_. *Sobre a essência do fundamento*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

REIS, Róbson R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

TUGENDHAT, Ernst. *Self-consciousness and Self-determination*. Cambridge: The MIT Press, 1986.

## Uma análise acerca da ética evolucionista tradicional

Heloisa Allgayer\*  
Rafael Francisco Hiller\*\*

### Introdução

Neste artigo são tratadas diferentes teorias, que se baseiam aparentemente no princípio de seleção natural de Darwin e na teoria clássica da evolução. O ponto comum de diferentes éticas evolucionistas tradicionais é o embasamento em uma visão progressista acerca da teoria da evolução. Defendemos neste artigo uma teoria da evolução não progressista, assim como delimitamos a atuação da seleção natural.

A expressão *ética evolucionista tradicional* é bastante difundida como “darwinismo social”. *Darwinismo social* é uma nomenclatura genérica que é dada a diferentes teorias acerca da sociedade, que aplicam essencialmente dois conceitos biológicos: a sobrevivência do mais apto e a seleção natural. Tais conceitos biológicos são aplicados à sociologia e à política.

Atualmente, ainda há um acirrado debate acerca do real posicionamento de Charles Darwin, em relação ao darwinismo social. Em relação ao debate, os principais questionamentos estão relacionados ao que estaria realmente abarcado no posicionamento de Darwin, e que é chamado de darwinismo social. A partir de uma leitura sistematizada da *Origem das espécies*, a aplicação das hipóteses de sobrevivência do mais apto e a seleção natural parecem estar longe daquelas aplicadas pelos ditos darwinistas sociais. Porém, segundo Ruse (1979), se fizermos uma análise da obra *A descendência do homem*, podemos ter diversas razões para acreditar em um posicionamento bastante próximo aos darwinistas sociais. A citação abaixo (*A descendência do homem*) deixa clara a possível posição comum entre

---

\* Mestre em Filosofia, no curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Endereço: Rua Barão de Mauá, n. 39, Portão – RS. Cep 93180-000. E-mail: heloisaallgayer@gmail.com

\*\* Mestre em Comunicação Social no curso de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Endereço: Rua Taquari, n.133, Esterio – RS. E-mail: rafaelhiller@yahoo.com.br

Darwin e os darwinistas sociais, pela aplicação da seleção natural e da sobrevivência do mais apto às sociedades humanas.

Num futuro não muito distante, se medido em séculos, as raças civilizadas de homem quase certamente eliminarão e substituirão as raças selvagens através do mundo. Ao mesmo tempo, os grandes símios antropomórficos [...] serão sem dúvida exterminados. A lacuna entre o homem e os seus parentes mais próximos será então mais profunda; ela ficará entre o homem em estágio mais civiliza-do, podemos esperar, do que o caucasiano e algum símio tão inferior quanto um babuíno, em lugar de se situar como agora entre o negro ou o aborígene australiano e o gorila. (DARWIN, 1871, p.168).<sup>1</sup>

Não foi Charles Darwin que promoveu e articulou a ética evolucionista; quem o fez foi Herbert Spencer autor contemporâneo de Darwin. Devido à contribuição direta de Herbert Spencer (1852, 1857, 1892), esse será essencialmente o pensamento exposto acerca do darwinismo social ora exposto.

Inicialmente, os teóricos considerados tradicionais acerca da ética evolucionista, tendo como protagonista Herbert Spencer, utilizam teorias que compõem a natureza do processo evolutivo, para fundamentar suas próprias teorias. A partir da obra *Origem das espécies*, de Charles Darwin, foi constatado que os organismos em sua totalidade são produtos de um longo, lento e gradual processo evolutivo. Esse processo ocorre em função da seleção natural<sup>2</sup> advindo como o efeito da luta pela existência.<sup>3</sup> O termo

---

<sup>1</sup> At some future period, not very distant as measured by centuries, the civilised races of man will almost certainly exterminate and replace throughout the world the savage races. At the same time the anthropomorphous apes, [...], will no doubt be exterminated. The break will then be rendered wider, for it will intervene between man in a more civilised state, as we may hope, than the Caucasian, and some ape as low as a baboon, instead of as at present between the negro or Australian and the gorilla. (DARWIN, 1871, p. 168).

<sup>2</sup> A seleção natural consiste na preservação e no acúmulo de diferenças e variações individuais favoráveis e a destruição das desfavoráveis é a tese principal sustentada por Darwin na *Origem*. A origem das espécies se dá, segundo Darwin, pela ação da seleção natural, que leva ao acúmulo de características benéficas e a deleção de características negativas.

<sup>3</sup> A luta pela existência em Darwin vai além do significado semântico de “luta pela”. Tal termo semanticamente teria um sentido de combate, mas Darwin cuidadosamente amplia o significado, a fim de abarcar as diversas interações ocorrentes na natureza. Essas interações têm um caráter competitivo, que leva à sobrevivência do mais apto, mas também cooperativo sobretudo no caso dos animais sociais. O mais apto pode ser aquele único indivíduo que sobrevive à luta pela existência (em condições extremas), mas principalmente é aquele que sobrevive e consegue gerar descendentes.

evolução não aparece em nenhuma das edições da *Origem*, pois essencialmente Darwin, em sua obra magna, pretendia defender uma forma natural, referente ao surgimento de novas espécies na natureza.

Justamente pelo advento do pensamento evolucionista, através das hipóteses defendidas por Darwin, os defensores da ética evolucionista tradicional sustentam que o mundo orgânico está sujeito à luta pela existência que irá culminar na seleção natural. Partindo do pressuposto de que os humanos (*Homo sapiens sapiens*) não passam de resultado de um longo processo evolutivo, que ocorre no mundo orgânico, é natural que ocorra entre os indivíduos de nossa espécie uma luta pela existência, que culmina na seleção natural. Os darwinistas sociais defendem que as ações que se vinculam à luta pela existência e à seleção natural são, em certo sentido, justas e legítimas.

Se os indivíduos forem colocados sob uma perspectiva normativa, os pensadores acerca da ética evolucionista tradicional defenderiam a posição de que tais indivíduos deveriam aceitar e possivelmente favorecer a luta pela existência e pela própria sobrevivência. Daí decorreria a seleção dos indivíduos. Houve diversas discussões acerca da verdadeira forma como a luta pela existência ocorre entre os seres humanos. Porém, os pesquisadores que possuíam a mesma opinião que Herbert Spencer pensavam que tal luta se resumiria a uma forma bastante simplória de economia sociopolítica que seria então denominada *laissez-faire*. Spencer relaciona Darwin ao *laissez-faire* da seguinte forma: para ele traz à tona a importância da reprodução que irá operar por meio da seleção sexual, favorecendo a seleção natural, através da competição. Nesse sentido, o individualista dará maior importância ao dinheiro, operando por meio da busca pelo lucro, auxiliando a seleção natural e, conseqüentemente, impulsionando na escala mais ampla a produção daquilo que é mais ambicionado, e conseqüentemente, mensurado pelo valor de troca. Nesse tipo de economia, o Estado deveria intervir minimamente, afastando-se e despreocupando-se com as possíveis conseqüências sociais.

A partir do cenário inicial acerca do darwinismo social, ocorreram diversas variações. O debate acerca da luta pela existência ganha um papel central nas discussões. A luta pela existência seria algo produzido exclusivamente no interior das sociedades ou poderia ser algo que ocorre de

forma mais frequente entre as distintas sociedades? Se partirmos do pressuposto de que a luta pela existência é um fenômeno gerado dentro das sociedades, portanto aparentemente uma economia *laissez-faire*, sugerida por Herbert Spencer, parece ser coerente. Entretanto, se partirmos do pressuposto de que a luta pela existência é algo que ocorre frequentemente entre sociedades distintas, é possível afirmar que temos que avivar certas formas de altruísmo e bons sentimentos entre os indivíduos que compõem uma sociedade, pois isso favorecerá o acúmulo de energia para uma possível luta entre grupos, não justificando assim uma economia do tipo *laissez-faire*. Tal argumento poderia ser utilizado para justificar algum tipo de socialismo. Apesar de concordar com a nossa tendência ao altruísmo e aos bons sentimentos, os seres humanos possuem uma alta variabilidade genética, que culmina em uma alta variabilidade comportamental, sendo necessária a possibilidade de escolha. Assim, um regime do tipo totalitário, que predeterminaria as funções dos indivíduos na sociedade, parece ir contra a natureza humana.

Um autor contemporâneo que parece defender uma ética evolucionista, porém muito mais intimamente relacionada com a sociobiologia, é o pesquisador entomólogo e sociobiólogo Edward Wilson. Wilson (1984, 2002) sustenta a *biophilia* que consiste na capacidade inata que os seres humanos possuem de amar as outras espécies, quando temos a possibilidade de nos aproximarmos e de as conhecermos. O ser humano vive de forma simbiótica (inter-relação obrigatória) com a natureza; a natureza ganha o papel de companheira obrigatória.

A espécie humana é como o gigante mitológico Anteu, que extraía força do contato com a mãe, Géia, a deusa Terra, e a usava para derrotar os adversários. Hércules, depois de descobrir seu segredo, levantou Anteu no mar e o manteve nesta posição até que perdesse as forças, terminando por esmagá-lo. “Os humanos também são prejudicados com a separação da Terra, mas nosso sofrimento é autoimposto, e com uma agravante: também enfraquece a Terra. (WILSON, 2002, p. 169).

Somos criaturas com estrutura biológica, e isso não nos permite viver em um ambiente estritamente artificial, porém o ser humano parece devastar essa natureza mesmo necessitando da mesma para poder sobreviver. Wilson (2002) defende a tese de que para sobrevivermos, como espécie,



necessitamos da natureza e por isso devemos preservar o meio ambiente, pois sua degradação pode acarretar o nosso próprio fim. Para que possamos auxiliar na evolução do ser humano, temos de preservar o meio ambiente, e as ações morais têm por obrigação serem dirigidas para tal fim.

### **Algumas críticas ao darwinismo social (ética evolucionista tradicional)**

Na exposição realizada na primeira parte do artigo, acerca da ética evolucionista, foi considerado essencialmente o nível normativo, que é caracterizado conforme o que deve ser feito. Os três pontos defendidos foram:

- a) *laissez-faire*;
- b) a coesão dentro da sociedade (não justificação da *laissez-faire*);
- c) a preservação do meio ambiente.

Estes três pontos partem de uma conclusão comum, que é a de que devemos agir da maneira estabelecida, pois exclusivamente dessa forma temos a possibilidade de propiciar o bem-estar e a consequente garantia da perpetuação da espécie *Homo sapiens*. Tal conclusão parece responder a: Por que devemos fazer o que devemos fazer, porém qual seria a justificação de beneficiarmos o ser humano? A partir da análise teórica da ética evolucionista a resposta se dá simplesmente pelo fato de que devemos beneficiar a nossa própria espécie, pois o ser humano é um simples produto de longo processo evolutivo. Sendo assim, é bom para a nossa espécie nos autobeneficiarmos.

Os teóricos evolucionistas tradicionais geralmente são criticados, devido às divergentes regras particulares desenvolvidas em suas teorias. Thomas H. Huxley (1901) afirma que a economia do tipo *laissez-faire* traz à tona apenas as características menos atrativas da natureza humana, como a cupidez e o egoísmo, distanciando-se do bem moral ou social. As normas apresentadas nos pontos *b* e *c* podem também ser criticadas. Podemos nos opor à asserção *b*, que poderia levar a um controle total do estado sobre as pessoas; porém, parece complicado opormo-nos aos princípios conservacionistas de Wilson. Para que seja possível criticar a ética

evolucionista tradicional, no que concerne aos seus fundamentos, é necessário mais do que exprimir de forma simplista uma opinião acerca das conclusões normativas que, supostamente, alicerçam os fundamentos.

A crítica de George Edward Moore, acerca da ética evolutiva tradicional, é mais elaborada. Moore (1903) corrobora que o darwinismo social (ética evolucionista tradicional) realiza uma espécie de salto ilusório, pois parte-se do que é o mundo (enunciado de fatos), para como o mundo deveria ser (enunciados da moral). Moore (1903) compartilha com David Hume (2009) (precursor da argumentação que segue), que não é possível resultar enunciados de obrigação, a partir de uma singela descrição da realidade empírica. Moore e os pensadores que compartilham sua tese concluem da seguinte forma: ainda que seja factível a compreensão, em larga escala, das teses defendidas pelos teóricos da ética evolucionista tradicional, tais teses em nenhum momento propõem algum tipo de fundamento metaético, que justifique suas teses normativas.

As objeções filosóficas acerca da ética evolucionista tradicional, aparentemente, não afetam os defensores de tal área. Aparentemente, há uma concordância, que, em situações usuais, porventura seja inaceitável que ocorra a passagem de um enunciado de fato para um enunciado de obrigação. Porém, eles defendem que há uma ocasião particular onde a transição é justificada, isso ocorre no caso da evolução. Isso fica claro na tentativa de transpassar a forma como a Terra evoluiu para como a Terra deve evoluir. Tal asserção é admissível, podendo tornar-se, em alguns aspectos, obrigatória. Nesse caso há possivelmente um repto entre a dicotomia dever ser e ser. Este se refere a uma exceção reconhecida à regra.

Há aspectos na fundamentação da ética evolucionista tradicional, que são realmente críticos. Tanto Spencer quanto Wilson compartilham uma visão acerca do processo evolutivo. Ambos pensam que o processo evolutivo não é um mero percurso aleatório, que ocorre muito lentamente e que não possui uma finalidade. Esses autores compreendem o processo evolutivo como sendo algo direcionado e com alguma finalidade. Nesse sentido, a visão sobre evolução de Spencer e Wilson é teleológica.<sup>4</sup> A evolução é progressiva,

---

<sup>4</sup> O conceito de teleologia utilizado neste trabalho será o de Ayala (1970), em que a teleologia descreve os objetos, as ações e os processos que possuem um direcionamento final a uma

indo de *mônade* (substantivo simples) ou do amorfo até o ser humano considerado o ser altamente organizado. O movimento que a evolução segue é ascendente; conseqüentemente direcional, indo das formas mais simples às formas mais complexas, sendo que a segunda possui maior valor. Spencer, como é possível verificar na citação abaixo, era notavelmente defensor de um processo evolutivo progressista.

Assim, propomo-nos demonstrar, em primeiro lugar, que esta lei do progresso orgânico é a lei de todo o progresso; quer se trate das transformações da Terra, do desenvolvimento da vida à sua superfície ou do desenvolvimento das instituições políticas, da indústria, do comércio, da língua, da literatura, da ciência, da arte, dá-se sempre a mesma evolução do simples para o complexo, mediante sucessivas diferenciações. (SPENCER, 1939, p. 5).

Dos autores contemporâneos, Edward Wilson é abertamente progressista, no que concerne ao processo evolutivo. É possível observar tal posicionamento, de forma fatural, no livro *A diversidade da vida*, em que o autor defende que, embora haja diversos caminhos para a ocorrência do processo evolutivo, é possível observar que a evolução é direcionada às formas mais ascendentes.

Durante os últimos milhares de milhões de anos, o conjunto dos animais evoluiu num sentido ascendente em tamanho corporal, alimentação e técnica defensiva, complexidade cerebral e de comportamento, organização social e precisão de controle ambiental – em cada caso, para mais longe do estado não vivo do que seus antecedentes mais simples. (WILSON, 1997, p. 192).

A visão teleológica acerca do processo evolutivo, que é realizada por esses defensores tradicionais de uma ética evolucionista, confere valor ao processo evolutivo. Quanto mais a espécie está elevada na cadeia evolutiva, maior é a acumulação de características e o conseqüente aumento no nível de valor. No topo desse processo evolutivo, está o ser humano. Nós somos a espécie que possui o maior valor. Por esse motivo, a partir dessa percepção

---

meta ou estado, podendo ser estendido e aplicado a conceitos e ações dos seres humanos, que são de forma proposital ordenadas para a obtenção de uma determinada finalidade. Nesse sentido, a aplicação não requer que os processos, ou mesmo os objetos conscientemente tendam metas especificadas, nem que haja um agente externo dirigindo os processos.

acerca da evolução, surgem as teses sobre o que é mundo, que possuímos o dever moral de preservar a natureza, o dever de favorecer de forma ativa o processo evolutivo e os possíveis produtos desse processo. Particularmente, o ser humano tem o dever de oferecer condições propícias para o bem-estar e a perpetuação da espécie humana, a fim de que a mesma não seja extinta. E tal conclusão decorre tanto da preservação ambiental, como do *laissez-faire*, quanto um possível socialismo. Essas teses de cunho normativo vêm em decorrência imediata da natureza evolutiva, compreendida por esses autores.

A interpretação acerca do processo evolutivo realizada por tais autores é de cunho teleológico. É bastante comum esse tipo de interpretação, que também foi realizada pelo próprio Darwin. A principal função do princípio de seleção natural é explicar de que forma novas espécies surgem na natureza, refutando assim o Criacionismo como doutrina, segundo a qual cada espécie é fruto de um ato particular de criação. Para Darwin, as espécies não são produzidas cada uma por um ser externo, mas surgem na própria natureza, segundo suas leis e condições. E é a natureza que dá o cunho teleológico à hipótese de Darwin. Porém, a interpretação moderna acerca da teoria da evolução não possui cunho teleológico, e é nesse ponto que se encontra a maior falha na interpretação dos teóricos clássicos da ética evolutiva.

### **Os limites do princípio de seleção natural na teoria evolutiva moderna**

A biologia moderna é centralizada pela teoria neodarwiniana da evolução pelo princípio de seleção natural. O processo evolutivo é considerado um tipo de fenômeno extremamente complexo que envolve diversos processos, sendo que o mecanismo de seleção natural é o processo central. O aspecto de mais fácil compreensão acerca da teoria evolutiva estabelece que os indivíduos que geram uma prole efetivamente seja maior do que a dos outros indivíduos do grupo; nas gerações seguintes, estarão melhor representados genética e eficazmente. Nesse sentido, os indivíduos das gerações futuras serão mais semelhantes geneticamente aos indivíduos que obtiverem maior sucesso reprodutivo. Esse processo de sucesso reprodutivo diferencial é denominado seleção natural. Segundo Futuyma

(1997), a seleção não é nada além do que a sobrevivência diferencial de entidades biológicas.

Podemos conceber a seleção natural como um mecanismo que irá determinar a forma e a frequência de indivíduos em cada uma das gerações. A seleção estabilizadora<sup>5</sup> manterá os sistemas biológicos, assim como direciona os sistemas para novos rumos, ou seja, para a mudança evolutiva. A seleção natural é a hipótese central da teoria da evolução; porém, ela não opera de forma isolada. Para que seja possível a compreensão da teoria da evolução, é necessário que sejam incorporados diversos processos biológicos distintos. Tais processos irão direcionar e restringir a ação da seleção natural, no contexto em que está ocorrendo.

A seleção somente poderá operar através das variações encontradas nas populações.<sup>6</sup> Charles Darwin, na *Origem*, traz dois capítulos para elucidar as variações que ocorrem dentro de uma mesma espécie, e procura explicar como as espécies surgem naturalmente, sem a necessidade de um criador supranatural. Os capítulos que tratam essencialmente acerca da variação são originalmente intitulados *Variation in Nature* e *Variation under domestication*. A maior variação entre indivíduos de uma mesma espécie, em meio cultivado, serve como ponto de partida para que Darwin argumente em favor da complexidade das leis de variabilidade. Essas leis são capazes de colocar o uso e desuso não mais como único e principal agente gerador de mudanças dos indivíduos. Isto é, não é somente o meio pressionando o indivíduo que o levará a apresentar variações. A seleção natural é o processo pelo qual as variedades sobrevivem e se reproduzem, tendo maior sucesso reprodutivo do que outras. Se a tendência se mantiver, as formas com maior sucesso reprodutivo tendem a se tornar a forma dominante na população. É a seleção que irá definir qual é a extensão e a frequência de variação que será encontrada, em distintos sistemas biológicos.

A seleção só executará sua função quando existir variação e houver um sentido adaptativo. A atuação, a direção e a velocidade seletiva estarão

---

<sup>5</sup> A seleção estabilizadora é “a seleção que tende a manter constante a forma de uma população: os indivíduos com o valor médio quanto a um caráter têm alto valor adaptativo, os que têm valores extremos têm baixo valor adaptativo.” (RIDLEY, 2013, p. 707).

<sup>6</sup> “População: Um grupo de organismos, geralmente de indivíduos sexuais que intercruzam e compartilham um conjunto gênico”. (RIDLEY, 2013, p. 706).

limitadas pela natureza e pela extensão da variação ocorrente dentro de uma população. Para que seja possível compreender a reprodução diferencial, é necessário o reconhecimento da amplitude de variação da forma existente; esta amplitude está relacionada tanto à forma comportamental quanto à forma morfológica.

