Luciano da Silva
Rubens Guimarães
Williard Fragoso
(Orgs)

DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA

História, teoria e crítica

Estudos em homenagem ao prof. Giuseppe Tosi nos seus 70 anos

(Ensaios) - Volume 1

fi

O professor Giuseppe Tosi completa 70 anos em 2021, na ocasião da sua aposentadoria. A marca deste evento é a compreensão do caminho feito por ele na Filosofia e nos Direitos Humanos. Esse italiano, brasileiro de alma, trouxe para uma geração de estudantes de Filosofia Política e de Direitos Humanos da UFPB, entre os quais nos incluímos, o espírito contestador e provocador, com voz pacífica e pacificadora. A honestidade intelectual, o espírito aberto para o mundo contemporâneo, o respeito por todo e qualquer um que se aproximasse com alguma ideia, a paixão demonstrada por uma filosofia engajada e emancipadora, são as marcas do professor Tosi; movido por uma fé inabalável pelo humano, demonstrada na capacidade de diálogo, mesmo com ideias diametralmente opostas às suas. Para comemora essa data, nada de mais lógico de que organizarmos, em sua homenagem, um livro com artigos escritos por aqueles que, de alguma forma, participaram, seja como alunos, seja como colegas, desta longa caminhada em defesa da Democracia e dos Direitos Humanos, tão necessária nesses tempos sombrios, obscurantistas, marcados pela violência e pela guerra. Agradecemos a participação de todos e esperamos que a leitura seja proveitosa para entender o mundo tão complexo e tão sujeitos a mudanças rápidas que nos desafiam como intelectuais engajados na compreensão e na transformação do mundo.

9 786585 725248

editorafi.org

CC BY SA

SEGUNDA EDIÇÃO

DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA

SÉRIE Ciências Jurídicas & Sociais

COMITÊ EDITORIAL

Prof.ª Dr.ª Liane Tabarelli
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof.ª Dr.ª Marcia Andrea Bühring
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Orci Paulino Bretanha Teixeira
Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Voltaire de Lima Moraes
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Thadeu Weber
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof.ª Dr.ª Fernanda Medeiros
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Prof. Dr. Leandro Cordioli
Universidade Luterana do Brasil (ULBRA)

COLEÇÃO DIREITOS **HUMANOS**

SEGUNDA EDIÇÃO

DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA

VOL 1

HISTÓRIA, TEORIA E CRÍTICA
(ENSAIOS)

Organizadores
Luciano da Silva
Rubens Guimarães
Williard Fragoso

Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa:

Título: Guerra; FCO: 3799; CR: 3719; DATA: 1952; Técnica: Painel a óleo / madeira compensada; Dimensões: 1400 X 1058 cm (irregular) (aproximadas)

Título: Paz; FCO: 3798; CR: 3720; DATA: 1952; Técnica: Painel a óleo / madeira compensada; Dimensões: 1400 X 953 cm (irregular) (aproximadas)

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D598 Direitos humanos e democracia: história, teoria e crítica (ensaios) [recurso eletrônico] / Luciano da Silva, Rubens Guimarães, Williard Fragoso... [et al.]. – 2. ed. – Cachoeirinha : Fi, 2023.

532p.

Coleção Direitos Humanos, v. 1.

ISBN 978-65-85725-24-8

DOI 10.22350/9786585725248

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Diretos humanos – Democracia. I. Silva, Luciano da. II. Guimarães, Rubens. III. Fragoso, Williard.

CDU 342.7

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

A primeira edição dos textos foram publicados pela Rubaiyat Edições e disponibilizados pela Amazon em coletânea intitulada Teoria e história conceitual dos Direitos Humanos e da Democracia (ensaios): Estudos em homenagem ao professor Giuseppe Tosi nos seus 70 anos (Coleção Direitos Humanos)

SUMÁRIO

PREFACIO 11

Alberto Filippi

GIUSEPPE TOSI, UM HOMEM PÚBLICO 28

Abah Andrade

Cristiano Bonneau

GIUSEPPE TOSI: UM SER HUMANO A SERVIÇO DOS DIREITOS HUMANOS 32

Suelídia Maria Calaça

Marlene Helena de Oliveira França

AGRADECIMENTOS 38

70 ANOS: MEUS CAMINHOS NA FILOSOFIA E NOS DIREITOS HUMANOS

Giuseppe Tosi

APRESENTAÇÃO 71

Luciano da Silva

Rubens Guimarães

Williard Fragoso

1 77

VISÕES TRADICIONAL E CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E DA DEMOCRACIA

Roberto Leonardo da Silva Ramos

2 123

ESBOÇO DE UMA TEORIA RETÓRICA E ARGUMENTATIVA DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DO PENSAMENTO DE NARBAL DE MARSILLAC

Emmanuel Pedro Sormanny Gabino Ribeiro

3 161

A FILOSOFIA CONTRA A IGNORÂNCIA: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS E CONCEITUAIS A PARTIR DO VERBETE "FILOSOFIA" DO "DICIONÁRIO FILOSÓFICO" DE VOLTAIRE

Otacílio Gomes da Silva Neto

4 192

LIBERALISMO E O FARDO DA AUTONOMIA: SOBRE O CUSTO QUE NÃO SE QUER PAGAR PELO PRIVILÉGIO DE SER LIVRE

Larissa Cristine Gondim Porto

5 230

DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

Luana Lima Gusmão Zenaide

6 261

DIREITOS HUMANOS, DEMOCRACIA E GEOPOLÍTICA MUNDIAL EM TEMPOS DE PANDEMIA

Francisco Pereira de Sousa

7 327

ECOLOGIA E DEMOCRACIA EM TEMPOS DE PANDEMIA

Marcos Antônio Pimentel Pequeno

8 360

RENDIMENTO UNIVERSAL GARANTIDO: UMA PROPOSTA NA DIREÇÃO DE UM DIREITO HUMANO AO TRABALHO

Juliana Queiroz Gontiès

9 409

QUANDO CASANOVA VIROU O ROSTO E TAPOU OS OUVIDOS: UMA LEITURA DO HUMANISMO PENAL EM DIÁLOGO COM MICHEL FOUCAULT

Luciano Oliveira

10 442

UM SÉCULO DA "CRÍTICA DO PODER COMO VIOLÊNCIA": NOTAS SOBRE O ENSAIO *ZUR KRITIK DER GEWALT* (1921) DE WALTER BENJAMIN

André Ricardo Dias Santos

11 463

VIOLÊNCIA, DIGNIDADE HUMANA E LEGÍTIMO USO DA FORÇA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

George Leite Frexeira Junior

12 495

O PAPEL DA IGREJA CATÓLICA NA DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS E DA DEMOCRACIA BRASILEIRA

Heloísa Clara Araújo Rocha Gonçalves

PREFACIO

Alberto Filippi [1]

Estas consideraciones además de ser mi afectuoso reconocimiento a la biografía intelectual de Tosi y a su "boniteza" personal, pueden también entenderse como una aproximación al estudio de la circulación de las ideas entre Italia y Brasil, una suerte de microhistoria referida a los años entre los '60 y los '80 del siglo pasado, que fueron caracterizados por dos acontecimientos de gran envergadura y trascendencia.

Por un lado, es el periodo de las dictaduras en Suramérica, iniciadas con el golpe de marzo de 1964 en contra del presidente Goulart, y por el otro el impacto que tuvieron en América Latina los debates y las conclusiones del Concilio Vaticano II, que promovió una formidable renovación de la iglesia latinoamericana, que tuvo su momento de