Há uma ocorrência de diversas variações; entretanto, não é qualquer tipo de variação que compõe a matéria-prima do processo evolutivo, porque um outro tipo de restrição é a base genética da vida. A seleção irá operar sobre o fenótipo,<sup>7</sup> ou seja, através da real manifestação morfológica, bioquímica, fisiológica e comportamental. Através da aptidão<sup>8</sup> do fenótipo, é possível determinar o sucesso reprodutivo e de perpetuação da espécie. A seleção só poderá atuar, se houver um meio das características fenotípicas serem herdadas, ou seja, transmitidas à prole, nas sucessivas gerações. Se não houvesse a possibilidade de transmissão fenotípica, esse atributo não teria consequência evolutiva.

A transmissão de genes nos eucariotos ocorre de duas formas: verticalmente ou horizontalmente. A transmissão vertical consiste na incorporação do gene, em um gameta haploide que é transmitido dos pais para a prole. A transmissão horizontal consiste em um processo onde um organismo transfere para outro parte do seu material genético para um indivíduo que não é seu descendente. A descoberta da transmissão horizontal afeta diretamente a organização do que chamamos árvore da vida. O pesquisador Doolittle (2000), a partir de pesquisas realizadas acerca da transmissão horizontal, indica que há a possibilidade de existência de um aglomerado diverso de células primitivas que coevoluíram. Tais células possuíam um número reduzido de genes e, através da transmissão horizontal, elas trocavam material genético. Esse pode ser o processo que originou as formas de vida que conhecemos atualmente. Os seres vivos

---

<sup>7</sup> “Fenótipo: Os caracteres (ou características, ou traços) de um organismo, sejam eles devidos ao genótipo ou ao ambiente”. (RIDLEY, 2013, p. 704).

<sup>8</sup> “Aptidão (ou valor adaptativo ou aptidão darwiniana): O número médio de filhos produzidos por um indivíduo com determinado genótipo, relativamente ao número produzido por indivíduos com outros genótipos. Quando os genótipos diferem em aptidão por causa de seus efeitos sobre a sobrevivência, a aptidão pode ser medida como a razão entre a frequência daquele genótipo entre os adultos, pela sua frequência entre os indivíduos ao nascimento.” (RIDLEY, 2013, p. 701).

podem se beneficiar ou sofrer, em função do comportamento reprodutivo dos outros indivíduos. A limitação da transmissão dos genes entre as gerações atua diretamente como um limitador da seleção natural.

Os genes novos podem surgir em uma população, como resultado de um processo de mutação.<sup>9</sup> As mutações são responsáveis por manter e aumentar a variabilidade genética. Nesse sentido, as mutações são outra restrição à seleção natural. A mutação é uma incorreção no processo de replicação de um gene,<sup>10</sup> durante a meiose.<sup>11</sup> A presença da mutação pode incorporar uma nova variante (novo fenótipo), que competirá com aqueles existentes nos conjuntos de genes. Se levarmos em conta a ocorrência de outras fontes de variabilidade, como o fluxo gênico,<sup>12</sup> a recombinação,<sup>13</sup> a migração e a deriva genética,<sup>14</sup> carecendo de mutação, a seleção natural pode agir apenas mantendo a estrutura ou as formas já existentes, ou quando isto já não for mais viável, possivelmente levar a população à extinção. A análise acerca dos processos evolutivos deve sempre considerar a natureza e a velocidade da mutação. Pois a mutação é a fonte de variação para a atuação da seleção natural. O processo de mutação ocorre de forma aleatória, porém uma mutação depende diretamente do loco<sup>15</sup> do alelo<sup>16</sup> de onde ela está

---

<sup>9</sup> “Mutação: Quando o DNA parental é copiado para formar nova molécula de DNA, normalmente ele é copiado com exatidão. Mutação é qualquer mudança na nova molécula de DNA em relação à molécula parental. As alterações podem alterar uma única base, ou nucleotídeos, ou curtos segmentos de bases, ou partes do cromossomo ou cromossomos inteiros. As mutações podem ser tanto no nível do DNA quanto no nível fenotípico.” (RIDLEY, 2013, p. 706).

<sup>10</sup> “Gene: Sequência de nucleotídeos que codificam uma proteína (ou, em alguns casos, parte de uma proteína)”. (RIDLEY, 2013, p. 704).

<sup>11</sup> “Meiose: Um tipo especial de divisão celular que ocorre durante a reprodução dos organismos diploides, para produzir os gametas. Durante a meiose, o conjunto duplo de genes e cromossomos das células diploides normais é reduzido para um único conjunto haploide. O sobrecruzamento (*crossing-over*) e a consequente recombinação ocorre durante uma fase da meiose.” (RIDLEY, 2013, p. 705).

<sup>12</sup> “Fluxo gênico: A movimentação de genes para uma população, através de intercruzamento ou por migração e intercruzamento”. (RIDLEY, 2013, p. 704).

<sup>13</sup> “Recombinação: um evento que ocorre durante a meiose, por meio de sobrecruzamento de cromossomos, no qual o DNA é intercambiado entre os membros de um par de cromossomos. Desse modo, dois genes que anteriormente estavam em cromossomos separados podem ficar ligados pela recombinação e vice-versa. Genes ligados podem vir a ser separados”. (RIDLEY, 2013, p. 706).

<sup>14</sup> “Deriva genética: são mudanças aleatórias nas frequências gênicas de uma população”. (RIDLEY, 2013, p. 703).

<sup>15</sup> “Loco: O local, no DNA, ocupado por um determinado gene”. (RIDLEY, 2013, p. 705).

modificando. Nesse sentido, uma mutação que ocorra nos seres humanos pode aumentar a capacidade de aprendizado pela natureza do loco. Porém, uma mutação que ocorra no loco de uma *Drosophilla*<sup>17</sup> não irá fazê-la desenvolver a capacidade de pintar, pois a mutação é limitada pela estrutura do DNA da espécie em questão. Um dos principais motivos de o processo evolutivo ocorrer de forma gradual, justamente são as próprias limitações naturais impostas à mutação.

As possíveis consequências que uma mutação pode causar não ocorrem necessariamente de forma simultânea ou instantânea. Uma mutação que seja capaz de aumentar, por exemplo, a capacidade de aprendizagem, pode causar algum tipo de efeito imediato. Todavia, o impacto total dessa mutação poderá não ocorrer durante várias gerações, podendo ser dependente de tipos especiais de informações que serão aprendidas.

A competição<sup>18</sup> é um fator que irá afetar a ação da seleção natural. Há uma diferença significativa do conceito (*struggle for existence/competição*), definido por Malthus, que limitava-se a explicar a sobrevivência do indivíduo, através da relação com a produtividade de alimento do ambiente. Darwin amplia este conceito, no sentido de que o mesmo ganha novas atribuições, estando relacionado com o surgimento de novas características, que possibilitam a perpetuação das espécies. Com seu significado darwiniano, *struggle for existence* distancia-se bastante do seu significado malthusiano. Para Darwin, a “luta pela existência” é um fator que auxilia no resultado positivo do surgimento de novas espécies, como formas novas e aperfeiçoadas em relação às parentais. Para Malthus, a “luta pela existência” não seria meio de aperfeiçoamento, mas um mero agente natural determinístico sobre a relação ambiente-vida e entre homens, na sociedade, conducente à miséria e à degradação moral. A competição será uma pré-condição da seleção natural. Quando houver um contexto em que os recursos estarão limitados, as variantes, que possuírem melhor adaptação para adquiri-los, obterão vantagem reprodutiva e conseqüentemente seletiva.

---

<sup>16</sup> “Alelo: Uma variante de um gene, transmitido por um loco gênico particular; é uma sequência peculiar de nucleotídeos, que codifica um RNA mensageiro”.

<sup>17</sup> Gênero comum de diversas pequenas moscas.

<sup>18</sup> Competição: interações indiretas e diretas entre diferentes indivíduos para a partilha de recursos.



Somente será possível à seleção natural atuar sobre uma determinada característica, se ela tiver algum efeito sobre o sucesso reprodutivo dos indivíduos. A seleção natural não atua, se não existir a interação entre a natureza do fenótipo, e as distinções no sucesso reprodutivo. As diferenças ocorrentes no fenótipo que não possuam efeito significativo sobre as capacidades de sobrevivência dos indivíduos não desempenham um papel importante no processo evolutivo. Porém, uma variação fenotípica, que não tenha um efeito significativo sobre as capacidades de sobrevivência, pode ter, conforme as variações ocorrentes no hábitat e nos recursos necessários para a sobrevivência, ou mesmo a sobreposição de nichos.<sup>19</sup> O cerne da teoria evolutiva resume o princípio de seleção natural, ou seja, o sucesso diferencial dos seres vivos. Porém, como a seleção natural atua no mundo biológico e físico, sendo colocados sobre ela limites. As restrições como herança genética, variabilidade genética, competição, mutações darão à evolução biológica um caráter observável e específico. Essas restrições podem ser vistas como aspectos epifenomenais da evolução. Nesse sentido, que a abordagem evolutiva estará centralizada na compreensão acerca da seleção natural, visando às possíveis consequências sobre a matéria viva e o contexto no qual ela está atuando.

## **Conclusão**

A mutação detém um caráter aleatório e não há uma orientação para o princípio de seleção natural. Nesse sentido, a evolução não pode ter um caráter orientado para um crescimento de valor como o defendido por Wilson, Spencer e diferentes autores da ética evolutiva tradicional. Não há a ocorrência de um processo ascendente orientado para as mudanças que determinem um crescimento de valor. A evolução ocorre de forma lenta e sem qualquer direção. Aparentemente, a evolução estimula a criação de uma ilusão de progresso. Esta ilusão de progresso parece ser um tipo de princípio inato à espécie humana. Os seres humanos estão incluídos no processo evolutivo, são os seres humanos que necessariamente formulam as questões;

---

<sup>19</sup> “Nicho: O papel ecológico de uma espécie: o conjunto de recursos que ela consome e os habitats que ela ocupa.” (RIDLEY, 2013, p.706).

podemos formular asserções acerca do progresso evolutivo e, como consequência, somos capazes de nos colocar em um sistema progressista necessário. Nesse sentido, o ser humano efetua uma interpretação acerca da evolução, e tal interpretação se dirige ao ser humano e é finalizada nele. A noção progressista de evolução, aparentemente, é uma espécie de distorção causada pela capacidade humana de levantar questões, neste caso sobre o progresso na evolução do que uma cópia real da realidade objetiva.

Resumidamente, não há razões para que possamos pensar na evolução como algo orientado significativamente em direção a um progresso. Na natureza, não é localizado nenhum tipo de progresso, a partir das observações realizadas. Porém, se o ser humano desejar estabelecer uma escala própria evolutiva, poderão ter bons argumentos em favor de um tipo de progresso. O empecilho principal é que, na realidade objetiva, não há ocorrência de um progresso. Nesse sentido, os fundamentos evolutivos da ética evolutiva tradicional parecem ser refutados. Entretanto, há a possibilidade de algumas teses normativas defendidas pela ética evolutiva tradicional serem aceitas, mas estas teses não podem ser justificadas pelo processo evolutivo.

O darwinismo social ou ética evolucionista tradicional é fundamentado em uma compreensão incorreta acerca de um processo evolutivo abertamente progressista. A partir dessa constatação, é possível deduzir que a ética evolucionista tradicional não é adequada e não é possível considerá-la como algo exequível.

### Referências

AYALA, Francisco J. Teleological explanations in evolutionary biology. *Philosophy of Science*, v. 37, p. 1-15, 1970.

DARWIN, Charles. *Descent of man and selection in relations to sex*. London: Murray, 1871.

DOOLITTLE, Ford W. Uprooting tree of life. *Scientific American*, p. 90-95, 2000.

FUTUYMA, Douglas J. *Biologia evolutiva*. 2. ed. Ribeirão Preto, SP: Sociedade Brasileira de Genética, 1997.

HUXLEY, Thomas Henry. *Evolution and ethics, and other essays*. Londres: McMillan, 1901.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Unesp, 2009.

MOORE, George Edward. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

RUSE, Michael. *The darwinism revolution: science red in tooth and claw*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

RIDLEY, Mark. *Evolução*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2013.

SPENCER, Herbert. A theory of population, deduced from general law of animal fertility. *Westminster Rev*, p. 468-501, 1852,

\_\_\_\_\_. *Progress: its law and cause*. *Westminster review reeditadoem essays*: Scientific political, speculative, 1857, 1868, 1, 1.

\_\_\_\_\_. *The principles of ethics*. Willians and Norgate, 1892.

\_\_\_\_\_. *Do progresso sua lei e sua causa*. Lisboa: Inquérito, 1939.

WILSON, Edward O. *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. *O futuro da vida: um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

\_\_\_\_\_. *A diversidade da vida*. Trad. de Isabel Mafra. Lisboa: Gradiva, 1997.

## O melhoramento moral como antropotécnica: um substituto ao humanismo?

Ismail Fagundes\*

O filósofo alemão Peter Sloterdijk trata da questão do pós-humanismo, a partir da visão de uma antropotécnica. Buscamos verificar se tal abordagem possui alguma identidade com as ideias trabalhadas pelos filósofos eticistas, o sueco Ingmar Persson e o australiano Julian Savulescu quanto à sua perspectiva de melhoramento moral.<sup>1</sup> É importante ressaltar que, apesar de tratarem de questões em parte semelhantes, os citados pesquisadores possuem abordagens distintas. Estes últimos seguem a analítica, com influência anglo-saxã (especialmente dos filósofos contemporâneos de Oxford), enquanto o outro possui uma abordagem hermenêutica, com base na tradição continental mais recente (em especial Heidegger e Nietzsche).

Diante destes autores, passamos a analisar suas reflexões quanto à questão do uso da tecnologia e a influência desta no comportamento humano. A abordagem de Sloterdijk se faz pela antropotécnica, concebendo como uma sucessora da antropologia humanista, visto que esta última não dá conta da tarefa de inibir a bestialidade do comportamento humano. Outrossim, Savulescu e Persson compreendem que, no momento atual, a espécie humana está em uma situação de gravidade global. Portanto, faz-se necessário o uso de biomelhoramentos morais para auxiliá-la a tomar decisões mais éticas, visando impedir que a situação chegue a um nível irreversível para a vida no planeta. Preliminarmente, podemos notar uma intersecção nas ideias de ambos; contudo, precisamos compreender melhor cada uma destas abordagens, antes de tirarmos quaisquer conclusões.

Inicialmente, abordamos o pensamento do filósofo Sloterdijk, a partir de seu livro *Regras para o Parque Humano: uma resposta à carta de Heidegger*

---

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. ismailfagundes@gmail.com

<sup>1</sup> A tradução para o português brasileiro da expressão *Moral Enhancement* é normalmente encontrada de duas formas: *Melhoramento Moral* e *Aprimoramento Moral*. Neste texto usamos a primeira, com exceção de citações traduzidas por outrem que empreguem a segunda forma.

sobre o humanismo, buscando clarificar os conceitos trabalhados pelo autor. Em um segundo momento, enfocamos a questão do biotecnológico moral trabalhado pelos eticistas Persson e Savulescu em seu livro *Inadequado para o futuro: a necessidade de melhoramentos morais*. E, finalmente, na terceira parte analisamos uma possível intersecção entre as abordagens, indicando possíveis convergências.

### **Uma leitura da antropotécnica, a partir de Peter Sloterdijk**

Sloterdijk trata da antropotécnica como uma superação da antropologia filosófica do humanismo, na função de domesticação dos humanos. Nas palavras do filósofo, “o humanismo, como palavra e como assunto, sempre tem um ‘contra que’, uma vez que constitui o empenho para retirar os seres humanos da barbárie” (SLOTERDIJK, 2000), enquanto os que não fossem submetidos a tal domesticação humanista permaneceriam na barbárie, pois “o tema latente do humanismo é, portanto o desembrutecimento do ser humano, e sua tese latente é: as boas leituras conduzem à domesticação”.

Em *Regras pra o parque humano...*, Sloterdijk parte de uma abordagem das origens deste humanismo, que remonta aos filósofos gregos. Inicialmente trata o Humanismo como um meio de manter a distância, seja ela espacial, seja temporal (intergeracional), por meio da escrita. Para o autor, a filosofia não apenas trata do amor à sabedoria, mas também busca compelir outros a este amor, o que leva os leitores da filosofia a participarem de uma espécie de círculo de amigos e, justamente neste ponto, começa a sua abordagem do humanismo, como meio de domesticação. Sloterdijk cita que, dentro desta fantasia de seita ou clube, “saber ler significava de fato algo como a participação em uma elite cercada de mistérios” e que “os humanizados não são mais que a seita dos alfabetizados e, como em muitas outras seitas, também nesta despontam projetos expansionistas e universalistas”. Porém, o projeto humanista só foi tomar corpo característico da atualidade, nos séculos XIX e XX, através dos Estados nacionais burgueses conforme cita:

[...] O padrão da sociedade literária ampliou-se para norma da sociedade política. Dali em diante, os povos se organizaram como membros plenamente alfabetizados de associações compulsórias de amizade, que se

filiavam, em cada território nacional, a um cânon obrigatório de leitura. [...] Pois o que são as nações modernas se não eficazes ficções de públicos leitores que teriam se transformado, pelos mesmos escritos em uma associação concordante de amigos? (2000, p. 12).

Assim, a alfabetização tornou-se uma norma, e as então consideradas “boas leituras” faziam parte de uma espécie de pedagogia nacional, mas mesmo no passado era notável tal função. Este Humanismo possui um caráter inibidor da bestialidade humana, uma forma racional de resposta aos estímulos desinibidores, tal como era notável na Roma antiga onde havia de um lado a leitura filosófica humanizadora e, de outro, os anfiteatros e combates de gladiadores. Neste escopo, o que tornava humano era renunciar às influências desinibidoras e escolher pelas inibidoras, buscando o desenvolvimento da própria natureza. (2000).

Como pode-se notar, Sloterdijk entende os seres humanos como sujeitos influenciáveis, os quais, ao optarem pelo caminho da humanidade, tornar-se-iam de fato humanos. Nesta perspectiva faz uma citação de Zaratustra de Nietzsche: “A virtude é para eles aquilo que torna modesto e domesticado: com ela fazem do lobo um cão, e dos próprios homens os melhores animais domésticos para os homens”. (NIETZSCHE apud SLOTERDIJK, 2000). Traz esta perspectiva de influências domesticadoras de um humanismo sobre os outros homens. A visão de Zaratustra, ao adentrar a cidade onde tudo parecia menor, mostra uma domesticação que se dava através de uma combinação de ética e genética, para criarem-se a si mesmos menores, submetendo-se em uma seleção direcionada para produzir uma sociabilidade semelhante à de animais domésticos (SLOTERDIJK, 2000), e os responsáveis por deterem tal monopólio de criação eram aqueles que se apresentavam como amigos dos homens, a saber os padres e professores. (2000).

Para Sloterdijk, podemos notar desde o diálogo “O Político”, de Platão, características deste Humanismo domesticador. O filósofo alemão comenta que os discursos falam sobre uma comunidade humana que, ao mesmo tempo, é um parque zoológico e um parque temático, e o que poderia parecer um pensamento sobre política é, na verdade, uma reflexão sobre regras para a administração de parques humanos. (2000). A administração de uma comunidade e de um zoológico diferem na questão das espécies domesticadas,

e que os próprios humanos são capazes de autorregulamentarem-se. Para Sloterdijk, Platão desenvolve os preâmbulos de antropotécnica política, através de “uma neocriação sistemática de exemplares humanos mais próximos dos protótipos ideais”, quando desenvolve seu diálogo entre o jovem Sócrates e o Estrangeiro, que efetuam as divisões dos animais que andam sobre a Terra dos aquáticos, dos que possuem chifres os dos sem tal característica, até chegar ao ponto da genuína arte da política, que se dá ao cuidado voluntariamente oferecido sobre os rebanhos dos seres que os aceitam. (2000). Mas o principal foco deste pensamento reside no controle dos criadores sobre a reprodução, citado na analogia do tecelão, conforme Sloterdijk:

A razão pela qual o senhor platônico é um senhor reside apenas em um conhecimento régio da arte da criação; em uma perícia, portanto, das mais raras e refletidas. Emerge aqui o fantasma de uma reinado de peritos, cujo fundamento de direito baseia-se no conhecimento de como as pessoas devem ser classificadas e combinadas, sem jamais causar dano à sua natureza de agentes voluntários. Pois a antropotécnica régia exige do estadista que ele saiba como entrelaçar de maneira mais efetiva as características mais favoráveis à comunidade de pessoas voluntariamente dóceis, de forma que sob sua direção o parque humano alcance a melhor homeostase possível. (2000, p. 54).