---

[1] Alberto Filippi nace en Padua hace 80 años. Emigra desde pequeño en Venezuela, donde estudia en el Colegio de los Salesianos, San José de Los Teques, y en el Liceo Lisandro Alvarado de Barquisimeto, donde inicia su militancia en las luchas estudiantiles contra la dictadura del general Pérez Jiménez. Estudia derecho en la Universidad Central de Venezuela y se doctora en Filosofía Teorética con Ugo Spirito en la Universidad de Roma La Sapienza (1964). Desde 1970 hasta 2009, es profesor de Historia e Instituciones de América Latina e Instituciones Políticas Comparadas en la Facultad de Derecho de la antigua Università degli Studi di Camerino, donde también enseña, en diferentes períodos, Derecho Constitucional Italiano y Comparado y Teoría del Estado. En el mismo Ateneo, en el año 1999 funda el Departamento de Ciencias Jurídicas y Políticas, que dirige hasta 2005. En 2012 es uno de los promotores en Buenos Aires de la Escuela del Servicio de Justicia de la Nación y desde 2009 enseña en el Instituto de Justicia y Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús. Entre sus obras, destacan: *Bolívar y Europa, en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, 3 vols. (1986-1992-1995); *Dalle Indias all'America Latina. Saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane* (1999); *Il mito del Che. Storia e ideologia dell'utopia guevariana* (2007); *Constituciones, dictaduras y democracias. Los derechos y su configuración política*, con Prólogo de Eugenio Raúl Zaffaroni (2015); *Filosofía y Teoría Política. Norberto Bobbio y América Latina* (2016).

mayor relevancia con las Conferencias Episcopales de Medellin (1968) y de Puebla (1979) que ratifica y profundiza el principio evangélico y político de la "opción preferencial por los pobres", como eje de la "teología de la liberación".

Fue entonces que el joven Giuseppe Tosi, recién egresado del Seminario milanés, arribó en 1978 en el Altiplano andino del Perú y posteriormente en 1981 al deslumbrante nuevo mundo brasilero, específicamente en nuestro amado Nordeste para trabajar en la Diócesis de Guarabira con Dom Marcelo Carvalheira y la hermana Valeria Resende, desarrollando actividades pastorales impulsadas desde Italia por el "Movimento Laici America Latina", en su sede de Verona.

Tosi también conocía el movimiento "Cristianos para el Socialismo", que en Italia tenía como referente las "Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani" y conocía los resultados prometedores para la renovación del diálogo interreligioso y político del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos para el Socialismo, que se había realizado en Santiago de Chile en abril de 1972. También había leído las "Cartas de la cárcel" del brasilero Frei Betto.

Fue en ese contexto de resistencia a la dictadura y de importancia estratégica de las luchas por los derechos que Tosi llegó en 1989 a la Universidad Federal de Paraíba, donde conoció a María de Nazaré Tavares Zenaide y a Lúcia de Fátima Guerra con las cuales en el año 2007 fundó, junto a Luciano Mariz Maia, el *Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos*, inaugurado con una conferencia magistral del jurista español Joaquín Herrera Flores, luego prematuramente fenecido.

Posteriormente, con sus colegas filósofos e historiadores, Tosi desarrollará actividades de proyección latinoamericanas en el Programa de Pós-Graduacão em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, junto a Adelaide Días, Marconi Pequeno, Paulo Moura, Elio Chaves Flores, Rosa Godoy, Sven Peterke, Gustavo Batista entre otros. Desde ese Núcleo, dará vida a prácticas pedagógicas renovadoras de la historiografía de los derechos humanos y de sus concepciones teóricas, especialmente en las formas de su enseñanza, que — en diferentes períodos y maneras — se ha inspirado en la concepción revolucionaria del jurista y pedagogo recificeño Paulo Freire, partiendo de sus obras más estudiadas: *Educação como prática da libertade* (1967) y *Pedagogia do oprimido* (1974).

Es comprensible como la presencia de un filósofo educado en la Academia italiana y que llegó a América por la fuerte atracción de su vocación evangélica, mantenida y diría, incluso, reforzada después de abandonar la carrera eclesiástica, haya tenido un impacto de sinergia positiva con todas sus nuevas compañeras y compañeros en João Pessoa, capital del Estado de Paraíba.

Hago hincapié en esta peculiaridad de la manera de ser/vivir abnegada, tenaz y solidaria, de las mujeres y los hombres de ese Norte de Sudamérica, que ha sido en los siglos la componente esencial de la formación histórica de Brasil y de la configuración de la "brasilianidade"; como sabemos por los trabajos fundamentales de Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Celso Furtado y Josué de Castro, que vaya caso, hicieron conocer a Brasil en la Italia de aquellos años gracias a la labor americanista del editor Giulio Einaudi.

Para mi — y bien lo puedo ratificar medio siglo después —, la experiencia del Nordeste fu iniciática y determinante. La aventura quiso que comenzara a conocer a Brasil por el Estado de Pernambuco, donde llegué a mediados de 1970 para entrevistar al arzobispo de Olinda y Recife, Hélder Câmara, por recomendación expresa de su admirador Darcy Ribeiro, quien me había entregado en Caracas, donde estaba exiliado, una carta para Dom Hélder, explicándome que era fundamental escuchar sus palabras para entender la realidad del Brasil que resistía a la dictadura.

Sin duda, la ocasión fue dramática y para mí inolvidable. Porque en esos días se conmemoraba el primer aniversario del trágico asesinato del padre Antonio Henrique Pereira, ocurrido el 27 de mayo de 1969. Crimen cobarde y brutal perpetrado por las bandas asesinas conocidas como "escuadrones de la muerte", que actuaban en esos años de máxima represión especialmente en contra de los miembros de la Juventude Agrária Católica, la Acción Católica Rural y los feligreses de Dom Hélder, que operaban en las diferentes "Pastorales" nordestinas en esos tiempos de generalizado terror y represión, en plena resistencia contra la dictadura.

La evocación de lo ocurrido el año precedente me la hizo muy confidencialmente Dom Hélder, en su franciscana habitación al lado de la Iglesia de las Fronteras, y los hechos narrados fueron para mi terroríficos e imborrables. El cuerpo de padre Henrique que yacía en el "necrotério" de Recife, escribió Dom Hélder: "*Era uma coisa impressionante, tinha sido trucidado. Porque além de uma bala na cabeça, à queima-roupa, ele também tinha sido estrangulado. Uma coisa tremenda.*

Imediatamente o identifiquei e pedi que se fizesse autópsia. Pedi então a Dom Basílio Penido, abade do Mosteiro de São Bento, em Olinda, que é um verdadeiro irmão nosso e é médico, que acompanhasse o exame do médico legista. E requisitamos o corpo".

Dom Hélder, junto a su Obispo auxiliar Dom José Lamartine, organizaron la participación popular a la sepultura, que resultó ser un acto de impresionante coraje civil y piedad cristiana. En las palabras de Dom Câmara: "*O enterro foi uma dessas consagrações que a gente, por mais que viva, não esquece mais. O corpo nos foi entregue por volta das 6 horas da tarde. Eu o levei para a Igreja do Espinheiro. Já naquele tempo, mesmo que rádio, televisão e imprensa não dessem destaque ao fato, como não deram, as nossas Comunidades de Base podiam receber e transmitir facilmente um aviso, e nós, no dia seguinte, na hora de sair o enterro, tínhamos lá umas 10 mil pessoas, todas dispostas a acompanhar o corpo até o cemitério da Várzea, recorrendo os seis ou sete quilómetros, desde a Igreja do Espinheiro seguindo sempre pela estrada de Caxangá".* La impresionante ceremonia constituyó un poderoso símbolo de fuerza y de lucha contra los militares, capaz de despertar la solidaridad nacional e internacional con el pueblo brasileño.

El "Obispo de los pobres" comenzó a ser muy apreciado en Italia y en Europa, por la cristiana coherencia de la puesta en acción de lo que se denominó la "no violencia activa" y por ello, desde entonces, su ejemplar magisterio en defensa de los derechos humanos en los comienzos de la transición democrática en Brasil es reconocido como uno de los aportes más relevantes de la experiencia de los católicos en

la concepción y la práctica de la defensa de la justicia y de la dignidad de los jurídicamente vulnerados.