Assim, a busca por este parque humano homeostático se daria a partir de um senhor “super-humanista”. Conforme descrito por Sloterdijk, “a tarefa desse super-humanista [über-humanisten] não é nada menos que o planejamento das características de uma elite, que deve ser especificamente criada em benefício do todo”. (2000). Daí se demonstra a existência de um humanismo que foi se desenvolvendo ao longo da História humana. Contudo, em meados do século XX, este humanismo começou a enfrentar um novo empecilho:

Com o estabelecimento midiático da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918 (radiodifusão), e depois em 1945 (televisão) e mais ainda pela atual revolução da internet, a coexistência humana nas sociedades atuais foi retomada a partir de novas bases. Essas bases, como se pode mostrar sem esforço são decididamente, pós-humanistas. Quem considera demasiado dramático o prefixo “pós-” nas formulações poderia substituí-lo pelo advérbio “marginalmente” – de forma que nossa tese diz: é apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para a produção de sínteses políticas e culturais. (2000, p. 14).

Assim este humanismo inibidor vem perdendo espaço para mecanismos que muitas vezes são desinibidores; as pessoas leem menos as cartas dos velhos amigos que as domesticariam e optam por meios pós-humanistas, como as recentes mídias que, muitas vezes, trazem influências desinibidoras. Neste cenário, o humanismo literário se esmaece e buscam-se outras antropotécnicas capazes de domesticar o ser humano com influências inibidoras.

### **A necessidade de biomelhoramentos morais segundo Persson e Savulescu**

Os eticistas Ingmar Persson e Julian Savulescu também partem de uma perspectiva de que, no século XX, a situação dos humanos, enquanto espécie, encontrava-se em estado diverso daquele do passado. Sua argumentação parte da premissa de que as condições de vida humanas modificaram-se drasticamente com o avanço da ciência e tecnologia. Contudo, a estrutura psicológica moral dos humanos fundamentalmente mantém-se a mesma de milhares de anos atrás. (PERSSON; SAVULESCU, 2017). Assim, os humanos vivem em grandes sociedades com milhões de pessoas, em um planeta habitado por bilhões de outros seres de sua mesma espécie, mas interligados através de sua tecnologia. Os autores argumentam que, “neste momento a natureza dos seres humanos não é equipada com uma psicologia moral que capacite a lidar com os problemas morais gerados por essas novas condições de vida”. (2017). Este ponto contém principalmente duas questões em nível global: a possibilidade de gerarmos o Dano Último e os problemas ambientais; bem como suas decorrências sociais.

Os esticistas citam que, desde meados do século XX, os humanos adquiriram a capacidade de causar o Dano Último, que impossibilitar para sempre a existência de uma vida valiosa<sup>2</sup> neste planeta (2017), o que é um argumento cogente diante da destruição causada a partir do uso de bombas atômicas, no final da Segunda Guerra Mundial, bem como da possibilidade do uso de armas biológicas e o risco de pandemias globais. O risco é tamanho, que não apenas poderia encerrar bilhões de vidas no Planeta, como impedir que

---

<sup>2</sup> Os autores citados entendem vida valiosa a “que vale a pena ser vivida” (p. 78).



novas surjam, devido à radiação e o contágio de doenças infecciosas decorrentes da explosão de uma bomba ou da propagação inicial de uma doença contagiosa. Tal cenário não é implausível, conforme citado pelos autores, “é psicologicamente mais difícil e mais revoltante, por exemplo, assassinar 10 pessoas com um machado do que matar 10 mil pessoas ou mais por intermédio de um bombardeio por avião” (2017), e isso se dá devido a uma espécie de deficiência moral que os humanos possuem, quando elevamos os traços morais a um grande número de pessoas.

Persson e Savulescu partem do pressuposto de que os humanos possuem uma série de características morais que são problemáticas em nossa sociedade globalizada, superpopulosa e que faz uso de uma ampla tecnologia científica. O primeiro ponto se refere à propensão dos humanos a prejudicarem uns aos outros enquanto competem entre si por recursos naturais escassos (2017), e isso decorre não somente de intencionalidade, mas de possibilidades factuais, pois é muito mais fácil gerar dano intenso a um maior número de pessoas do que promover benefícios proporcionais ao mesmo número de pessoas.<sup>3</sup> Mesmo dispondo de recursos para gerar benefícios às pessoas, é muito mais prático gerar dano com tais ferramentas. Segundo os autores “isso se dá por haver mais maneiras de atrapalhar um sistema que esteja funcionando bem, a exemplo de um organismo biológico ou a interação de organismos, como em um ecossistema, do que aprimorá-lo de maneira similar”. (2017).

Outra característica é a responsabilidade baseada na causalidade. O senso comum nos passa a impressão de que somos mais responsáveis por consequências das ações que praticamos do que por coisas que deixamos acontecer ao omitirmo-nos de preveni-las (2017). Ocorre que, ao nos omitirmos de uma determinada conduta, estamos permitindo que ela ocorra sem evitá-la, mesmo podendo, nossa responsabilidade é menor do que se tivéssemos provocado o ato considerado. Contudo temos alguma responsabilidade. Outro ponto desta questão é que nossa responsabilidade parece diluir-se quando causamos efeitos em conjunto com outros agentes.

---

<sup>3</sup> O exemplo trazido pelos autores é o de que dispomos de ferramentas para isso diariamente: uma pessoa pode facilmente jogar um carro contra uma multidão e matar diversas pessoas, porém dificilmente conseguirá salvar um mesmo número de vidas com a mesma facilidade. (2000, p. 32).

Quando pisamos em um gramado contribuindo para a sua deterioração, nossa responsabilidade parece ser menor do que se o tivéssemos destruído sozinhos (2017). Essa característica é especialmente relevante aos problemas ambientais que serão comentados posteriormente.

Uma terceira característica destacada pelos autores é a de que os humanos possuem um viés em relação ao futuro próximo. Segundo ambos, este viés

se manifesta quando nos sentimos aliviados se algo desagradável que iria acontecer conosco no futuro próximo é adiado; e, desapontados, se algo agradável reservado para nós no futuro próximo é adiado, enquanto o mesmo adiamento de coisas desagradáveis e agradáveis em um futuro mais distante não nos afeta. (2017, p. 51).

Este ponto é citado pelos autores, tendo em vista que parece ser a explicação de por que temos uma fraqueza de vontade ao optarmos por um bem menor imediato, em detrimento de um bem maior posterior. Tal escolha nos parece irracional e normalmente nos gera arrependimentos ao analisarmos de forma retrospectiva. Contudo, este viés tem um valor de sobrevivência aos seres vivos, que não têm capacidade de fazer estimativas confiáveis em relação aos eventos futuros, o que de certo modo era a realidade humana, durante a maior parte de sua História (2017). Contudo, Persson e Savulescu destacam “que precisamos ser cuidadosos ao distinguir entre o que é a explicação evolutiva ou a razão de por que temos um certo traço e qual é a nossa razão ou motivo quando agimos e reagimos em conformidade com este traço” (2017), o que é especialmente relevante prevendo a possibilidade de modificarmos tal comportamento.

Uma característica que também é destacada pelos autores é a de que somos mais propensos a compreender melhor a dor de um único indivíduo, mas dificilmente compreendemos tão bem a dor na mesma intensidade de um grande número de pessoas. Trata-se de uma insensibilidade numérica, pois se um número maior de pessoas precisam de ajuda, a quantidade de ajuda que estamos dispostos a dar a cada uma diminui (2017).

A característica do “altruísmo de parentesco” também é relevante dentre as que afetam nosso comportamento moral. Apesar do nome, tendemos a agir de forma altruísta não só a nossos parentes, mas também a pessoas com as

quais convivemos diariamente, e de forma menos altruísta com pessoas que não conhecemos. Dentro deste traço também há implicação em algumas emoções humanas, como a raiva ou agressão ao punir quem não devolve favores, e culpa ou remorso quando é nós que estamos nesta posição (2017). Para pequenos grupos a situação de troca de favores parece ser mais harmônica, enquanto que uma cooperação sincrônica com inúmeros agentes é difícil de ser notada pelos participantes se alguém quebrou o pactuado e, semelhante à característica baseada na causalidade, em um número maior de agentes, o tamanho da contribuição individual tende a diminuir. Isso leva ao entendimento de que “quando o número de cooperadores sincrônicos é menor, os níveis de altruísmo e confiança provavelmente serão maiores” (2017). Os autores destacam que este altruísmo de parentesco não afeta somente pessoas ligadas a nós diretamente, mas também a estranhos que são semelhantes a nós (2017).

Ao decorrerem por análises racionais das explicações evolutivas destes traços morais, eles chegam ao seguinte quadro da moralidade comum e da psicologia moralmente relevante:

Nós somos primordialmente responsáveis pelo que causamos, na proporção da nossa contribuição causal. O que nos é mais importante moralmente é não causar a outrem danos que impliquem relações a direitos. Além disso, somos psicologicamente míopes, com uma disposição a nos importar mais com o que acontece conosco e com alguns indivíduos que nos estão próximos e que nos são caros no futuro próximo. Nós somos capazes de sentir empatia e de simpatizar principalmente com indivíduos isolados. Não conseguimos ter esses dois sentimentos por coletivos, nem alinhá-los, proporcionalmente, ao número de componentes das coletividades. Por estarmos equipados com um conjunto de respostas de comportamentos de retribuição, nosso altruísmo provinciano nos permite que nos engajemos em cooperação consecutiva e recíproca, ao lado da cooperação sincrônica, a qual, por si só, não pressupõe altruísmo e confiança enquanto os participantes forem poucos o bastante para serem capazes de vigiar uns aos outros constantemente. Todavia, essa vigilância não é possível em sociedades modernas com milhões de cidadãos; nessa circunstância, indivíduos aproveitadores e antissociais, que necessariamente existirão em sociedades maiores, tomando como base a patente probabilidade de que existirão, irão encontrar ampla oportunidade para desviar a atenção e, desse modo, prosperar. (2017, p. 67).

Além da análise da psicologia moral humana, os autores também refletem sobre como este aparato psicológico se dá em democracias liberais e nações

autoritárias. Os referidos eticistas optaram por definir de maneira demonstrativa o que seria uma democracia liberal a saber, países como: os da União Europeia, os Estados Unidos, o Canadá, a Austrália, a Nova Zelândia, o Japão, etc. (2017), e em um contraponto, como os autoritários, citam exemplos da história recente da China. As democracias liberais têm como características a busca de isonomia na aplicação da legislação, direitos iguais na aquisição de propriedade – e portanto economia de mercado, além de liberdade de expressão, imprensa, associação e religião, tal como a descrita por pensadores como John Rawls (2017). A abordagem traz a questão da dificuldade das democracias liberais lidarem com os problemas contemporâneos globais, em especial as armas de destruição em massa e as mudanças climáticas antropogênicas.

Justamente por defenderem tais liberdades, as democracias possuem dificuldades em restringir algumas ações danosas de seus cidadãos, e os governantes que tentam acabar sofrendo com a impopularidade, inclusive ameaçando seus mandatos. Os autores comentam que, para lidar com a ameaça do terrorismo, as democracias liberais tenderão a se tornar menos liberais, pois, com o avanço da tecnologia e cada vez mais ao alcance da população em geral o risco de um grupo terrorista se apropriar de uma arma capaz de gerar o dano último é imenso, ou ainda de estes mesmos grupos terroristas forjarem ações visando a enganar um Estado nuclear, fazendo com que este ataque outro Estado nuclear, provocando assim a retaliação deste (2017). Tal cenário é plausível e foi assim exemplificado pelo historiador israelense Yuval Noah Harari:

Terroristas são como uma mosca tentando destruir uma loja de porcelanas. A mosca é tão fraca que não é capaz de deslocar uma única xícara de chá. Então ela encontra um touro, e entra em sua orelha e começa a zunir. O touro fica louco de medo e de raiva – e destrói a loja de porcelanas. Foi isso que aconteceu no Oriente Médio na última década. (HARARI, 2016, p. 28).

As democracias liberais são multiculturais, e ao aceitar a diversidade cultural permitem que surjam grupos dentro delas que defendem ideias frontalmente opostas a esta mesma democracia liberal. Segundo Persson e Savulescu, estes subgrupos capazes de restaurar a violência, para promover ideologias, podem utilizar a tecnologia para proporcionar-lhes armas cada vez

mais poderosas à sua causa. (PERSSON; SAVULESCU, 2017). Aqui localizamos um ponto de encontro explícito entre a proposta dos eticistas e do filósofo alemão anteriormente comentado. Em uma passagem, Sloterdijk cita:

Basta que tenhamos a noção de que as próximas grandes etapas do gênero humano serão períodos de decisão política quanto à espécie. Nelas se revelará se a humanidade ou suas elites culturais conseguirão pelo menos encaminhar procedimentos efetivos de autodomesticação. Na própria cultura contemporânea trava-se uma luta titânica entre os impulsos domesticadores e os bestializadores, e seus respectivos meios de comunicação. Seria surpreendente a obtenção de sucessos mais significativos no campo da domesticação, diante de um processo de civilização em que uma onda desinibidora sem precedentes avança de forma aparentemente irrefreável. Se o desenvolvimento a longo prazo também conduzirá a uma reforma genética das características da espécie – se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de características, se o gênero humano poderá levar a cabo uma comutação do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal – nestas perguntas, ainda que de maneira obscura e incerta, começa a abrir-se à nossa frente o horizonte evolutivo. (SLOTERDIJK, 2000, p. 46-47).

Nesta passagem de Sloterdijk, nota-se tanto a questão dos impulsos desinibidores que provocam violência, quanto à perspectiva da manipulação genética.<sup>4</sup> Persson e Savulescu são mais incisivos e, diante da inaptidão dos métodos tradicionais de moralização, sugestionam a alternativa do biomelhoramento moral:

Nós poderíamos nos tornar moralmente mais motivados, moralmente melhorados, por meio de uma aplicação mais completa dos métodos tradicionais de educação moral. Porém, como já apontado, esses métodos parecem ter tido um sucesso muito modesto durante o último par de milênios. Nós sugerimos, então, que deveríamos investigar se nosso crescente conhecimento de biologia, especialmente genética e neurobiologia, poderia fornecer técnicas suplementares de melhoramento moral, tais como drogas farmacêuticas ou modificações genéticas. (PERSSON; SAVULESCU, 2017, p. 26).

---

<sup>4</sup> É importante frisar que o próprio filósofo comenta, no posfácio de seu livro, que muitos maus leitores interpretaram erroneamente como uma prescrição, quando na realidade trata-se de reflexões sobre o futuro que pode ocorrer. Mais detalhes sobre a polêmica gerada, na época em que Sloterdijk apresentou as ideias pela primeira vez, em um seminário, podem ser encontrados ao pesquisarmos sobre o que ficou conhecido como “debate Sloterdijk” e “escândalo Sloterdijk-Habermas”.

No século XXI, a humanidade passa por um panorama sem igual em sua História, e os métodos clássicos, conforme apontado pelos três autores, não conseguem sozinhos suprir esta demanda. A partir desta premissa, analisaremos o biotmelhoramento moral como uma alternativa ao humanismo literário, na função de contenção das influências bestializadoras e um meio de evitar um desastre global.

### **O biotmelhoramento moral, como antropotécnica, é capaz de superar o humanismo?**

Após uma análise dos problemas enfrentados pela humanidade do início do século XXI, Persson e Savulescu propõem a alternativa do biotmelhoramento moral, não como a solução exaustiva de todos os problemas, mas como mais uma possibilidade no rol que os humanos têm à sua disposição. O principal problema é que dispomos de pouco tempo, pois com o aumento da violência e disseminação de grupos extremistas, capazes de fazer uso de alguma arma de destruição em massa que gere o Dano Último e a constante degradação ambiental, que provoca uma mudança climática antropogênica, pode-se chegar a um nível que impeça qualquer reversão ao momento anterior. Os referidos autores citam que, devido àquelas características citadas anteriormente, em especial nossa insensibilidade ao sofrimento de grandes grupos de pessoas, frágil senso de responsabilidade por omissões e contribuições coletivas, é necessário questionarmo-nos até que ponto o biotmelhoramento moral pode ser atingido, a partir de métodos tradicionais de educação moral (2017).

Esta distância entre os métodos tradicionais de educação moral e tecnologia fica evidente ao compararmos o que desenvolvemos moralmente ao longo da História humana e o rápido progresso da tecnologia nos últimos anos. Os autores abordam a tese trabalhada por Steven Pinker,<sup>5</sup> que argumenta sobre poderes de razão melhorados nos levariam a ter melhores engajamentos morais. Contudo, a confrontam sob a perspectiva de que apenas uma razão aprimorada não é o suficiente para que os humanos ajam moralmente bem, pois é indispensável melhorarmos também uma maior solidariedade e senso

---

<sup>5</sup> Autor de *The better angels of our nature*, lançado em português brasileiro, sob o título *Os bons anjos de nossa natureza*.

de justiça para lidarmos com a mudança climática antropogênica, levando em consideração gerações futuras e animais não humanos (2017). Portanto, os autores partem da ideia de que, ao melhorarmos o altruísmo humano e o senso de justiça, melhorariamos nossas ações. Sua tese do biomelhoramento moral é fundamentada na premissa de que tais traços possuem uma origem biológica, diante dos dados identificados na análise do comportamento de animais não humanos, como os chimpanzés estudados pelo primatologista holandês Frans de Waal e em estudos do comportamento de gêmeos idênticos humanos, em comparação com gêmeos não idênticos do economista Björn Wallace.

Persson e Savulescu não descartam a tradição clássica do ensino moral do humanismo; eles buscam justamente uma maneira de torná-la mais eficiente. A sua análise lembra a ideia de acrasia tratada por Aristóteles, e o exemplo citado por eles inclusive lembra um incontinente,<sup>6</sup> conforme comentam:

Educação ou instrução sobre o que é moralmente bom não é suficiente para o melhoramento moral porque ser moralmente bom envolve não apenas saber o que é bom, mas também ser tão fortemente motivado para fazê-lo, que isso prevalece sobre tendências e impulsos egoístas, nepotistas, xenofóbicos, etc. Uma comparação instrutiva poderia ser quando pessoas que, mesmo sabendo muito bem que não devem fumar ou comer alimentos doces e gordurosos porque são prejudiciais à sua saúde, ainda assim o fazem devido à falta de força de vontade. (2017, p. 170).

A tese é de que mesmo sabendo o que é agir moralmente bem, as pessoas não o praticam por impulsos que não conseguem controlar. Retomando Aristóteles, com o biomelhoramento moral seria possível tornar um incontinente no mínimo em um continente, o que também pode ser vislumbrado ao analisarmos outras virtudes e vícios. Persson e Savulescu entendem que os humanos conseguem passar uma grande quantidade de conhecimento teórico de uma geração à outra. Contudo, o desenvolvimento moral ao longo de uma vida é em grande parte perdido, sempre que os agentes morrem (2017).

---

<sup>6</sup> Resumidamente, no âmbito dos desejos, um incontinente sabe o que deve fazer para agir bem, porém cede ao desejo ruim e se arrepende, enquanto um continente, mesmo tendo o desejo ruim, consegue controlá-lo.

Em um âmbito prático, Persson e Savulescu citam experimentos com agentes químicos que alteram o comportamento humano. Os autores trazem como exemplos o uso de Inibidores Seletivos de Recaptação de Serotonina (ISRSs) e dos níveis de oxitocina e como isso afeta a cooperação em grupos (visando justamente à questão do altruísmo e do senso de justiça).

Uma objeção comum ao uso de tais substâncias para modificar o comportamento humano é de que tal ato prejudica a liberdade dos agentes. Esta crítica é abordada pelo eticista Thomas Douglas, em seu artigo “Aprimoramento moral”, em que cita que mesmo nesta circunstância não há problema algum se o sujeito optou de forma autoconsciente passar pelo melhoramento moral, sabendo de suas consequências, bem como esta suposta diminuição de liberdade na realidade diminui o impulso do “eu bruto” e fortalece o “eu verdadeiro”. (DOUGLAS, 2012, p. 29-30). Nesta perspectiva, o indivíduo não moralmente melhorado está mais sujeito a impulsos; ao decidir por melhoramento, poderá ter acesso ao seu eu verdadeiro, uma autonomia em seu sentido de ser, capaz de impor-se uma norma. Persson e Savulescu possuem uma argumentação semelhante:

Sob nosso ponto de vista, aqueles que passarem pelo biomelhoramento moral agirão pelos mesmos motivos pelos quais agem atualmente aqueles dentre nós que são mais morais, e a noção de que é “impossível” que eles façam o que percebem como imoral será a mesma para os melhorados moralmente e para a pessoa virtuosa comum: algo que é psicológica e motivacionalmente fora de questão que eles escolham.[...]  
É um erro acreditar que pessoas que são moralmente boas por natureza sempre tentam fazer o que julgam ser o certo são necessariamente menos livres e menos responsáveis do que aqueles dentre nós que falham nisso com frequência. Assim como as pessoas moralmente virtuosas não fazem compulsivamente o que acreditam ser correto, da mesma forma, os melhorados moralmente não irão fazer compulsivamente o que eles acreditam ser correto. (PERSSON; SAVULESCU, 2017, p. 164-165).

Portanto, não há uma limitação de liberdade, mas ao contrário, há um aumento desta. A pessoa melhorada alcançaria um nível moral mais elevado, a ponto de poder optar por agir virtuosamente, sem, contudo, agir de forma rígida e necessária.

Estas perspectivas vêm de encontro ao trabalhado por Sloterdijk, em relação à autodomesticação do ser humano. O indivíduo poderá optar por



abandonar as tendências desinibidoras bestiais e seguir por um caminho humanizante, através das escolhas por mídias inibidoras, conforme descreve:

Mas o que se diz com isso é que a humanidade consiste em escolher, para o desenvolvimento da própria natureza, as mídias domesticadoras, e renunciar às desinibidoras. O sentido dessa escolha de meios consiste em desabituar-se da própria bestialidade em potencial, e pôr distância entre si e a escalada desumanizadora dos urros do teatro. (SLOTERDIJK, 2000, p. 19).

Ao optarmos por meios inibidores e abri mão dos desinibidores, tornamo-nos humanos. Enquanto for uma ação autodeterminada, a opção pelo biomelhoramento moral pode ser uma antropotécnica a ser utilizada como um substituto ao humanismo literário.

### **Considerações finais**

A aproximação entre o pensamento do filósofo Sloterdijk e dos eticistas Persson e Savulescu mostrou-se possível. Mesmo que Sloterdijk não defenda o biomelhoramento moral, sua tese prevê espaço para tal antropotécnica, e ainda que Persson e Savulescu façam uma abordagem distinta da hermenêutica, os temas se cruzam em suas conclusões. É importante ressaltar que nenhum dos autores se opõe ao humanismo como possibilidade moralizante, contudo reconhecem que os métodos tradicionais não estão sendo capazes de conter os ímpetus humanos, em uma sociedade globalizada de bilhões de pessoas. Assim, o espaço para as antropotécnicas está disponível.

A hipótese inicial do presente estudo foi demonstrada como plausível; contudo, surgem novas questões a partir disso. Ao abrirmos a possibilidade de modificarmos nossas reações naturais de forma dirigida a questões morais, em que ponto se torna moralmente discutível tal mudança? Nesse sentido existe a possibilidade clara de modificarmos o que consideramos como moral, e com esta mesma tecnologia modificar drasticamente a natureza humana. O biomelhoramento moral e o melhoramento humano em geral permanecem como questões em aberto e que necessitam ser profundamente trabalhadas diante da velocidade com a tecnologia aprimora-se a cada dia, ampliando cada vez mais a possibilidade de modificação dos humanos por eles mesmos.

## Referências

DOUGLAS, Thomas. Moral enhancement (Aprimoramento Moral). In: NAHRA, Cinara; OLIVEIRA, Anselmo C. de (Org.). *Aperfeiçoamento moral* (Moral Enhancement). Trad. de Cinara Maria Leite Nahra et al. Natal: Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFRN, 2012.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PERSSON, Ingmar; SAVULESCU, Julian. *Inadequado para o futuro: a necessidade de melhoramentos morais*. Trad. de Brunello Stancioli. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2017.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. 3. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

## Autoconhecimento emocional é possível?

Róbson da Rosa Barcelos\*

### Introdução

Nossa vida mental se constitui de diferentes estados mentais. Estados que compõem nossa vida mental são os estados emocionais ou as emoções. Contudo, podemos afirmar que realmente temos estas emoções que sentimos? Ou será que estamos enganados e as outras pessoas conhecem melhor do que eu mesmo meus sentimentos? Posso estar enganado quanto à minha própria emoção? Ou seja, como podemos conhecer nossas emoções? Estamos lidando aqui com dois aspectos filosóficos fundamentais: a natureza das emoções e sua significação em nossa vida moral, política e epistêmica em nossa capacidade de conhecê-las. Para tornar as dificuldades envolvidas nesses dois pontos mais claras, convém abordar, ainda que preliminarmente, a literatura em torno do chamado problema do autoconhecimento emocional.

Concernente ao autoconhecimento, não se caracteriza por conhecer meus gostos pessoais, nem se gosto mais de baunilha ou chocolate, mas segundo Schwitzgebel,

[...] não são essas as atitudes (se prefiro baunilha ou chocolate) com as quais mais me importo – ou pelo menos elas não são as mais relevantes para o meu autoconhecimento no sentido moralmente impregnado de “autoconhecimento” da recomendação do oráculo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”. Supostamente o oráculo não estava interessado no coeficiente de conhecimento que as pessoas têm de suas atitudes em relação ao tempo que faz na Califórnia no mês de abril. À medida que a injunção “conhece-te a ti mesmo” pertence ao autoconhecimento de atitudes, devem ser atitudes como os nossos valores centrais e seus pressupostos fundamentais sobre o mundo e sobre outras pessoas. (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 191).<sup>1</sup>

---

\* Doutorando em Filosofia pela UFSM. robigo@robson@gmail.com.

<sup>1</sup> “But those aren’t the attitudes I care about most – or at least they’re not the ones most critical to my self-knowledge in the morally-loaded sense of “self-knowledge”, in the sense of the Delphic oracle’s recommendation to ‘know thyself’. The oracle was presumably not concerned about whether people knew their attitudes toward the April weather. To the extent the injunction to know oneself pertains to self-knowledge of attitudes, it must be attitudes like your central values and your general background assumptions about the world

O autoconhecimento emocional tem sido caracterizado por Schwitzgebel (2008) e Cassam como uma modalidade de autoconhecimento substancial, uma vez que não diz respeito ao conhecimento de estados mentais triviais, como minhas preferências pessoais (se prefiro sorvete de baunilha a sorvete de chocolate) ou crenças triviais (acredito que chove muito em Santa Maria nesta época do ano), mas os estados mentais substanciais, uma vez que são reveladores de nossos valores, nossas disposições, etc. No livro *Self-knowledge for humans*, Quasim Cassam (2004) procura investigar acerca dos estados mentais substanciais, ou seja, “nossos desejos mais profundos, esperanças, medos, traços de caráter, emoções, habilidades, valores e aquilo que nos faz felizes”. (CASSAM, 2014, p. vii).<sup>2</sup> Assim, o autor parte da discussão da tese segundo a qual o autoconhecimento de emoções e traços de caráter difere significativamente do autoconhecimento de outros estados mentais triviais, como sensações e pensamentos ocorrentes. Por exemplo, ao levar um tiro não necessito de nenhuma inferência para sentir a dor, mas para saber que sinto ciúmes necessito acreditar que “posso ser traído pela minha esposa, por isso fico enciumado quando ela sai de casa”.

Cassam (2014) sustenta que o conhecimento de estados mentais substanciais depende de evidências, enquanto formas de autoconhecimento trivial não parecem exigí-lo. Pois posso estar me enganando quanto à minha visão, ou sensação; entretanto, não me engano quanto à experiência subjetiva ou fenomenal de minha visão. Dessa forma, não parece correto sustentar que podemos ter dúvidas sinceras sobre a qualidade subjetiva de nossas próprias experiências conscientes mais comuns, ou seja, tais estados mentais comuns são transparentes a nós mesmos. Com isso, possuímos transparência do autoconhecimento trivial, em relação ao conhecimento do mundo exterior, derivado do fato de o estado mental não depender de evidência

---

and about other people. And about such matters, I believe (I think I believe!) our self-knowledge is rather poor.” (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 11-12)

<sup>2</sup> “There is also knowledge of your deepest desires, hopes, and fears, knowledge your character, emotions, abilities, and values, and knowledge of what makes you happy.” (CASSAM, 2014, vii).

comportamental e também não exigir nenhum esforço particular para ser conhecido, pois, segundo Quassim Cassam,

[...] suponha que você creia que esteja usando meias e saiba que é nisso que você acredita. Para saber se você está usando meias, você precisa de evidências de que está usando meias (senti-las em seus pés), mas para saber que você acredita que está usando meias você não precisa de evidências. (CASSAM, 2014, p. viii).<sup>3</sup>

Desta forma, o autoconhecimento dos próprios estados mentais triviais não necessita de uma evidência para ser conhecido pelo próprio sujeito. Entretanto, para se ter autoconhecimento substancial, não é suficiente consultar aspectos fenomênicos de nossas experiências subjetivas para saber, por exemplo, se temos determinados traços de caráter. Com isso, o filósofo afirma que o autoconhecimento substancial envolve fatores externos, como reações emocionais, atitudes comportamentais diversas, as quais deverão ser manifestadas em contextos relevantes:

Tome o caso de saber que você não é um racista. Não ser racista não é apenas uma questão de acreditar que todas as raças são iguais ou ter os desejos apropriados. Ele também tem a ver com a forma como você age, isto é, com o fato de você tratar as pessoas de maneira diferente de acordo com a raça. Então, saber que você não é racista também é, em parte, uma questão de saber como você age, de saber se você coloca seu dinheiro onde está sua boca. Mas o conhecimento de como você trata as pessoas de diferentes raças só pode ser substancial, e é por isso que saber que você não é um racista qualifica como substancial autoconhecimento. (CASSAM, 2014, p. 33).<sup>4</sup>

Através disso, temos clara dificuldade em autoconhecer as próprias emoções e os traços de caráter, pois não ser racista não é somente afirmar

---

<sup>3</sup> "It's unlike substantial self knowledge or ordinary worldly knowledge since it isn't based on evidence. To know are wearing socks you need evidence that you are wearing socks (you can feel them on your feet) but to know that you believe you are wearing socks you don't need evidence that you believe you are wearing socks. To know that you have a particular character trait, say fastidiousness, you need behavioural evidence from which you can infer that say fastidiousness, you are fastidious." (CASSAM, 2014, p. viii).

<sup>4</sup> "Take the case of knowing that you are not a racist. Not being a racist isn't just a matter of believing that all races are equal or having the appropriate desires. It also has to do with how you act, that is, with whether you treat people differently according to race. So knowing that you aren't a racist is also partly a matter of knowing how you act, of knowing whether you put your money where your mouth is. But knowledge of how you treat people of different races can only be substantial, and that is why knowing that you are not a racist qualifies as substantial self-knowledge." (CASSAM, 2014, p. 33).

que não é racista para não ser, porque se o contrário for verdadeiro, então qualquer afirmação, por exemplo, que sou um astronauta, seria verdadeira. Entretanto, para não ser racista, temos de agir conforme a crença de que não sou racista.

Essa discussão constitui o ponto de partida para o presente trabalho, que tem dois objetivos principais. O primeiro versa sobre a concepção e ontologia das emoções nas teorias sobre as emoções, as quais são categorizadas como cognitivistas, perceptivas e/ou narrativas. Assim, as teorias consideram que emoções são redutíveis a sentimentos; emoções são redutíveis a desejos, e emoções são redutíveis a juízos cognitivos e avaliativos (crenças). (Ben-Ze'Ev, Aaron. 2004, p. 450). Entretanto, ao descrever a emoção do luto (*grief*), Goldie (2012) considera justamente que o luto é um tipo de emoção com certas características próprias, não redutível a nenhum único estado mental. Ele inclui “pensamentos, juízos, sentimentos, memórias, imaginação, ações”. (GOLDIE, 2012, p. 62).<sup>5</sup> Eis a dificuldade quanto ao reducionismo entorno da emoção. Entretanto, isso abre espaço para a construção de diferentes caracterizações e conseqüentemente distintos métodos para diferentes tipos de emoções. Desta forma, constituindo o segundo objetivo, tentará constituir um pluralismo acerca das formas de autoconhecimento emocional. No que segue, inicio revisando a literatura de base para essa discussão, passando em seguida à formulação mais detalhada dos objetivos e das hipóteses iniciais, concluindo com a apresentação da metodologia e justificativa.

## **Emoções**

Em nossa vida mental, um dos aspectos mais importantes que a qualificam e significam são as emoções. Contudo, qual a ontologia das emoções? Conforme De Souza (2014), as emoções “podem ser processos fisiológicos, ou percepções de processos fisiológicos, ou estados neuropsicológicos, ou disposições adaptativas, julgamentos avaliativos ou

---

<sup>5</sup> “It includes characteristic thoughts, judgements, feelings, memories, imaginings, actions, expressive actions, habitual actions, and much else besides, unfolding over time, but none of which is essential at any particular time.” (GOLDIE, 2012, p. 62).

estados computacionais, ou mesmo fatos sociais ou processos dinâmicos”. (DE SOUZA, 2014, p. 10).<sup>6</sup>

Dessa forma, na tradição filosófica há diversas teorias sobre as emoções. A saber, estas são as teorias cognitivas, perceptivas e narrativas. As teorias cognitivas caracterizam as emoções como cognições associadas, isto é, ocorrem processos cognitivos subjacentes às emoções, podendo ser conscientes ou não, mas que possuem atitude proposicional. Já os teóricos da percepção se caracterizam por serem subjetiva. E as teorias narrativas, as quais visam ajustar as teorias cognitivas e perceptivas, na medida em que considera o poder de direção das emoções sobre nossas percepções, já está baseada em estruturas essencialmente dramáticas ou narrativas. (DE SOUZA, 2014). Por exemplo, a emoção de ciúmes ou de raiva não se constituiria no momento presente, sem que houvesse uma base cognitiva, ou seja, um histórico de ações que me levem a ter ciúmes.

Assim, percebemos alguns problemas para a atribuição de um estado mental do tipo emoção ao próprio sujeito. Conforme as teorias cognitivas, as emoções possuem a característica de serem atitudes proposicionais, dessa forma podem juízos, segundo Robert Solomon (1980), Jerome Neu (2000) e Martha Nussbaum (2001), por exemplo, ao ter raiva de alguém ser o meu julgamento sobre aquela pessoa. Com isso, as emoções podem ser descritas como “conjuntos de crenças e desejos (MARKS 1982), julgamentos afetados (BROAD, 1971, LYONS 1980) e como complexos de crenças, desejos e sentimentos (OAKLEY, 1992).” (DE SOUZA, 2014, p. 7).<sup>7</sup> Tal concepção exclui animais e crianças carentes de linguagem de terem emoções.

Já segundo as teorias perceptivas das emoções, a inquietação versa sobre a suposta subjetividade. Logo, ao que parece, a subjetividade é referente à experiência que o sujeito traz em sua mente. Assim, afirmar que as emoções são subjetivas é, em certa medida, possibilitar a comparação com alucinações, mais do que as próprias percepções, pois para se obter as

---

<sup>6</sup> “They might be physiological processes, or perceptions of physiological processes, or neuropsychological states, or adaptive dispositions, or evaluative judgments, or computational states, or even social facts or dynamical processes.” (DE SOUZA, 2014, p. 10).

<sup>7</sup> “Emotions have been described as sets of beliefs and desires (Marks 1982), affect-laden judgments (Broad 1971; Lyons 1980), and as complexes of beliefs, desires, and feelings (Oakley 1992).” (DE SOUZA, 2014, p. 7).

experiências pressupõe-se que haja algo objetivo. Outra dificuldade reside na sua passividade, ou seja, como o mundo é, não está em nosso poder. Dessa maneira, somente podemos esperar que nossas emoções, se possuem alguma objetividade no mundo, não deveriam estar em nosso poder. Portanto “[...] não podemos mais arbitrariamente escolher experimentar uma emoção do que podemos adotar uma crença à vontade”. (GORDON, 1987). (DE SOUZA, 2014, p. 9).<sup>8</sup>

Conectando ambas as posições, cognitivistas e perceptivistas, a teoria narrativa intenta realizar uma união, ou, ao menos, um tratado de paz. Por exemplo, imaginem o cenário de trabalho comum, no qual, durante seis dias por semana, adentra-se numa sala e o funcionário se isola do mundo. Ele até chega a ligar para sua casa, onde sua esposa trabalha, executando as tarefas domésticas. Entretanto, por diversas vezes, ele liga e ouve vozes de outras pessoas na sua casa e, ao retornar ao seu lar, a sua esposa sempre está dormindo, ocorrendo um afastamento entre o casal. Com isso, ele passa a ficar com ciúmes das vozes, e de qualquer companhia que a esposa possa ter durante a sua ausência. Notemos, nesse exemplo, que a partir de percepções do próprio sujeito se constitui a crença de que ele poderia ser traído. Em vista disso, tem ciúmes e, conforme sua experiência, aquela situação denotaria uma traição por parte de sua esposa. Assim, a emoção de ciúmes não surge em segundos, mas sim na sua própria percepção, na construção da crença e na formulação da emoção.

### ***Características das emoções***

Exposto acerca das teorias das emoções, passemos agora às características das emoções. Considerando que as pessoas, mesmo tendo sensações como calor e frio, percepções de como ver um carro, assim como atitudes proposicionais, sendo elas disposições e compromissos, elas podem ainda sentir emoções. Por exemplo, ter medo de um leão, sentir amor pela pessoa amada, ou ódio, entre outros. (COLIVA, 2016).

Com isso, William James, em seu artigo intitulado “What is emotion?” de 1884, define o que seria a emoção. Para o autor, sua tese é “que as mudanças

---

<sup>8</sup> “[...] we can no more arbitrarily choose to experience an emotion than we can adopt a belief at will. (Gordon 1987).” (DE SOUZA, 2014, p. 9).



corporais seguem diretamente a percepção do fato excitante e que nossas sensações de algumas mudanças que ocorrem é a emoção”. (JAMES, 1884, p. 189-190).<sup>9</sup> Dessa forma, há o fato excitante, ou seja, uma afetação que o mundo realiza em nossas percepções, nossos cinco sentidos externos. Conseqüentemente, nossas sensações registram algumas mudanças ocorridas, isto é, a própria emoção, em outras palavras a sensação de mudança na expressão corporal é a própria emoção. Com isso Annalisa Coliva (2016) afirma que James classifica emoção como sensação. Dessa forma, ela critica tal tese contrapondo, por exemplo, com a emoção de amor pelos próprios filhos, tal emoção seria uma sensação de amor? Isso parece estranho. Vejamos outro exemplo, a depressão seria como uma tristeza em relação à vida num todo, isso carece de uma afetação em minha percepção, especificando qual modificação, qual emoção eu teria. Desta forma, percepções possuem objetos externos no mundo; logo, na depressão, o sujeito possui uma tristeza somente, e suas sensações internas, as quais carecem de representação, até mesmo para se definir quais afetações está sentindo no seu âmago, para se qualificar como um ser depressivo.

Coliva (2016) segue na comparação de emoção, agora com julgamento. Neste ponto, nota-se, mesmo que implicitamente, um julgamento da pessoa para ter a emoção. Por exemplo, de ter um cachorro em minha frente latindo, eu realizo tal julgamento de que o cachorro é perigoso para mim e assim possuo a emoção. Entretanto, parece ser a situação, isto é, o medo do cachorro que me faz julgar (e optar pelo melhor julgamento que disponha) para agir, assim a emoção parece estar anterior ao julgamento.

A próxima caracterização que contribui para sua definição (mesmo que uma definição negativa, ou seja, aquilo que ela não é), Coliva menciona Deonna e Teroni (2012) acerca da emoção como um “Felt bodily attitudes” (Sentir atitudes corporais). Assim, minha emoção seria provocada pela visão de um cão latindo, com atitudes agressivas e o pelo eriçado, etc. Mas como explicar as atitudes do que se apresenta ao depressivo? Neste ponto, ao que parece, não há algo no mundo me afetando, ou seja, não há objetos no mundo

---

<sup>9</sup> “My thesis on the contrary is that the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion.” (JAMES, 1884, p. 189-190).

que me forneçam bases epistemológicas para que o depressivo possa avaliar mediante seus padrões de correções e justificações, pois tudo parece ser causa para sua emoção. Desta maneira, não há um objeto em particular, mas sim o mundo. Com isso, não há padrão de correção, devido a tudo ser razão para a emoção; não há algo para se contrapor e dizer que aquilo não é motivo para depressão. Além disso, não há padrão de justificação, devido à incapacidade de o sujeito elencar justificativas para sua depressão. Se fosse possível, a justificação da depressão poderia ser realizada numa semelhança. Conforme Deonna e Teroni, “as crenças, das quais nós também exigimos razões (que pode ou não justificá-las) e diferem de percepções que podem ser ditas corretas ou incorretas, mas não são justificadas por razões”. (DEONNA; TERONI, 2012, p. 22).<sup>10</sup>

A última caracterização que a Coliva (2016) nos traz é a emoção como percepção de propriedades avaliativas. Com isso, a própria percepção nos daria possibilidade avaliativa sobre a situação e, assim, afirmar ter, por exemplo, medo de um cachorro, pois teria a propriedade de periculosidade diante do cão. Com relação ao depressivo, teria uma propriedade de depressividade, ou de um esvaziamento de sentido do mundo, a qual poderia advir da imaginação do sujeito.