Tradición de combate cultural por los derechos que, en la dramática historia de Nuestra América, tiene su remoto y esencial fundamento en la obra valiente y descollante de Bartolomé de las Casas, cuyo estudio es tema permanente de diálogo con el profesor Tosi quien, con justo aprecio, considera al fraile dominico como "el primer filósofo de la liberación Latinoamericana". Las Casas quien supo, con sus denuncias sobre los horrores de la Conquista y razonando contracorriente, aplicar las teorías de la Escuela de Salamanca a la defensa de los Indígenas americanos, como argumenta Tosi en uno de los capítulos de su último libro: *Aristóteles e o Novo Mundo. A controversias sobre a conquista da América (1510-1573)*.

Volviendo a la Universidad de Paraíba y las influencias que había recibido en los años de su gestación, deseo recordar las largas conversaciones que tuve al comienzo de mi amistad con los colegas paraibanos y con Don Helio Zenaide, organizadas por su hija Maria de Nazaré y por Paulo Moura para que me contara, gracias a la prodigiosa memoria que tenía, la historia "local" de comienzos del siglo pasado: de cuando Recife fue sede de la segunda Facultad de Derecho de Brasil, después de Rio, y de la trascendencia que tuvo en la formación de la clase dirigente del Nordeste y del propio João Pessoa, y en la cual se graduó de abogado Paulo Freire en 1943. Estas referencias a la tradición de estudios y de compromiso civil del Ateneo paraibano no son casuales, sino que las hago para mejor comprender como había, en el espíritu de los profesores y los estudiantes del Núcleo, una vitalidad y un

entusiasmo que facilitaron las relaciones que fuimos estableciendo con mi pequeña y antigua Università degli Studi di Camerino, en la cual en 1999 había fundado el Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche.

Rápidamente, organizamos y llevamos a cabo investigaciones y seminarios, en los cuales tomó protagonismo la figura de Norberto Bobbio y su concepción, producto de la confluencia entre Filosofía del Derecho y Filosofía de la Política, que permitió una nueva visión crítica de la democracia entendida como realización, al mismo tiempo, de los valores individuales de la Libertad y de los sociales de la Igualdad.

Bobbio había iniciado su carrera académica en Camerino en 1937 en la Facoltà di Giurisprudenza y para celebrar los sesenta años de su docencia camerte, en los días 29 y 30 de mayo 1997 organizamos junto a Luigi Ferrajoli un Congreso Internacional titulado "Filosofia, diritto e democrazia nell'opera di Bobbio", en ocasión del cual le otorgamos el doctorado *honoris causa*, que resultó ser el último que recibiría en vida. A estas actividades participó el profesor Danilo Zolo, con quien Tosi mantuvo una intensa colaboración durante 10 años en los cuales, entre 2006 y 2007 en la Universidad de Florencia, cursó en posdoctorado en Filosofía, cuidando de la publicación en italiano de una de las obras claves de la madurez de Las Casas: el *De Regia Potestate*, que publicó Laterza en 2007. Ese vínculo académico, a través de Zolo, acrecentó las relaciones con Florencia, a través del professor Emílio Santoro, y Camerino que, después de mi jubilación en 2009, prosiguieron con el colega filósofo del derecho Luca Baccelli.

La relación con el profesor Zolo marcó una etapa muy significativa en la trayectoria de Tosi, entre otras razones por la originalidad del

pensamiento de quien se consideraba como "un cristiano sin dios". Zolo, que hemos reconocido y admirado como un heterodoxo radical y un tolerante intransigente, se había formado en el catolicismo progresista florentino de los sacerdotes Lorenzo Milani y Ernesto Balducci, este último fundador de la revista *Testimonianze*, que Zolo dirigirá por muchos años. Empeño político del joven filosofo que culminó colaborando con el insigne jurista Giorgio La Pira, alcalde de Firenze y uno de los mayores intelectuales católicos del siglo pasado a nivel europeo. Rasgos biográficos y apreciaciones sobre los cuales Tosi tejió su *laudatio* sobre Zolo, en ocasión del doctorado *honoris causa* que le confirió la Universidad de Paraíba en el año 2007.