Coliva (2016) sugere que as emoções são avaliadas ao longo de uma dimensão não como racionais ou não, mas derivadas. Isto significa dizer que, diante de determinada situação, seguimos nosso melhor julgamento. Por exemplo, ter medo de um cão pequeno é irracional diante do nosso melhor julgamento, enquanto temer um cão grande e agressivo é racional, pois está em conformidade com nosso melhor julgamento. Com isso, demonstra a diferença entre emoções e percepção, pois nossas percepções se caracterizam em termos de verídicas ou ilusórias, e não conforme nosso julgamento. Pois, ao se perceber o cão pequeno não tratamos de estabelecer a racionalidade/irracionalidade da minha emoção gerada pela percepção, mas busco verificar a ilusão ou veracidade de minha percepção. (COLIVA, 2016, p. 46).

---

<sup>10</sup> “In this last respect, emotions resemble beliefs, for which we also often request reasons (that may or may not justify them), and differ from perceptions that can be said to be correct or incorrect but which are not justified by reasons.” (DEONNA; TERONI 2012, p. 22).

Cabe ressaltar também uma diferenciação entre emoções básicas e complexas: por exemplo, o caso do medo. Aos dois anos, uma criança fica com medo diante de um cão e tende a fugir, ou ir para o colo dos pais. Seus pais lhe dizem, “não tenha medo, é um cachorro pequeno, não irá lhe fazer mal”. Assim, com o passar do tempo, ela ainda sente medo na presença de um cachorro, mas não grita, nem tende a fugir. Destarte o agente da emoção é portador do conceito de medo, o qual é o elemento mais relevante que constitui a emoção. Mas o agente continua a sentir medo, ou seja, ele desfruta se sua emoção básica e é sujeito dela. (COLIVA, 2016, p. 231).

Diferentemente das emoções básicas, as complexas consideram mais elementos para sua composição. No caso do amor. Quando jovem na balada ao ver a menina esbelta tem a sensação de euforia, fica mais nervoso do que o normal e acredita estar amando aquela menina. Entretanto, ao olhar para a mão percebe que esta com uma garrafa de cerveja, e com isso infere que esta bêbado, pois, ao olhar outra mulher na mesma balada, acaba por amá-la também; assim a confronta com sua própria concepção de amor conjugal, que é monogâmica. Dessa maneira, as emoções interligadas consideram uma gama maior e mais complexa de elementos, pois, além do próprio agente da emoção, a de ponderar acerca do conceito e o entorno do sujeito, pode ocorrer interpretações acerca das próprias emoções, além das inferências.

Desta forma, notam-se os aspectos tanto racionais, sensoriais, quanto próprios da emoção. Racionais no sentido de haver em alguns casos crenças que subjazem os julgamentos. Sensoriais, pois é o próprio sujeito que sente internamente a emoção, podendo sofrer mudanças corporais ou não. E quanto à própria característica da emoção, remete-se a esta, não possuindo uma característica definida e, por isso mesmo, é percebida (até o presente momento) sua indefinição (comparada aos demais estados mentais).

## **Autoconhecimento**

Se somos seres racionais, então conhecemos nossos próprios estados mentais? Digamos que sim; sermos racionais acarreta o fato de que conhecemos nossos próprios estados mentais. Se assim é, podemos ou devemos ser capazes de conhecer as próprias crenças e nos orientar-nos

sobre nossas próprias ações, embasadas no conhecimento dos nossos próprios estados mentais.

O autoconhecimento é a habilidade cognitiva do agente para conhecer seus próprios estados mentais. Existem vários tipos de estados mentais. Cada tipo de estado mental tem suas próprias particularidades. Concorde-se com a proposta de Coliva (2016) de um pluralismo sobre autoconhecimento. Existem diferentes tipos de estados mentais, por exemplo: sensação, crença, desejo, julgamento e emoção, e para cada tipo existe um método para seu conhecimento, ou seja, para sensações basta o sentido interno; para crenças temos a introspecção e/ou método da transparência e/ou agencialismo; e para emoções e desejos temos o método do inferencialismo e/ou da simulação de outras mentes.

A fim de evitar confusões terminológicas, vejamos o termo *autoconsciência*. Abordamos a problemática do agir racional do agente, baseados nos próprios estados mentais. Não estamos versando sobre o autoconhecimento do tipo autoajuda; de descobrir o próprio caráter, sua personalidade. Estamos inquirindo acerca do autoconhecimento dos próprios estados mentais, os quais podem ser os mais diversos, por exemplo, de que quando o agente for questionado sobre se acredita que haverá uma Terceira Guerra Mundial, ele responda com conhecimento de si. Ou será que ele tem mera consciência de si? Neste ponto, é importante realizar uma distinção entre autoconhecimento e autoconsciência. Segundo Brie-Gertler (2011, p. 2), “autoconhecimento é o conhecimento de seus próprios estados mentais – por exemplo, o conhecimento de suas próprias experiências, pensamentos, crenças ou desejos atuais. Autoconsciência é a capacidade de identificar-se (o “eu”), e distinguir-se formar outras coisas.”<sup>11</sup>

O conhecimento dos estados mentais é o conhecimento dos próprios conteúdos dos mesmos, ou seja, o autoconhecimento ocupa-se com a identificação dos estados mentais e seus conteúdos. Já a autoconsciência ocupa-se, com o modo “como essa referência é alcançada e como se concebe,

---

<sup>11</sup> “Self-Knowledge is knowledge of one’s own mental states-e.g., knowledge of one’s own current experiences, thoughts, beliefs, or desire. Self-awareness is the ability to identify oneself (the “I”), and to distinguish oneself from others things.” (GERTLER, 2011, p. 2).

basicamente, o eu”. (GERTLER, 2011, p. 8).<sup>12</sup> Desta forma, a identificação do *self* com o conteúdo estado mental não é escopo da autoconsciência, pois sua ocupação tem um caráter de identificação do sujeito, ou seja, identidade pessoal, de como o sujeito faz referência a si mesmo.

### ***Autoconhecimento emocional***

Segundo o exposto acima, podemos autoconhecer os próprios estados mentais, ou seja, atitudes proposicionais, pensamentos, sensações, crenças, desejos, julgamentos e emoções. Entretanto, cabe adequar o método próprio de cada estado segundo suas características. Dessa forma, analisam-se os limites e as possibilidades metodológicas do autoconhecimento emocional.

Autoconhecimento emocional refere-se ao conhecimento das próprias emoções. Se compreendermos as emoções como processos cognitivos relativos às crenças, então o método da transparência basta para sua efetivação. Assim, ao estarmos de posse das justificações sobre nossos estados mentais emocionais, estaríamos nos autoconhecendo emocionalmente. Mas, como justificar a emoção da depressão? Quais seriam as justificativas, eu as teria claramente dispostas em minha mente? Se a depressão não possui objeto externo particular ao qual possa ser atribuído um padrão de correção, como justificar as atitudes mentais? Parece não ser o caso.

Agora, se considerarmos as emoções enquanto processos fenomênicos, o que obteríamos se não fossem apenas sensações? Vejamos, por exemplo, a análise da felicidade e alegria de Schwitzgebel.

Os estados emocionais de alegria, raiva e medo são sempre ou só às vezes fenomenalmente sentidos como parte do fluxo da experiência consciente de alguém? Sua fenomenologia, seu caráter experimental é sempre mais ou menos o mesmo ou difere muito de caso a caso? Por exemplo, a alegria está às vezes na cabeça, às vezes é mais visceral, às vezes uma excitação, às vezes expansividade- ou, em vez disso, a alegria

---

<sup>12</sup> “Expressions of self-knowledge typically involve reference to the self or ‘I’, as in ‘I feel a tickle’ or ‘I intend to quit exercising’. The problem of self-awareness concerns how this reference is achieved, and how one conceives, most basically, of the self. These questions are not addressed by theories of self-knowledge. A theory of self-knowledge explains how one detects those sensations, thoughts, or attitudes that are in fact one’s own. It is a further question how one identifies those mental states as one’s own – that is, how one recognizes them as ‘mine.’” (GERTLER, 2011, p. 8).

tem sempre um centro único, consistente, distintivo e identificável? A consciência emocional é simplesmente a experiência da excitação corporal e outros estados corporais, como William James parece sugerir? Ou, como muitas pessoas pensam, pode incluir ou mesmo ser exaurida por algo menos literalmente visceral? A experiência emocional é consistentemente localizada no espaço (por exemplo, os lugares particulares no interior do corpo e da cabeça de alguém)? (SCHWITZGEBEL, 2008, p. 249).

Digamos que sim, a emoção é a excitação corporal, conforme James (1983) nos recorda. Assim, o método do sentido interno faz jus a duas formas de perceber as próprias sensações do corpo. O sujeito foca ação sobre si mesmo e passa a se autoconhecer emocionalmente. Entretanto, se a sensação não possui representação no mundo, como ela poderia assumir uma objetividade, por exemplo, com relação à emoção de inveja, que está relacionada a algo externo ao próprio sujeito? Aqui o sentido interno não parece ser o caso.

Suponhamos que as emoções são constitutivas, ou seja, por via do agencialismo. Do agencialismo, segue-se que as ações têm de estar em conformidade com as razões; assim, as ações devem estar em conformidade com as próprias razões das emoções. Desta forma, se as emoções forem se constituindo enquanto razões, deixam escapar alguns aspectos nos quais as razões, por vezes, não se encaixam. Por exemplo, pessoas com crises de pânico, se você perguntar o que elas sentem, não saberão responder, pois somente sentem uma forte dor no corpo, um sentimento de que morrerão, mesmo sem saber o por quê. Nesse exemplo, a razão fica de fora e, conseqüentemente, não se consegue obter conformidade com as próprias ações, devido a uma falta de referência para as próprias emoções.

## **Conclusão**

O estudo científico, acerca da natureza e das funções das emoções na vida da mente em geral (moralidade, conhecimento, racionalidade), obteve novas proporções, a partir de avanços nas ciências cognitivas, da psicologia moral (científica), da psicologia social e neurologia. Análoga a esses desenvolvimentos, a investigação filosófica soma contribuições das emoções para os campos da ética, filosofia da mente e epistemologia. Referente à ética,

as emoções se destacaram em três direções, a saber: (a) acerca da constituição de teorias gerais sobre a natureza das emoções, buscando explicar a natureza das emoções por meio das semelhanças e diferenças com outros estados mentais, das crenças, dos desejos, pensamentos e das sensações. Quanto à ontologia das emoções, conseguiu repercussão referente às variações na compreensão da natureza das emoções, as quais modificam a concepção que se tem da contribuição moral da emoção, como atestam as disputas em torno do caráter puramente impulsivo ou cognitivo das emoções (NUSSBAUM, 2001; STOCKER, 1996); (b) também se considera a contribuição epistêmica, motivacional e valorativa para a moralidade (STOCKER, 1996; PRINZ, 2010); e (c) importantes análises têm sido desenvolvidas em torno da contribuição de emoções morais e não morais particulares (como a gratidão, a alegria, o ciúme, a culpa, orgulho, compaixão, o arrependimento) para a moralidade (NEU, 1980; CRISP, 2008).

A dificuldade em se autoconhecer as próprias emoções decorre da dificuldade em conceber, classificar ontologicamente as emoções. Pois, conforme a caracterização do estado mental do tipo emoção, pode-se conhecer ou não a emoção, com isso promovendo avanços ou retrocessos no tratamento desse problema. Como indicando, os estudos nessas áreas trazem questões novas, para a relação entre autoconhecimento e as diferentes emoções. Está atualmente em aberto a questão sobre a ontologia das diversas coisas que se nomeia como emoção. Consequentemente, também estão em aberto questões sobre os métodos para o conhecimento das próprias emoções. Portanto, parece razoável considerar o pluralismo metodológico sobre o autoconhecimento das emoções, assim como contribuir tanto com a investigação ontológica quanto com a investigação metodológica acerca do autoconhecimento das emoções.

Portanto, dadas as características do estado mental emocional, não é possível sua definição. Consequentemente, a aplicação metodológica fica “engessada”, devido a diversas exigências postas pelas metodologias. Dessa forma, o autoconhecimento emocional nos leva a considerar algumas possibilidades, em que ele possa ser realmente efetivado. Com isso, uma forma apropriada de tratar as emoções é verificar onde cada emoção é classificada enquanto cognitiva (racionalidade), sensação corporal ou

julgamento. Posto isso, poderemos encaixar cada emoção em seu devido método e, dessa forma, proceder nas análises sobre as próprias emoções.

## Referências

BEN-ZE'EV, Aaron. Emotions are not mere judgements. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 68, n. 2, p. 450-457, 2004. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1933-1592.2004.tb00357.x/abstract>>. Acesso em: 10 maio 2017.

CASSAM, Quassim. *Self-Knowledge for humans*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

COLIVA, Annalisa. *The varieties of self-knowledge*. London: Palgrave MacMillan, 2016. Disponível em: <<http://www.springer.com/series/14689>>. Acesso em: 16 dez. 2016.

CRISP, Roger. Compassion and Beyond. *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 11, n. 3, p. 233-246, jun. 2008.

DE SOUSA, Ronald. Emotion. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Oxford, 2014. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>>. Acesso em: 10 maio 2017.

DEONNA, Julien; TERONI, Fabrice. *The emotions: a philosophical introduction*. London: Routledge, 2012.

GERTLER, B. *Self-knowledge*. London, New York: Routledge, 2011.

GOLDIE, P. *The mess inside: narrative, emotion, & the mind*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

JAMES, William. *The principles of psychology*. Harvard: University Press, 1890/1983.

NEU, Jerome. Jealous thoughts. In: RORTY, Amelie (Ed.). *Explaining emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980. p. 425-465.

NUSSBAUM, M. *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PRINZ, Jesse. The moral emotions. In: GOLDIE, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 519-539.

SCHWITZGEBEL, Eric. The unreliability of naive introspection. *Philosophical Review*, v. 17, n. 2, p. 245-273, 2008.

STOCKER, M. *O valor das emoções*. São Paulo: Palas Athena, 2003.



## O cosmopolitismo estoico em Deleuze

Tiago André Vargas\*

Diferentemente da ciência, onde as hipóteses são testadas e a verdade epistemológica reside na teoria capaz de ter suas premissas atendidas em experimentos passíveis de mensuração objetiva, e, no critério científico, se estabelece a verdade – até que outra teoria a substitua –; em filosofia, essa *substituição de verdades* não ocorre com tanta criteriosidade. Nem poderia. Pois, na falta de um instrumento objetivo capaz de responder às questões filosóficas – podemos ilustrar como exemplo os problemas em torno do “ser, o conhecer e o agir” (FRAILE, 2005, p. 41, tradução nossa)<sup>1</sup> –, dependendo, portanto, da força consensual obtida pela explanação de sua teoria, os trabalhos filosóficos perduram – e corroboram a edificação de uma sempre problemática verdade –, de acordo com sua qualidade e o cotejo que os homens de cada tempo o fazem em seu horizonte histórico. Dessa forma, o que antes poderia parecer antigo, em desuso, em algum clarão no decorrer do tempo ressurge como um pensamento revitalizado, um arquétipo para refletirmos e desenvolvermos uma filosofia de nosso tempo.

Um exemplo muito pertinente pode ser lido em Martha C. Nussbaum, que é categórica ao dizer que os antigos gregos voltam a ser muito bem-valorizados pelos filósofos contemporâneos: “Nos anos recentes, tornou-se um modismo/elegante os filósofos olharem para os antigos gregos buscando alternativas ao Iluminismo e sua ideia de uma vida política baseada na razão”. (1997, p. 1, tradução nossa).<sup>2</sup> Nussbaum explica que sob a influência de Nietzsche, eminentes pensadores insatisfeitos com uma política fundamentada na razão e em princípios acreditaram que, na *polis* da Grécia antiga, poderiam encontrar um paradigma alternativo para as questões

---

\* Mestrando em filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.

<sup>1</sup> Do original: “el ser, el conocer y el obrar” (FRAILE, 2005, p. 41).

<sup>2</sup> Do original: “In recent years it has become fashionable for philosophers to look to the ancient Greeks for alternatives to the Enlightenment and its idea of a political life based on reason” (NUSSBAUM, 1997, p. 1)

políticas do seu tempo: “Baseando-se menos na razão e mais na solidariedade comunitária, menos em princípios e mais em afiliações, menos otimismo por progresso do que um reconhecimento sóbrio da finitude e mortalidade humana”. (1997, p. 1-2, tradução nossa).<sup>3</sup>

Podemos afirmar, seguramente, que o filósofo Gilles Deleuze faz parte desse movimento. Ainda que não de forma exemplar, uma vez que as influências basilares de sua filosofia não estão diretamente vinculadas com nenhum antigo – e sim, conforme relata Todd May (2005) com Bergson, Spinoza e Nietzsche –, provavelmente Nietzsche contribuiu para o movimento de retorno ao antigo, inclusive para aquilo que Deleuze explicitou como a necessidade de reversão do platonismo, uma tarefa inacabada da filosofia que permanece como proposta, inclusive, ao nosso tempo. Nesse resgate filosófico, Deleuze não encontrou um paradigma em Platão que auxiliasse uma leitura de nosso tempo, mas um desafio conceitual que engendrou uma proposta filosófica, em que, na obra publicada em 1969, *Lógica do sentido*,<sup>4</sup> em um resgate ao estoicismo antigo (possivelmente a mais importante escola de filosofia do período helenístico), Deleuze afirmou a noção de *acontecimento* como categoria filosófica. (CRACEL, 2016). Dessa maneira, buscou refutar as essências platônicas. Mesmo que Deleuze tenha feito esta aproximação inicial com o estoicismo, provavelmente, pelo fascínio diante da maneira como o acontecimento era interpretado por esta escola filosófica, a identificação com os estoicos se expandiu e ressoou, ainda que de forma mais sutil, em vários conceitos, dos tantos, que Deleuze criou, e, neste artigo, busca-se percorrer o caminho do pensamento cosmopolita antigo e os reflexos dos mesmos, no pensamento cosmopolita de Deleuze, até mesmo, no que o autor chamou de *caosmopolitismo*.

Ao iniciar este percurso, é apropriado mencionar o momento antecessor ao pensamento cosmopolita do período helenístico: os mais preeminentes pensadores antigos, Platão e Aristóteles, não compartilhavam os ideais cosmopolitas. Ao desenvolverem seus trabalhos filosóficos sobre

---

<sup>3</sup> Do original: “based less on reason and more on communal solidarity, less on principle and more on affiliation, less on optimism for progress than on a sober acknowledgment of human finitude and mortality” (NUSSBAUM, 1997, p. 1-2).

<sup>4</sup> Do original: *Logique du sens*, publicado pela Les Éditions de Minuit.

temas como, por exemplo, a justiça, o fazia voltando seus pensamentos, ou até mesmo os fundamentando, de acordo com o arquétipo da *polis*. Esse modelo traça linhas firmes na demarcação do que é uma cidade (estado), conseqüentemente, o cidadão que a ela pertence, fazendo assim uma clara oposição ao pensamento cosmopolita:

A cultura política idealizada nos escritos de Platão e Aristóteles não é cosmopolita. Nesta cultura, um homem se identifica inicialmente e principalmente como cidadão de uma determinada *polis* ou cidade, e ao fazê-lo, ele sinaliza quais instituições e qual corpo de pessoas mantêm sua lealdade. Ele seria então considerado para ajudar na defesa da cidade de ataques, sustentando suas instituições de justiça e contribuindo para o bem comum. Desta forma, sua própria busca de uma boa vida está inextricavelmente ligada ao destino da cidade e à perseguição semelhante realizada por outros habitantes da cidade. Qualquer expectativa cosmopolita de um bom ateniense se estendeu apenas para a preocupação com os estrangeiros que residem em Atenas. (KLEINGELD; BROWN, 2014, p.1, tradução nossa).<sup>5</sup>

Se quisermos, em um perfeito fluxo dialético, realiza-se o movimento inicial – pura negação – da *tese* platônica/aristotélica de um dever com a *polis*, com Diógenes de Sinope, também conhecido como Diógenes, o Cínico, quando ocorre o primeiro registro de uma explícita negação da cidadania, não apenas desta em detrimento a outra, mas a negação de qualquer cidadania. Schofield (1999, p. 64, tradução nossa) cita essa emblemática passagem: “Quando Diógenes, o Cínico, descreveu a si mesmo como κοσμοπολιτης, ‘cidadão do universo’, ele sugeriu que seu lar era lugar algum – exceto o próprio universo”.<sup>6</sup> Apesar de a História sempre distinguir Diógenes com estes corriqueiros títulos: Diógenes, o Cínico, ou Diógenes de

---

<sup>5</sup> Do original: “The political culture idealized in the writings of Plato and Aristotle is not cosmopolitan. In this culture, a man identifies himself first and foremost as a citizen of a particular polis or city, and in doing so, he signals which institutions and which body of people hold his allegiance. He would then be counted on for help in defending the city from attacks, sustaining its institutions of justice, and contributing to its common good. In this way, his own pursuit of a good life is inextricably bound to the fate of the city and to the similar pursuit carried out by other inhabitants of the city. Any cosmopolitan expectations on a good Athenian extended only to concern for those foreigners who happen to reside in Athens”. (KLEINGELD; BROWN, 2014, p. 1).

<sup>6</sup> Do original: “When Diogenes the Cynic described himself as κοσμοπολιτης, ‘citizen of the universe’, he implied that he was at home nowhere – except in the universe itself”. (SCHOFIELD, 1999, p. 64).

Sinope,<sup>7</sup> tudo indica que o próprio Diógenes se sentiria desconfortável com o segundo título e, presumivelmente, indiferente ao primeiro. Kleingeld e Brown (2014) aprofundam esse posicionamento, pois, quando Diógenes se identifica como um cidadão do mundo e não de Sinope, ele se recusa a concordar que possui deveres especiais com a cidade de Sinope, bem como seus concidadãos. Todavia, este ato não é suficiente para que Diógenes seja considerado, estritamente, um cosmopolita.

O que falta em Diógenes é que, no movimento dialético citado, ele fica na antítese, sem desenvolver uma síntese, pois para o verdadeiro cosmopolitismo não basta negar os compromissos de cidadão adquiridos por nascimento, ou adesão, oriundos de uma organização política em um espaço geográfico limitado: seja uma cidade, um estado, a nação, etc. e sim adquirir um compromisso de cidadão que rompe com as delimitações geográfico-políticas e reconhece as delimitações físicas de ordem natural, ou seja, reconhece o fato objetivo de ser um cidadão do mundo e assume um papel de concidadão para todos aqueles que compartilham a mesma situação. No estoicismo, ocorre efetivamente esse engajamento, pois a prática da negação se transforma em algo maior: “Ao articular a noção de cosmopolitismo em termos de lei cósmica da razão, os Estóicos transformaram a prática cosmopolita dos Cínicos em um conceito filosófico” (BOGUE, 2012, p. 100, tradução nossa)<sup>8</sup> – e, como os estoicos compreendem sua filosofia como um guia para agir virtuosamente, pode-se dizer que o cosmopolitismo se torna um princípio moral.

O historiador Plutarco, fonte de profusos registros do período antigo, demonstra com clareza o viés cosmopolita do estoicismo em sua raiz, aludindo ao seu fundador, Zenão de Cítio:

A muito admirada República de Zeno... é voltada para este ponto principal, que nossos arranjos domésticos não devem ser baseados em cidades ou paróquias, cada um marcado por seu próprio sistema legal, mas devemos considerar todos os homens como nossos companheiros, cidadãos e residentes locais, e deve haver um modo de vida e ordem,

---

<sup>7</sup> Cidade hoje localizada no extremo Norte da Turquia.

<sup>8</sup> Do original: “By articulating the notion of cosmopolitanism in terms of the cosmic law of reason, the Stoics transformed Cynic cosmopolitanism as a practice into a philosophical concept”. (BOGUE, 2012, p. 100).

como o de um rebanho pastando juntos e atraído por uma lei comum. (PLUTARCO, apud LONG; SEDLEY, 1987, p. 429, tradução nossa).<sup>9</sup>

Kleingeld e Brown (2014) mostram que a fundamentação do cosmopolitismo estoico se dá por uma questão cosmológica. Os estoicos diziam que o cosmos era uma espécie de *polis*, posta em perfeita ordem pela lei do *logos universal*, que, em última análise, é a natureza em sua plenitude. Todavia, considerar esta lei cosmológica não requer, necessariamente – como fizeram os Cínicos –, manter-se em oposição às leis da *polis*. O que ocorre é uma superação, sem negação. O maior expoente do estoicismo antigo, o filósofo Crísipo de Solis, esclarece que o posicionamento estoico considera que: a) a virtude requer servirmos os outros seres humanos da melhor maneira que podemos; b) servir a todos os seres humanos igualmente é impossível; c) a melhor ajuda que alguém pode dar geralmente requer engajamento político. Interpretamos essa passagem como *a* sendo a bússola de direção das ações virtuosas do estoico; *b* é a supressão dos fatores que estão além das nossas capacidades – um ponto estrutural da filosofia estoica, evidenciada cabalmente em passagens como a de Epicteto (estoico do período romano): “Existe apenas um caminho que leva à liberdade: desprezando as coisas que não estão sob nosso controle”. (BOTER, 1999, p. 296, tradução nossa).<sup>10</sup> Essa passagem é de suma importância: o reconhecimento da impossibilidade de servir igualmente todos os seres humanos não é uma objeção para a ação do estoico, que, orientado pelo seu dever da reta razão, se pudesse o faria; contudo, encontrar-se em aptidão para ajudar todos os seres humanos excede seu controle; logo é algo que deve ser ignorado, por isso, temos em *a* o ponto principal da ação estoica: servir da melhor forma que *podemos*. Por fim, em *c*, já evidenciamos em Crísipo uma aproximação do estoicismo com a política, algo que seria potencializado no Império romano, e, de modo culminante, quando o estoico

---

<sup>9</sup> Do original: “The much admired Republic of Zeno... is aimed at this one main point, that our household arrangements should not be based on cities or parishes, each one marked out by its own legal system, but we should regard all men as our fellow-citizens and local residents, and there should be one way of life and order, like that of a herd grazing together and mirtured by a common law”. (PLUTARCO, apud LONG; SEDLEY, 1987).

<sup>10</sup> Do original: “There is only one road that leads to freedom: despising the things that are not under our control”. (BOTER, 1999, p. 296).

Marco Aurélio se tornou imperador de Roma. Kleingeld e Brown (2014) explicitam que os estoicos reconhecem que o engajamento político não é exequível para todos – novamente, é uma questão de possibilidade. Portanto, a ideia central é que, diante da igual consideração dos deveres que temos com os concidadãos do cosmos, ou seja, dos seres humanos, ao deliberar o maior bem que eu posso fazer a outrem, e, ao identificar que este se realizaria em algum lugar distante (um país estrangeiro) e também considerando-se possuidor das condições necessárias para promover essa ação, então a lei natural, a atitude correta, seria realizá-la.

Muitos historiadores consideram o período Helenístico como um momento de decadência da filosofia, diante da inevitável comparação com a Grécia clássica, de Platão e Aristóteles. Da mesma maneira, a expansão do atento despendido a outros humanos, que não pertencem à *polis*, o pensamento cosmopolita, muitas vezes é citado como uma resposta necessária diante do movimento histórico, ou seja, a formação de uma escola filosófica, como o estoicismo, seria uma consequência do infeliz período histórico em que estava inserida, e a fraqueza do seu brilho advém justamente dessa limitação. Para mencionarmos, muito de passagem esse momento histórico e como surge essa decadência apontada, os historiadores que defendem essa posição tomam como argumento que, em Platão e Aristóteles, a autonomia de Atenas permitia que eles pudessem: discorrer sobre temas mais elevados; ditar as regras e os ideais de justiça, em outras palavras, ser *agentes políticos*, enquanto o pensamento helenístico, que iria se realizar no gigantesco império deixado como legado das conquistas de Alexandre Magno, impossibilitaram essa ação política, obrigando assim que os homens dispersados neste vasto território multicultural se tornassem *sujeitos políticos*, e, dessa forma, voltarem-se para a natureza foi uma resposta em decorrência da História, uma consequência, e não propriamente a progressão de uma linha de pensamento filosófico.

É importante salientar que quase nenhum dos representantes do estoicismo é puramente grego. Quase todos eles vêm de regiões distantes da metrópole. Esta falta de ligações diretas com o país de origem explica

seu sentimento cosmopolita que é comum às escolas helenísticas após as conquistas de Alexandre. (FRAILE, 2005, p. 598, tradução nossa).<sup>11</sup>

Contudo, tantos outros historiadores intercedem pelo contrário.<sup>12</sup> Seguindo reflexões feitas por estes, Marilena Chauí faz uma apresentação convincente: mesmo Platão e Aristóteles parecem não considerar esse aspecto político, essas medidas de intervenção e orientação da *polis*, como o fim último do homem ou, ainda, sua maior demonstração de grandeza ou felicidade:

Não nos esquecemos, também, de três aspectos significativos quanto à atitude dos filósofos clássicos diante da *pólis* democrática: quando Platão, na *República*, narra o Mito da Caverna, afirma que aqueles que chegaram ao ponto mais alto da contemplação intelectual das Ideias não desejam retornar à caverna, isto é, ao mundo comum dos homens, e que será preciso forçá-los a isto; ainda na *República*, ao expor o projeto da cidade perfeita, Platão afirma que os governantes, isto é, os filósofos, deverão ocupar o porto governamental por um pequeno período e serem substituídos por outros para que não sejam privados da felicidade perfeita, a contemplação do Bem; finalmente, Aristóteles, tanto na *Metafísica* quanto na *Ética a Nicômaco*, após colocar as virtudes intelectuais acima das virtudes morais, afirma que a vida plenamente sábia e feliz não pode realizar-se na política, mas longe das tensões e conflitos do Estado, na pura contemplação da verdade. Em outras palavras, vem da filosofia clássica a ideia de que a finalidade suprema da ética é o homem como membro de uma comunidade moral e espiritual mais ampla e mais alta do que a *pólis*, e a ideia da necessidade puramente teórica do conhecimento do mundo como caminho da felicidade. Sabedoria moral e conhecimento intelectual sempre foram o par definidor do ideal do sábio. (CHAUÍ, 2010, p. 32, grifos da autora).

Não obstante, há também um argumento cronológico que parece provar que as filosofias helenísticas não se voltaram para a natureza e, inclusive, para o pensamento cosmopolita, como uma mera consequência oriunda da necessidade imposta pela expansão territorial do reinado de Alexandre Magno. Lima Vaz, na introdução da ética helenística, diz:

---

<sup>11</sup> Do original: Es de notar que casi ninguno de los representantes del estoicismo es netamente griego. Casi todos proceden de regiones distantes de la metrópoli. Esta carencia de lazos directos con la patria de origen explica su sentimiento cosmopolita, que es común a las escuelas helenísticas después de las conquistas de Alejandro. (FRAILE, 2005, p. 598).

<sup>12</sup> Marilena Chauí (2010) cita Giovanni Reale. Ler páginas 25 e 26, nas quais é explanada a defesa do historiador, ao apresentar os preconceitos que limitaram a compreensão do valor da filosofia helenística.

A cronologia convencionalmente admitida pelos historiadores do mundo antigo estabelece como início e termo da época chamada helenística o fim do século IV e os começos do século I a.C., indo, portanto, desde a formação dos reinos que dividiram entre si o império de Alexandre até a conquista romana (em 146 a.C. a Grécia é declarada província romana) ou, segundo alguns, até o advento de Augusto e a definitiva consolidação do Império. (VAZ, 2002, p. 127, grifo nosso).

Por fim, como último argumento sobre o cosmopolitismo ser uma decorrência do período histórico, Kleingeld e Brown fazem uma exposição categórica:

é errado dizer o que tem sido dito com frequência, que o cosmopolitismo surgiu como uma resposta à queda das polis ou à ascensão do império romano. Primeiro, essa queda da polis foi muito exagerada. Sob os reinos sucessores e até mesmo – embora em menor grau – sob Roma, permaneceu um espaço substancial para um importante envolvimento político local. Em segundo lugar, e de forma mais decisiva, o cosmopolitismo que foi tão persuasivo durante a tão chamada era helenística e sob o Império Romano foi, de fato, enraizado em desenvolvimentos intelectuais que precedem as conquistas de Alexandre. Ainda assim, não há dúvida de que os impérios sob os quais o estoicismo se desenvolveu e floresceu tornaram muitas pessoas mais receptivas ao ideal cosmopolita e, portanto, contribuíram grandemente para a influência generalizada do cosmopolitismo estóico. (KLEINGELD; BROWN, 2014, p.3, tradução nossa).<sup>13</sup>

Assegurado o esclarecimento do surgimento do cosmopolitismo estoico, podemos mencionar uma importante modificação do mesmo. Quando passamos do estoicismo antigo para o estoicismo romano, ocorrem mudanças importantes na concepção do cosmopolitismo. Kleingeld e Brown (2014) relatam que, por um lado, ser um cosmopolita no período romano se torna mais fácil, pois Crísipo considera cosmopolita aquele que vive de acordo com o cosmos e sua lei (natureza), enquanto os romanos simplificam

---

<sup>13</sup> Do original: “Is wrong to say what has frequently been said, that cosmopolitanism arose as a response to the fall of the polis or to the rise of the Roman empire. First, the polis' fall has been greatly exaggerated. Under the successor kingdoms and even - though to a lesser degree – under Rome, there remained substantial room for important political engagement locally. Second, and more decisively, the cosmopolitanism that was so persuasive during the so-called Hellenistic Age and under the Roman Empire was in fact rooted in intellectual developments that predate Alexander’s conquests. Still, there is no doubting that the empires under which Stoicism developed and flourished made many people more receptive to the cosmopolitan ideal and thus contributed greatly to the widespread influence of Stoic cosmopolitanism”. (KLEINGELD; BROWN, 2014, p. 3).



essa *validação* alegando que o cosmopolitismo se dá através da virtude contida na racionalidade, mas, por outro lado, a cidadania local se torna mais exigente. Não há dúvida que trabalhos como *De officiis*, de Cícero, e variadas exposições presentes nos trabalhos de Sêneca demonstram as obrigações que se tinha com Roma – infere-se que o sentimento de *Roma pátria* encontrou um paradigma melhor ao considerar cosmopolitas os que possuem a razão (enquanto os inimigos, os bárbaros, como a própria palavra infere, não a possuem), pois o critério de Crísipo, embora mais cosmopolita em um sentido etimológico, poderia ser vago – e, pensando em sua raiz que advém dos Cínicos, os opositores das leis do Estado e submissos somente à natureza – eventualmente haveria o risco de surgirem fundamentações que concorreriam a considerar aos inimigos bárbaros obrigações de concidadão.

Nesse direcionamento do *viver de acordo com o cosmos* para o *viver de acordo com a razão* (ainda que uma razão idealizada na perfeição cósmica), salienta-se o papel central desempenhado por Marco Túlio Cícero. Conforme Bogue (2012), Cícero não se considerava um estoico; todavia, adotou o cosmopolitismo destes.

Em Cícero, o cosmos é mais decididamente um Estado governado por leis racionais, e as comunidades humanas podem aspirar a concretizar essa ordem cósmica. A lei não é um princípio orientador interno, mas um conjunto de preceitos que asseguram a segurança, tranquilidade e felicidade dos cidadãos e a preservação do Estado. A virtude é menos uma questão de praticar ações apropriadas do que obedecer regras e cumprir deveres civis. (BOGUE, 2012, p. 102, tradução nossa).<sup>14</sup>

Dessa forma, o sentido do cosmopolitismo muda intensamente. Ainda que o cosmos continue sendo o arquétipo de harmonia nas relações, é retirada do homem comum a autonomia de decifrá-lo e moldar sua ação, de acordo com a perfeição cósmica, de acordo com a natureza. Em Cícero, o subjetivismo é plenamente destituído e no seu lugar são postas as leis do Estado, ainda que estas devam, necessariamente, ser criadas de acordo com o equilíbrio do cosmos – eis o árduo papel do legislador.

---

<sup>14</sup> Do original: “In Cicero, the cosmos is most decidedly a State ruled by rational laws, and human communities may aspire to be embodiments of that cosmic order. Law is not an inner guiding principle, but a set of precepts that ensure the safety, tranquility and happiness of citizens and the preservation of the State. Virtue is less a matter of practicing appropriate action than of obeying rules and fulfilling civic duties”. (BOGUE, 2012, p. 102).

Uma vez apresentado o núcleo da ligação do estoicismo – e seus correlatos – com o cosmopolitismo, buscaremos agora refletir o conceito de *caosmopolitismo*, do filósofo Gilles Deleuze, amparados principalmente no artigo<sup>15</sup> de Ronald Bogue (2012). Se permanecermos com a última posição apresentada do cosmopolitismo, de Cícero, então Deleuze seria, necessariamente, um antic cosmopolita, uma vez que, ao longo de sua obra, ele rejeitou constantemente o aparelho estatal, identificando-o como uma estrutura opressiva. Com isso, ao apresentar um caminho sem o positivismo legal, são inevitáveis críticas como a de John Sellars,<sup>16</sup> mencionada por Bogue: “Sellars vê os estóicos e Deleuze e Guattari como defensores de uma política utópica inspirada em ‘um projeto ético pessoal de auto-transformação em que cada indivíduo altera sua própria relação com o espaço e estados políticos tradicionais.’” (BOGUE, 2012, p. 102, tradução nossa).<sup>17</sup>

Contudo, Bogue (2012) apresentará incoerências nesse posicionamento, ao olharmos com mais minúcia o trabalho de Deleuze. Ele, bem como Félix Guattari,<sup>18</sup> sempre priorizaram o coletivo ao individualismo, tratando-se de ação política.<sup>19</sup> Na obra *Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari criticam a psicanálise por ela ser ‘personológica’, familiar e apolítica, sendo que, uma de suas teses fundamentais é que a produção de desejos é intrinsecamente social e política. E, de forma especial, citamos essa passagem de Bogue, em que ele analisa a relação de Deleuze com o estoicismo:

Embora Deleuze articule uma ética inspirada no acontecimento estóico em *Lógica do Sentido* – uma ética de ser “digno do acontecimento” – e embora essa ética seja incorporada aos textos de Deleuze e Guattari, essa ética é mais do que a afirmação individual de abertura, multiplicidade e tornar-se. É sempre uma ética que é ao mesmo tempo individual e

---

<sup>15</sup> Nature, Law and Chaosmopolitanism.

<sup>16</sup> Do artigo *Deleuze and cosmopolitanism*, de John Sallars.

<sup>17</sup> Do original: “Sellars sees both the Stoics and Deleuze and Guattari as advocates of a utopian politics inspired by ‘a personal ethical project of self-transformation in which each individual alters their own relation to space and traditional political states.’” (BOGUE, 2012, p. 102).

<sup>18</sup> Filósofo e psicanalista. Ele e Deleuze escreveram juntos importantes obras, dentre elas: *Anti-Édipo* e a série *Mil Platôs*.

<sup>19</sup> Mencionam-se de forma especial as obras *O que é filosofia?* e a série *Mil Platôs*.

coletiva, e na verdade, uma que não consegue realizar seu potencial na ausência da ação coletiva. (BOGUE, 2012, p. 103, tradução nossa).<sup>20</sup>

Para que possamos explicitar com maior clareza o que faz essa ética do acontecimento transcender a individualidade e tornar-se, concomitantemente, uma ação coadunada ao coletivo, abrindo assim espaço para uma concepção mais nítida da sua participação no cosmopolitismo, é importante ressaltar o objetivo de Deleuze ao voltar-se para as escolas do período Heleno, de forma especial, o estoicismo. Oneto (2015), ao trabalhar a influência de epicureus e estoicos no pensamento de Deleuze, dirá que ambas as escolas são caras ao filósofo por operarem uma “clivagem da relação causal”, permitindo uma “dissociação” do princípio de causalidade. Em breves palavras que buscam o curto entendimento dessa passagem – e consequentemente suprimem muito da sofisticação do pensamento de Deleuze – podemos dizer que a causalidade não é apenas a influência da causa sobre o acontecimento, uma via de mão única, mas também a inauguração de uma segunda via, que se dá do efeito ao acontecimento. Com isso, ser digno do acontecimento ou estar à altura do acontecimento é ser capaz de percorrer o segundo caminho, para que o efeito resultante deste seja um *querer o acontecimento*, uma ética imanente que se efetua conjuntamente com a primeira via, ou seja, com “os corpos, com suas tensões, qualidades físicas, relações ou misturas, ações e paixões, implicando estados de coisas”. (ONETO, 2015, p.112). Deleuze, na série *Da dupla causalidade* diz:

O sentido incorporal, como resultado das ações e das paixões do corpo, não pode preservar sua diferença relativamente à causa corporal a não ser na medida em que se prende em superfície a uma quase-causa, ela mesma incorporal. Foi o que os Estóicos viram muito bem: o acontecimento é submetido a uma dupla causalidade, remetendo de um lado às misturas de corpos que são a sua causa, de outro lado, a outros acontecimentos que são a sua quase-causa. (DELEUZE, 2015, p. 97).

---

<sup>20</sup> Do original: “Although Deleuze does articulate a Stoic inspired ethics of the event in *The Logic of Sense* – an ethics of being ‘worthy of the event’ – and though this ethics is incorporated into Deleuze and Guattari’s texts, this ethics is more than the single person’s affirmation of chance, multiplicity and becoming. It is always an ethics that is at once individual and collective, and in fact, one that cannot realize its potential in the absence of collective action”. (BOGUE, 2012, p. 103).

Com isso, sugerimos ser na quase causa que opera a liberdade do indivíduo e aflora o seu devir. O aprofundamento dessa passagem do acontecimento estoico, ainda que explanada muito brevemente, é estrutural quando pensarmos Deleuze em termos políticos, bem como o fazemos, com o cosmopolitismo.

Prosseguindo com Bogue (2012), em sua defesa a Deleuze, este dirá que, além do favorecimento do coletivo em detrimento do individual em ação política, Deleuze reconhece a importância das instituições públicas. Apesar de Deleuze produzir uma filosofia com transformação política molecular<sup>21</sup> (indivíduos) e não molar (instituições) e ser propósito, através destes indivíduos multivalentes desestruturar as instituições e suas práticas estáticas, há de se pensar, justamente por serem ações que operam no desequilíbrio político e, paradoxalmente, em um reequilíbrio político, que estas resultarão em novas estruturas molares, ou seja, novas instituições, e estas poderão – e deverão – permitir e incentivar a expansão do processo de devir, de tornar-se e criar-se, seja na ação individual, ou, até mesmo, da própria cidade. Seguindo com Bogue (2012), não podemos dizer que Deleuze faz uma oposição à *polis*, uma vez o seu conceito antigo é de delimitação geográfica que, posteriormente, se aproxima de um conceito político. Embora estes conceitos estejam imbricados e correlacionados, Deleuze faz uma distinção entre ambos, alegando que o Estado opera de forma transcendente (com sua lei e poder) enquanto a cidade opera de forma imanente (com suas mudanças e interações culturais) – Atenas é o notório exemplo, através do fluxo contínuo de outros povos e o progresso marítimo. “O desenvolvimento de tal meio de imanência foi o que possibilitou a invenção da filosofia, já que o meio da imanência permitiu uma pura sociabilidade, a amizade e a rivalidade dos cidadãos e a troca de opiniões, todas inibidas no Estado estratificado e hierárquico”. (BOGUE, 2012, p. 104-105, tradução nossa).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> A exposição da dupla causalidade também contribui com essa escolha, uma vez que o indivíduo é capaz de descentralizar o acontecimento e produzir novos efeitos.

<sup>22</sup> Do original: “The development of such a milieu of immanence was what made possible the invention of philosophy, since the milieu of immanence allowed for a pure sociability, the friendship and rivalry of citizens, and the exchange of opinions, all of which were inhibited in the stratified, hierarchical State”. (BOGUE, 2012, p. 104-105).

É necessário entender o conceito de *Caosmopolitismo* como, justamente, essa mudança do cosmos – do espaço. Apesar do sentido drástico e incontrolável que suscita a palavra *caos*, quando Deleuze a escolheu provavelmente a tinha em conta pela força semântica oferecida na criação deste conceito, pois, em termos práticos, ao desenvolvê-lo percebemos que “o argumento de Deleuze e Guattari não é que o cosmos seja caótico, mas que combina forças de formação e deformação dentro de um processo de transformação constante”. (BOGUE, 2012, p. 105, tradução nossa).<sup>23</sup> Contudo, nesse processo contínuo de transformação, é que a filosofia de Deleuze, conforme ele mesmo a considerou, não é um “desconstrucionismo”, pois o papel da filosofia seria justamente criar os conceitos capazes de criar novas conexões, relações e possibilidades – operar de forma ativa no *caosmos*.

Por concluir, do *kosmopolitês* estoico ao *caosmopolitismo* deleuziano, não há espaço para a concepção da razão, de acordo com uma lei cósmica, pois, conforme mencionado, o cosmos de Deleuze não é lei, justamente, por não ser estático, por estar se reformulando. Esse pensamento direciona o olhar cosmológico de um idealismo para um circunstancialismo, que, todavia, encontra grande acolhimento em outro pensamento estoico: a noção de *kathêkonta* (ação apropriada). Bogue (2012) demonstra que a objeção maior de Deleuze se dá com as leis, justamente por seu caráter formal e absoluto. Todavia, ele não rejeita suas noções, nem mesmo o papel da governança – mas esta precisa trabalhar com singularidades, promover *ações apropriadas*, em cada caso –, na efetivação da lei, por exemplo, uma jurisprudência flexível é muito apreciada por Deleuze, dizendo ser esta uma realização filosófica na lei. Ainda é possível efetuar uma ligação do conceito estoico de *oikeiôsis* (pertencer a nós) de um cosmopolitismo estrito que, em Deleuze, terá um conceito mais solto, de “indivíduos ligados através de suas singularidades e da vida inorgânica impessoal que passa por eles” (BOGUE, 2012, p. 111, tradução nossa)<sup>24</sup> – que, todavia, também envolve toda humanidade. Em suma, permitimo-nos mencionar que o cosmos sempre foi um grande ponto

---

<sup>23</sup> Do original: “Deleuze and Guattari’s point is not that the cosmos is chaotic but that it combines forces of formation and deformation within a process of constant transformation”. (BOGUE, 2012, p. 105).

<sup>24</sup> Do original: “individuals connected through their singularities and the impersonal inorganic life that passes through them”. (Bogue, 2012, p. 111).

de referência e inflexão para o homem, que, ao compartilhar o sentimento de puerilidade diante da magnitude de um céu estrelado, encontrou boas razões para considerar mais próximos, ou até mesmo iguais, os mais distantes e diferentes dos homens. Talvez Diógenes tenha visto no cosmos o pensamento necessário para não se submeter aos costumes; os estoicos viram a perfeição de uma lei cosmológica para viver à sua semelhança; Cícero constatou o equilíbrio que o homem deveria tencionar ao criar suas leis; já Deleuze viu um processo de constante transformação que, mesmo em dimensões maiores, se efetiva, para que, quem sabe, nessa paróquia do universo que os homens habitam, transformações pudessem se efetivar para uma vida de maiores possibilidades e melhores encontros.

### Referências

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía: Grecia e Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

NUSSBAUM, Martha Craven. Kant and Stoic Cosmopolitanism. *The Journal Of Political Philosophy*, Oxford, v. 5, n. 1, p.1-25, 1997.

MAY, Todd. *Gilles Deleuze: an introduction*. New York: Cambridge University Press, 2005.

CRACEL, Maria Luiza Lima Pascale. *Para uma filosofia do acontecimento*. 2016. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

KLEINGELD, Pauline; BROWN, Eric. *Cosmopolitanism*. 2014. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>>. Acesso em: 23 set. 2017.

SCHOFIELD, Malcolm. *The stoic idea of the city*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1999.

BOGUE, Ronald. Nature, Law and chaosmopolitanism. In: BRAIDOTTI, Rosi; PISTERS, Patricia (Ed.). *Revisiting Normativity with Deleuze*. London, New York: Bloomsbury, 2012. p. 98-114.

LONG, Arthur Anthony; SEDLEY, David Neil. *The helennistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BOTER, Gerar. *The enchiridion of epictetus and its three christian adaptations*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica* 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

ONETO, Paulo Domenech. Estoicismo e epicurismo na filosofia de Gilles Deleuze: uma "identidade discreta". *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 105-127, maio 2015.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo, 2015.

Eduardo Brandão Nunes\*  
César Augusto Cichelero\*\*

### **Introdução**

O presente estudo aborda a temática da eticidade presente na relação entre professor e aluno, a partir de uma perspectiva da construção intersubjetiva da identidade. Para tanto, o procedimento metodológico realizado fora de revisão bibliográfica, com foco principalmente nas obras de Axel Honneth. Objetivou-se analisar a formação da identidade e como, a partir disso, há a realização de autonomia nas relações entre professor e aluno, demonstrando que reconhecimento serve de modo a revisar a forma de relação atual existente entre professor e aluno. Salienta-se que visa-se demonstrar esse espaço de reconhecimento como próprio, para que se atinja uma plena construção da identidade e, então, autonomia. As obras de Honneth dão vazão a novos direcionamentos para a Teoria Crítica, sendo feita uma retomada à categoria reconhecimento para a análise dessa identidade e sua formação. Utiliza-se, para tanto, como marco teórico de realizar-se tais análises, o reconhecimento (*Anerkennung*) como categoria inicialmente proposta por Hegel, no período de Jena.

Ao interpretar os textos de Hegel, é que Honneth trabalha a formação da intersubjetividade pelo conflito e reconhecimento. Ao retomar os entendimentos hegelianos nas relações sociais, entende-se que estas são moralmente motivadas, e visam reconhecer a individualidade de um sujeito, e não uma simples relação de autoconservação em relação ao outro, assim havendo lutas por reconhecimento entre os sujeitos que explicariam os diferentes conflitos sociais. Os processos que constituem essa socialização são éticos na medida em que são feitos, em forma social, em que a base da

---

\* Mestrando em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Bolsista Capes. *E-mail*: dub\_nunes@hotmail.com

\*\* Mestrando em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Bacharel em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Bolsista Capes. *E-mail*: cesar.cichelero@gmail.com



socialização leva em consideração a necessidade de convivência intersubjetiva.

Ao focar-se também na intersubjetividade, Honneth visa a discutir para além do *status quo* e lutas sociais já visíveis, para que seja possível identificar patologias sociais. O cunho moral e psicológico dado permite não se prender aos descontentamentos sociais já existentes, possibilitando que a frustração de expectativas de cada sujeito impere papel importante para que novas demandas por reconhecimento sejam visualizadas.

A partir da teoria de Honneth, visa-se aqui estabelecer pressupostos (ainda que teóricos) para servirem de critérios normativos, com cunho de perspectiva crítica, para o processo de ensino e aprendizagem, em que a relação entre aluno e professor possa ser implementada pela educação, com base no reconhecimento e, portanto, exista a construção da identidade e autonomia.

### **Do reconhecimento e da autonomia em Hegel para Honneth**

Para uma compreensão mais completa do significado da categoria *reconhecimento*, faz-se necessário primeiramente retomar a evolução da Teoria Crítica. Passada a década de 40, houve um distanciamento dos teóricos críticos de correntes consideradas mais marxistas e suas qualificações pessimistas, em relação à sociedade capitalista. Embora seja notável como Adorno e Horkheimer ainda orientavam-se pela necessidade de emancipação da dominação colhidas de Marx, identificavam um impedimento estrutural para a emancipação.

A partir de Jürgen Habermas, nota-se maior afastamento do marxismo em que esse contrasta sua posição teórica com seus antecessores, Adorno e Horkheimer. E o mesmo veio a ocorrer com Axel Honneth, principal autor elencado aqui nesse estudo, que realiza críticas a seu antecessor Habermas, para dar soluções a impasses teóricos que identificou, o que considera um *déficit sociológico*.

As soluções visadas por Honneth dão novos direcionamentos para a Teoria Crítica, e passa a orientar-se primariamente nos processos fundantes da identidade – tanto pessoal quanto coletiva. A obra de Honneth *Luta por*

*reconhecimento* (2003) é fundamental nesse sentido, uma vez que há a retomada da categoria *reconhecimento* para a análise dessa identidade e sua formação; Realizar tais análises perpassa necessariamente o reconhecimento (*Anerkennung*), como categoria inicialmente proposta por Hegel no período de Jena.

Ao interpretar os textos de Hegel, Honneth trabalha a formação da intersubjetividade pelo conflito e reconhecimento. Ao retomar os entendimentos hegelianos nas relações sociais, entende-se que estas são moralmente motivadas, e visam a reconhecer a individualidade de um sujeito, e não uma simples relação de autoconservação, em relação ao outro, assim havendo lutas por reconhecimento entre os sujeitos que explicariam os diferentes conflitos sociais. (HONNETH, 2003, p. 38-40).

A proposta de reconhecimento assim combate o formalismo de Kant, o empirismo de Hobbes e as visões contratualistas da sociedade, na medida em que a identidade do sujeito é formada nas relações comunitárias, utilizando fundamentos da polis grega, para superar entendimentos de mero atomismo social. Hegel, com essa filosofia política, trabalha com uma sociedade que é integrada por um assentamento de uma totalidade ética.

[...] as ações éticas em geral só podem ser pensadas na qualidade de resultado de operações mentais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana; também aqui a natureza do homem é representada como uma coleção de disposições egocêntricas, ou como diz Hegel, “aéticas”, que o sujeito primeiro tem de reprimir em si antes de poder tomar atitudes éticas, isto é, atitudes que fomentam a comunidade. (HONNETH, 2003, p. 39).

A eticidade proposta – ou substância ética configurada – contrapõe-se ao formalismo, na medida em que estabelece a insuficiência para a compreensão da totalidade orgânica da constituição comunitária do indivíduo. A concepção hegeliana então atrela o todo como anterior ao indivíduo, uma vez que não há possibilidade de autonomia antes do agir comunitário. Os processos que constituem essa socialização são éticos, na medida em que são feitos em forma social, em que a base da socialização leva em consideração a necessidade de convivência intersubjetiva. No período de Jena, é notável a inspiração dos ideais aristotélicos, em que a formação de um Estado é dado como natural aos sujeitos em face de sua natureza política.

Hegel também contraria o contratualismo, no sentido de afirmar que estado de natureza é ultrapassado na transição para a sociedade civil, com efeitos de uma razão prática. A organização social é processo natural que desenvolve-se a partir de relações intersubjetivas e respectivas lutas por reconhecimento. É o fato de os sujeitos não encontrarem reconhecimento que os motiva a estabelecerem novas relações, dotadas de eticidade, para que sejam reconhecidos, para além da mera autopreservação física. O conflito se torna essencial para as relações sociais e a formação ética, e o contrato social não acaba terminantemente com os conflitos sociais. Dessa forma, compreendendo-se que,

[...] na medida em que o próprio dever constitui, como consciência de si, a essência e o universal desta esfera, essência que, fechada em si, só a si refere, apenas contém ele a universalidade abstrata. É identidade sem conteúdo ou positividade abstrata; define-se por ausência de determinação. (HEGEL, 1997, p. 119).

A concepção ontológica inicial e aristotélica e o processo de socialização é com tempo substituído pela filosofia da consciência, fazendo assim uma passagem do Sistema de eticidade para o texto *Sistema da filosofia especulativa* ou *Realphilosophie* de Jena. Nesse período de transição do pensamento hegeliano, há a passagem da “natureza” para o “espírito”, em que o espírito, ou a consciência, é elevado como o princípio estruturador do mundo social. O reconhecimento agora se refere a um conflito entre duas consciências, em que ambas se querem reconhecidas. Do conflito entre duas consciências, por fim, decorre o reconhecimento e o conseqüente respeito pelo outro.

A vinculação da construção da identidade pelo reconhecimento teve grande passo com Charles Taylor ao ligá-las às diferentes demandas contemporâneas do multiculturalismo. Dessa forma, a identidade seria essencial para designar a compreensão de quem somos, das características que nos definem, fundamentalmente seres humanos. (TAYLOR, 1994). Aprofunda-se a partir da construção de Taylor, usando o vínculo entre identidade e reconhecimento para sobressair o anteriormente mencionado deficit, havendo assim uma Teoria de Justiça por meio da categoria *reconhecimento* fundada por Honneth. Com o estabelecimento do foco no

fenômeno do multiculturalismo, a ideia de construção da identidade se torna dominante, para compreender quais minorias constantemente se encontram lutando por reconhecimento perante a coletividade.

Esse enfoque sobre as lutas perceptíveis perante a coletividade é considerado um limitador para Honneth, afinal, apenas as injustiças que se tornarem públicas serão moralmente relevantes para uma Teoria de Justiça. Para enfrentar essa limitação, é necessário questionar quais formas de privação e sofrimento – que são manifestações de injustiça na teoria de Honneth – são moralmente relevantes para discutir. Dessa forma, há uma preocupação com o desenvolvimento de conceitos da luta por reconhecimento no plano teórico, não objetivando explicar apenas os problemas sociais relevantes no passado, no presente ou ainda aqueles vindouros, mas sim com o objetivo de estruturar uma teoria que lide com conflitos sociais que existem ou existirão, guiando aquilo que tange-se à esfera do reconhecimento.

As experiências de injustiças sociais se dão a partir do momento em que não se pode explicar racionalmente por que uma norma institucional está em conformidade com padrões já aceitos de exclusão ou “desreconhecimento”, também chamado de *misrecognition*. A razão de legitimação de tais normas depende de indivíduos que as acham apropriadas e de suas expectativas morais da sociedade. As experiências de sofrimento e descontentamento, antes vistas como corriqueiras, passam a ser consideradas como experiências da percepção de atos injustos e injustificáveis da sociedade.

Entretanto, Axel Honneth ruma na contramão de outros teóricos atuais do reconhecimento, na medida em que considera o reconhecimento a principal categoria das quais as outras (por exemplo, a distribuição) derivam, ou seja, parece ser muito mais plausível interpretar conflitos de redistribuição como um tipo específico de luta por reconhecimento, na qual a avaliação apropriada da contribuição social de indivíduos ou grupos é contestada. (FRASER; HONNETH, 2003).

A premissa em Honneth é que relações não distorcidas, bem estruturadas entre os agentes, levam à justiça social, já o desrespeito leva ao mau reconhecimento e às patologias sociais. A luta que surge por causa desse desrespeito é a verdadeira luta pelo reconhecimento que traduz a força

moral, que leva aos desenvolvimentos sociais. O reconhecimento assume uma concepção hegeliana e psicanalítica, a respeito da construção do sujeito e da intersubjetividade. Honneth busca em George Mead, psicólogo americano, a maneira de tornar as ideias de Hegel uma teoria social de teor normativo. Como aponta Honneth (2003), a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco, porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática, quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como destinatários sociais. Assim, o reconhecimento é visto como categoria moral fundamental.

A proposta de Honneth então é que o reconhecimento acontece, então, em três dimensões de conflito: amor, direito e solidariedade. A primeira dimensão, a do amor, deve ser compreendida como a esfera das relações primárias, tendo como exemplo máximo as relações entre mãe e filho, pois é a esfera das ligações emotivas fortes. Em Hegel, essa esfera representava o reconhecimento dos sujeitos como seres carentes e está intimamente ligada ao reconhecimento corporal dos outros seres. É a fundamental para a estruturação da personalidade do sujeito. É na forma de um conflito amoroso que a criança aprende a existir, independentemente de sua mãe como um ser com pretensões próprias. O sujeito constrói “ser-si-mesmo-em-um-outro” diferenciando-se dos outros e aprendendo a viver de forma autônoma, criando um elemento de autoconfiança, como a criança que, confiando no amor materno, aprende a ficar só.

Na segunda dimensão, os sujeitos podem compreender-se como portadores de direitos, quando observam quais obrigações devem seguir em face dos direitos do outro. O autor tratará essa esfera como um conflito que evolui ao longo da História, com os indivíduos reconhecendo e respeitando novos direitos, construindo uma visão de si e de que os outros são titulares de direitos. Esse conflito na relação jurídica está baseado em princípios morais universais e vê todos os sujeitos de forma igualitária; os sujeitos têm a segurança de poder partilhar com toda coletividade “as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade”. (HONNETH, 2003, p. 197).

A relação jurídica gera o autorrespeito, uma consciência de poder se respeitar a si mesmo, porque ele merece o respeito de todos os outros. Por

fim, a dimensão da solidariedade diz respeito ao conflito, em que os mais diversos agentes buscam afirmar o valor de suas capacidades associadas à sua forma de vida, ocorrendo a aceitação recíproca dessas capacidades individuais. Nessa terceira dimensão, é gerada a autoestima, que permite aos sujeitos referirem-se positivamente às suas propriedades e capacidades concretas perante o julgamento da sociedade. Essa esfera é solidária, pois não é uma questão de mera tolerância das particularidades dos sujeitos, “mas também o interesse afetivo por essas particularidades”. (HONNETH, 2003, p. 211). Quando a coletividade garante ao indivíduo a oportunidade de realizar suas próprias capacidades de forma valiosa e benéfica para a sociedade, os objetivos comuns de toda coletividade passam a ser realizáveis.

O *misrecognition* em qualquer uma destas três dimensões priva o sujeito dos pré-requisitos essenciais para a construção da sua identidade, pois impede que este forme uma visão positiva de si mesmo, algo que deve ser criado intersubjetivamente. Assim, o reconhecimento torna-se para Honneth uma questão de ética, ligado à ideia de realização plena de uma boa vida. Esse não reconhecimento pode atingir as três dimensões: na primeira, afetando a integridade física dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica; na segunda, negando a eles os direitos universais, impedindo-os de verem-se como iguais na sociedade, diminuindo seu autorrespeito e, na terceira dimensão, alguns sujeitos fariam juízos de valor negativos a outros indivíduos ou aos seus comportamentos, o que incide sobre a autoestima destes sujeitos. Destaca-se ainda que

[...] uma teoria de justiça que procede reconstrutivamente está hoje colocada diante do desafio de defender em nome da autonomia individual não apenas um princípio normativo, mas logo três destes princípios: dependendo da esfera social a que ela se volta, ela deve destacar e fortalecer o ponto de vista da igualdade deliberativa, da justiça das necessidades ou da justiça do desempenho. (HONNETH, 2009, p. 365).

Os sujeitos percebem injustiças institucionalizadas, na medida em que vem aspectos de sua personalidade sendo desrespeitados, pois é a expectativa normativa que os fazem acreditar que têm direito a esse reconhecimento. Todos os questionamentos feitos à ordem social existente

partem da experiência moral de uma falha em receber o reconhecimento que o respectivo sujeito entende como necessária. Então, é preciso reconhecimento para os cidadãos “em todos estes elementos de sua personalidade, eles estarão em condições de se apresentarem publicamente com autoestima e de se empenharem pelas suas respectivas carreiras”. (HONNETH, 2009, p. 364).

### **Reconhecimento na relação professor e aluno**

O pressuposto elencado aqui é que educação é imprescindível para o desenvolvimento humano. Ela não só constitui uma das condições por meio das quais o ser humano adquire seus atributos fundamentais ao longo do processo histórico-social, como possibilita o desenvolvimento das funções psicológicas superiores, tipicamente humanas. Sendo assim, tudo indica que, na constituição do sujeito, esse é um espaço fundamental. (FRANCO, 2009, p. 331). Mas, para melhor atender a sua função, a educação na sociedade contemporânea vive uma necessidade de transformação. É preciso inová-la de forma profunda e, até mesmo, revolucionar as formas da atuação pedagógica. Exemplifica-se aqui por meio das reformas curriculares, que, embora visem mudanças de gestão ou o uso de novos recursos, na prática são meros paliativos, ainda que essas medidas tenham sua relevância. Assim, medidas transformativas não são eficientes enquanto não forem enfrentadas questões de fundo, como a da constituição das identidades das pessoas num contexto social profundamente transformado. (MARTINS, 2014, p. 41-42).

A perspectiva crítica elencada no presente trabalho se torna essencial, para que se desenvolvam pressupostos teóricos que possibilitem critérios normativos para avaliar as relações intersubjetivas no processo de ensino e aprendizagem, visando assim uma ampliação dos papéis que hoje existem. Há também uma necessária relação do sujeito com a História, na medida em que o indivíduo é um ser concreto, social, histórico e cultural que constrói sua identidade na interação com o outro. Nesse sentido, Vygotsky (2007) aponta a importância das relações sociais, ao defender os conceitos de mediação e de internalização, como peças essenciais para o processo de aprendizagem. A construção do conhecimento ocorre por intermédio de um processo de

interação entre os sujeitos. Além disso, ressalta-se a importância da relação intersubjetiva não apenas no processo de construção do conhecimento, mas também na constituição do próprio indivíduo.

O papel de protagonismo nessa relação precisa ser exercido também pelos alunos e não apenas pelos professores. Assim, a mediação com o conhecimento é papel do professor, em que o aluno é o próprio sujeito da aprendizagem – e mediação. Assim, a relação de reconhecimento entre os dois sujeitos é fundamental para criar um vínculo de autonomia própria do indivíduo com o objeto do conhecimento. Portanto, é necessário que se utilizem estratégias pedagógicas que possibilitem – dentro do contexto de ensino – relações intersubjetivas de reconhecimento, auxiliando na criação de percepções positivas de si mesmo e de uma identidade autônoma, não dependente de outrem.

A respeito do educador, Antunes (2007) pontua que, em qualquer instância de ensino, este representa um ser humano ímpar em subjetividades, inter-relações e em construções de saberes. O educador está em constante desenvolvimento, agregando a si valores, hábitos, concepções e ações educativas que o identificam como tal. Todas as aprendizagens que edificarão seu ofício de professor serão o resultado das relações sociais. Mas é também necessário ter em mente uma perspectiva pessoal, que o torne ímpar em suas ações pedagógicas e um constante aprendiz em seus saberes. Contudo, sem deixar de perceber qual seu verdadeiro papel social, quem realmente representa frente às realizações sociais, e qual sua contribuição no dia a dia de cada educando. (ANTUNES, 2007, p. 37).

O papel do professor passa a ser o de mediador do conhecimento e não mais de único detentor do conhecimento, oportunizando aprendizados diferentes nessa relação com a presente heterogeneidade dos alunos, devendo atender às diferentes demandas de todos. A autonomia educativa é construída a partir desse fazer pedagógico constituído na troca de conhecimento que existe na relação professor e aluno.

Assim, as relações intersubjetivas desempenham papel para moldar a identidade dos sujeitos, no caso em voga, professor e aluno. Isto também se traduz em possibilidade de rompimento do atomismo atual existente nas práticas pedagógicas. Há de se atentar também ao fato de ser necessária uma



articulação de práticas comuns entre as diferentes disciplinas educacionais, no sentido de um projeto contínuo a ser desenvolvido por todos os professores que desenvolverão uma prática pedagógica, que necessita ser conjunta, para que os objetivos do reconhecimento possam ser alcançados.

A necessidade de romper com o referido atomismo das práticas pedagógicas – que é uma espécie de luta por autoconservação baseada somente nos interesses individuais – torna preciso pensar-se na autonomia para além da ideia de liberdade de ação, pensando um “solo comum” para os inúmeros projetos que são desenvolvidos na escola terem o mesmo direcionamento, focando no desenvolvimento da identidade e autonomia. A articulação seria um ponto-chave para a instauração de processos de reconhecimento das práticas e capacidades dos professores. (FARIA, 2012, p. 120).

Retomando a proposta de reconhecimento na educação, aqui colocam-se, como base da construção da prática educativa, as relações intersubjetivas que moldam a identidade dos atores. Ao pensar em seu fazer pedagógico, o professor constrói sua autonomia educativa. Nesta crítica pessoal, com base em suas diferentes experiências – note-se caráter histórico aqui –, ele retoma seus saberes construídos, sejam eles acadêmicos ou familiares, modificando sua prática em sala de aula. (ANTUNES, 2007).

Esse importante processo de construção de identidade e autonomia também favorece a construção da autoimagem e autoestima. Afinal, somente a consciência própria aponta para o desejo e a descoberta da possibilidade de uma vida mais digna. Compreender as interações que perpassam a vida de cada sujeito é entender o processo de construção da identidade e da aprendizagem com suas singularidades; é tentar distinguir as relações sociais estabelecidas no meio educativo. (ANTUNES, 2007, p. 54). O processo educativo autônomo, como exposto, tem como maiores beneficiários os alunos, na medida em que percebem o direito ao ensino e os resultados que o desenvolvimento cognitivo lhes proporciona de forma direta.

Uma síntese desta abordagem fornece um novo modelo pedagógico baseado no reconhecimento mútuo com relacionamentos atenciosos. O reconhecimento de que os alunos têm autonomia e podem participar dos espaços proporciona autorrespeito e permitir que os alunos sejam agentes

ativos. O reconhecimento mais amplo de que os indivíduos são valorizados e contribuem para a comunidade fornece aos aprendentes um senso de autossignificante, que tem autoestima suficiente para um eu verdadeiro criativo e espontâneo, para encontrar a aprendizagem ao longo da vida. (BAINBRIDGE, 2015).

É necessário imaginar um âmbito de agir educativo, em que os sujeitos possam se relacionar com ideias que contribuam para a formação moral de sua identidade, mantendo no horizonte, que a autorrealização é resultado de um processo de autoconstituição intersubjetiva. Se a finalidade da educação é formar cidadãos críticos, democráticos, éticos e autônomos, então o ambiente educativo não pode ser antidemocrático, repressivo, organizado e pensado para que o educando não possa ser ouvido.

Nas palavras de Honneth, quanto menos o aluno ou a aluna for visto, no ensino, como um sujeito isolado, produtor de desempenho, portanto quanto mais fortemente ele ou ela for tratado como membro de uma comunidade de aprendizado cooperativo, tanto mais provavelmente devem se estabelecer entre eles formas de comunicação, em que diferenças culturais podem ser não apenas aceitas ludicamente, mas compreendidas como oportunidades de enriquecimento mútuo. (HONNETH, 2013, p. 560).

Enquanto os sujeitos dessa esfera de formação pedagógica continuarem atados às suas próprias heranças sociais e aos velhos hábitos, sem qualquer oportunidade de torná-los transparentes para si mesmos e para os outros atores sociais, qualquer esforço pedagógico de implementar a postura de respeito e reconhecimento mútuos esbarrará em uma resistência “oculta”. “E é justamente aqui que saliento o papel da teoria do reconhecimento para a relação pedagógica – porque exige um novo marco social, mais justo e solidário, como base da mesma”. (FLICKINGER, 2011, p. 232). Então, os embates sociais serviriam para reconquistar o respeito mútuo, uma (re)conquista da autoestima, na qual, segundo o autor, repousa todo o processo educativo.

## Considerações finais

Considera-se aqui que é possível visualizar o reconhecimento, a partir das três esferas distintas: amor, direito e solidariedade. O reconhecimento pode servir como forma de rever as práticas existentes nas relações entre professor e aluno, possibilitando espaço para que haja a construção da identidade e uma forma de autonomia. A eticidade ocorre nos aspectos da construção da identidade e como isso também implica justiça, a partir das experiências individuais dos sujeitos, atentando-se a possibilidade de não reconhecimento e conflitos. A eticidade que visou-se trabalhar aqui é no sentido das estruturas intersubjetivas de reconhecimento que advêm dos padrões de comportamento e dos alores estabelecidos nas relações já existentes.

A construção da identidade se dá por meio de uma luta, pré-política por reconhecimento; ela ocorre no interior de cada indivíduo. É preciso ir além de discussões a respeito das lutas sociais visíveis e aparentes; não basta discutir o *status quo*, mas identificar os futuros padrões sociais de resistência, indo além do presente. Ser hábil e achar o descontentamento social, como é o caso na prática educacional e pedagógica hoje, deve ser feito independentemente do reconhecimento, sendo preciso considerações de cunho moral e psicológico. Ainda que seja pelas expectativas individuais frustradas de cada um que as novas demandas por reconhecimento viriam a ocorrer, e não pelos padrões de significados culturais que situam os sujeitos atualmente, deve-se atentar a insuficiência do atual modelo educacional.

Pode-se dizer que os conflitos surgem de experiências morais em virtude do desrespeito a expectativas normativas. E são as expectativas normativas que formam a identidade moral dos sujeitos. A questão de construção da identidade e de suas implicações com a justiça está nas experiências individuais. A eticidade é então esse padrão de comportamentos e valores que formam a estrutura intersubjetiva de reconhecimento, dando à teoria de Honneth um caráter crítico-normativo, essencial para pensar práticas pedagógicas. A identidade dos indivíduos então é criada por meio dessa socialização do conhecimento, dessa luta em três esferas. Em outras palavras, é criada na eticidade da relação entre professor e aluno.

## Referências

- ANTUNES, Denise Dalpiaz. *Relatos significativos de professores e alunos na educação de jovens e adultos e sua autoimagem e autoestima*. 2007. 128 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, PUCRS, Porto Alegre, 2007.
- BAINBRIDGE, A. Pedagogy of recognition: Winnicott, Honneth and learning in psychosocial spaces. *Journal of Pedagogic Development*, v. 5, 3. ed. p. 9-20, 2015.
- FARIA, Bruno de Almeida. *As relações de reconhecimento social na cultura escolar: um caminho para a compreensão da construção das identidades docentes*. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Programa de Pós-Graduação em Educação Física do Centro de Educação Física e Desportos, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.
- FLICKINGER, Hans-Georg. A teoria do reconhecimento na práxis pedagógica: a exemplo de conflitos entre diretrizes ético-morais. *Revista Espaço Pedagógico*, Passo Fundo, v. 18, n. 2, p. 220-233, jul./dez. 2011.
- FRANCO, Adriana de Fátima. O mito da autoestima na aprendizagem escolar. *Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional*, v. 13, n. 2, p. 325-332, jul./dez. 2009.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Nova York: Verso, 2003.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: M. Fontes, 1997.
- HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE JUSTIÇA, 4, 2009, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: Civitas, 2009. p. 345-368.
- \_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- \_\_\_\_\_. Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política. *Civitas*, Porto Alegre, v. 13, n. 3, p. 544-562, set./dez. 2013.
- MARTINS, Maurício Rebelo. Teoria do reconhecimento de Axel Honneth e educação: observações introdutórias. *Interfaces: Educação e Sociedade*, n. 2, p. 35-47, 2014.
- MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablumme, 2006.
- NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. 2. ed. Campinas: Papirus, 2009.
- TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University, 1994. p. 25-74.
- VIGOTSKY, Lev Semenovich; COLE, Michael (Org.). *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

## **A perda da sensibilidade, a indefinição de valores e o consumo da vida líquida em Bauman**

Arlete Maria Francisco\*

### **Introdução**

De uma sociedade como a atual, que usufrui de uma liberdade maior e acesso a níveis nunca antes imaginados do conhecimento, poderia esperar-se maior responsabilidade em relação ao outro, mas, ao invés disso, o individualismo emerge, e as relações são efêmeras e descartáveis. A busca por felicidade passou a ter um componente de ansiedade, de imediatismo, assim como de obsolescência. A sociedade consumista, em seus padrões de liquidez e indefinição de valores, permite que infrações éticas sejam consideradas como manifestação do desejo ou do querer ou do poder-fazer. Decorre daí o enfraquecimento da solidariedade e o aumento da insensibilidade, em relação ao sofrimento alheio, embora os dramas existenciais e as grandes tragédias sejam foco de telejornais, mas são acontecimentos equidistantes, portanto apenas informação. Com a queda de antigos paradigmas, consolidaram-se novas posturas e conceitos, não pressionados por um fenômeno geracional, mas pela urgência do consumismo e do lucro. A ideia de responsabilidade associada à de felicidade, a vida que vale a pena, foi substituída por regras não tão claras, aliada ao fato de um Deus punidor também ter sido substituída. A ausência de paradigmas morais, e de um Ser que signifique coerção ou consenso pode permitir a violação de princípios e a ressignificação de valores. Num tal contexto de liquidez e de tantas incertezas, é imperativo sobreviver a despeito de viver ou existir. Ter se transformou em ideal de vida, que deve ser demonstrado pelas redes sociais, num constante parecer-ser, que evidencia apenas os enganos de uma felicidade líquida.

---

\* Graduada em Direito. Especialista e Mestra em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.  
*E-mail:* arletemfrancisco@gmail.com

## **A incerteza – individualidade e insensibilidade**

Ao mesmo tempo em que as redes sociais e todas as formas de mídias promovem egos inflados, em que todos buscam míseros minutos de fama, uma epidemia de sentimentos de insignificância, de invisibilidade, de solidão e de desvalia surge caracterizada, também, pela dissolubilidade dos vínculos e da efemeridade das relações. Há uma necessidade quase premente de mostra-se e de “estar bem na foto”, para suprir esse quadro de carências, absolutamente paradoxal, em meio à fartura de meios de comunicação, que nada mais têm feito a não ser acentuar o individualismo.

A vida líquida é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante. [...] A vida líquida é uma sucessão de reinícios e, precisamente por isso é que os finais rápidos e indolores, sem os quais reiniciar seria inimaginável, tendem a ser momentos mais desafiadores e as dores de cabeça mais inquietantes. (BAUMAN, 2014, p. 8).

A comunicação em rede também torna a grande massa indiferente ao sofrimento do outro, tal o bombardeio de informações, muitas vezes irrelevantes. Evidentemente, atende a interesses e estratégias de marketing de grupos econômicos ou políticos, além daqueles em que a privacidade de uma personalidade conhecida pode ser devassada, independentemente, das circunstâncias em que estejam ocorrendo os fatos.

Duas manifestações do novo mal: a insensibilidade ao sofrimento humano e o desejo de colonizar a privacidade apoderando-se do segredo de uma pessoa, aquela coisa de que nunca se deveria falar, que jamais poderia se tornar pública. O uso Global de biografias, intimidades, vidas e experiências de outras pessoas é um sintoma de insensibilidade e falta de sentido. (DONSKIS, 2014, p. 14).

As estruturas sociais e o sistema que faz com que os seres humanos funcionem exigem o uso de uniformes, crachás; determinam regras a serem seguidas e adequadas às demandas do papel a ser desempenhado por todos no contexto social. Há um bombardeio de informações irrelevantes que sobrecarrega as mentes. A maioria da população segue como manada, sem formular nenhum questionamento, como zumbis. Em momento algum se pergunta se durante toda esta existência, até o presente momento, fui acometida por algum sinal de consciência? A programação imposta não

estará apenas tornando todos mantenedores da ordem estabelecida? Uma peça do quebra cabeças? Um número? E a individualidade das pessoas? E a missão de cada um? O que será felicidade? “Quando a individualidade é um ‘imperativo universal’ e a condição de todos, o único ato que o faria diferente e, portanto genuinamente individual, seria tentar – de modo desconcertante e surpreendente – não ser um indivíduo”. (BAUMAN, 2014, p. 26).

A busca desesperada pela individualidade transformou-se em um ponto de grande fragilidade desta civilização, propiciando o aparecimento de inúmeras soluções, desde recursos místicos a medicamentos. Qualquer esforço é justificável por uma questão de sobrevivência e, para salvaguardar sua identidade. Para tanto, segundo Bauman (2014, p. 44), há uma oscilação entre “as extremidades da individualidade descompromissada e da pertença total”. A liquidez da vida permeia medo da solidão e desejo de liberdade, pavor da incapacidade frente aos desafios da concorrência e inconformidade com o *status quo*. Onde inclui-se a moda generalizada, uma nova forma de relação e coesão social.

Como pode ela (a moda) instaurar um elo de sociedade quando não cessa de ampliar a esfera da autonomia subjetiva, de multiplicar as diferenças individuais, de esvaziar os princípios sociais reguladores de sua substância transcendente, de dissolver a unidade dos modos de vida e das opiniões? (LIPOVETSKY, 2009, p. 310).

## **A síndrome consumista e a subclasse**

Em busca do reconhecimento e para sobreviver dentro dos grupos nos quais estão inseridos, os seres humano do século XX e XXI vivenciam um paradoxo doentio. Ao mesmo tempo em que cumprem protocolos estabelecidos pela moda e pelo consumo, querem impor ou manifestar de alguma forma sua individualidade. Tal embate os impele a sucumbirem à síndrome do consumismo, uma vez que todos são avaliados por sua capacidade de consumo. Enganando-se com a ilusão de que estão usufruindo o seu direito à felicidade e, do que depende também a sua identidade. A obsolescência e o lixo chegaram também às relações. Há uma busca constante pelo novo, pelo inédito, em que tudo, inclusive as pessoas, podem ser

descartadas. A síndrome tem tentáculos e uma capacidade de expansão tal, que acentua as diferenças e revela um contingente de inadequados: os desabilitados para o consumo e que, dentro da mesma terminologia, podemos classificar de mercadoria indesejada. “As pessoas classificadas como “sub-classe” são condenadas à exclusão social e consideradas incapazes de se afiliarem a uma sociedade que exige que seus membros participem do jogo do consumismo, segundo as regras estabelecidas [...]”. (BAUMAN, 2008, p. 216).

As regras do mercado são rapidamente absorvidas pelos consumidores e, atendendo aos ditames e às tendências da moda, transformam as relações em descartáveis e passageiras, sendo primordial a quantidade e não a qualidade. Instaure-se, então, uma crise de identidade, uma vez que o consumo passa a identificar o indivíduo. Aquele que não consegue assumir o papel de quem consome acaba sendo consumido. E a invisibilidade social: a crise da contemporaneidade, deixa de ser ameaça para ser presença constante.

### **Considerações finais**

Considerando-se os limites deste trabalho e a amplitude do assunto, temos a considerar apenas que a sociedade atual, em todo o seu progresso, revela que os estímulos e apelos em todos os níveis engendram mais dificuldade de viver. A euforia do adquirir, ter, sustenta a economia e, até transforma-se em mediadora de relações. Em contrapartida, constata-se que as vontades e escolhas são de certa forma manipuláveis e manipuladas, ocorrendo maiores crises existenciais e conflitos íntimos. Neste aspecto também o consumo se beneficia e a indústria de fármacos regurgita lucros. As decisões têm, por si só, significado ético; ninguém está só no mundo. Temos por compromisso moral não aceitar passivamente as imposições de uma sociedade de consumo e que consome o ser em essência, uma vez que transformado em mercadoria. Revela-se então, ou fica mais evidenciada, uma condição humana de extrema crueldade – a insensibilidade e quase indiferença pelo outro. A dualidade da vida também se evidencia: há uma grandeza e uma miséria no existir, um *trágico da leveza* na esfera do ser-



para-outrem. A felicidade e o progresso, decididamente, não andam no mesmo passo.

### **Referências**

BAUMAN, Z; DONSKIS, L. *Cegueira moral*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

\_\_\_\_\_. *Vida líquida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