En su *lectio doctoralis*, títulada "Uma confissão em terras brasileiras", Danilo, con sincera emotividad, concluyó su discurso diciendo: "*Permito-me considerar a grande honra que hoje me foi feita atribuindo-me um Doutorado Honoris Causa como se fosse uma atribuição simbólica da cidadania brasileira. E fico feliz, porque desde hoje me considero cidadão brasileiro in pectore e, por isso, no sentido mais concreto, um cidadão do mundo*".

Por otra parte, la vieja amistad que me unía con Zolo y con Ferrajoli, que todavía enseñaba en Camerino, reforzó los vínculos de trabajo con Tosi y los colegas del "Núcleo", especialmente en ocasión del homenaje que realizamos en 2009 por el Primer Centenario del nacimiento del Maestro italiano, con un Seminario Internacional sobre: "Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humanos e Relações Internacionais".

Pero volvamos a Las Casas, para enfatizar la convergencia creciente entre la perspectiva que denomino del "historicismo crítico" y las elaboraciones de Tosi sobre la interpretación de la peculiaridad "nuestroamericana" en la configuración histórica de los derechos humanos. Con una práctica que hoy definiríamos de "abogado defensor", el joven Bartolomé la inicia a ejercer (aún antes de recibirse como Fraile Dominico en 1522), escribiendo en 1516 el famoso "Memorial de remedios" para el Cardenal Francisco Cisneros (nombre que adoptó al entrar en la Orden Franciscana), entonces Presidente del Consejo de Reino de Castilla, que le confiere al convencido batallador de 32 años el título de "Delegado" para la "Reformación de las Indias", asignándole la investidura de "Defensor general de Indios".

Desde entonces el motivo conductor del pensamiento de De Las Casas parte del reconocimiento de un principio básico e incuestionable de los que ahora denominamos como derechos fundamentales, por ser precisamente referidos a toda persona humana: "La libertad de los hombres después de la vida, sea la cosa más preciosa y estimable y por consiguiente la causa más favorable de todas las reglas generales del derecho". Que nos enseñan como todos los seres humanos en su universalidad son "sujetos de las reglas de los derechos humanos, confirmadas por la razón y ley natural y mucho más por la ley de charidad y christiana", como se puede leer en el poderoso texto en la famosa polémica con Ginés de Sepúlveda: *Tratado de Indias de monseñor de Chiapas y el doctor Sepúlveda* (1552).

Son los fundamentos de la tradición lascasiana que surge y es pensada desde América y en ocasión del reconocimiento a todos los

"amerindios" de sus *iura propria*, sus costumbres e instituciones que con el pasar de los siglos — supongo que imaginaba Don Bartolomé — se irían transformando, sumando y mestizando con el *ius commune* que estaba llegando a América, de origen medieval romano-justinianeo, derechos que en Europa habían sido recogidos y ampliados en la doctrina de los posglosadores, de los *commentatori*, de los jurisconsultos del Derecho Común, que había tenido en Cino de Pistoia a uno de sus iniciadores y posteriormente ampliada por Bartolo da Sassoferrato y Baldo degli Ubaldi.

En efecto, Las Casas lleva a cabo su innovadora interpretación de las diferentes sociedades Indianas que iba "descubriendo" y analizando, a la luz de la doble enseñanza de la doctrina de Aristóteles y de Cicerón según la cual *ubi societas, ibi ius*, que hasta entonces se había aplicado solamente para el estudio de las sociedades europeas precedentes al año 1492. Citando y glosando el *De legibus*, Las Casas, por vez primera fuera de Europa, aplica su revolucionario "universalismo jurídico" en su documentadísimo texto de casi dos mil páginas, *Apologética Historia Sumaria*, iniciado a escribir 1527. Obra en la cual verifica las premisas doctrinarias de Cicerón, haciendo referencia específica a los múltiples ejemplos sacados de "aquestas indianas gentes prudentes cuanto a la gobernación de sí mismos", cuya existencia confiere *"la razón a Tullio [Cicerón] en el libro 1º De legibus que establece a saber: porque todas la naciones del mundo son hombres, y de todos los hombres y de cada uno dellos es una y no más la definición, y esta es que todos los hombres son racionales; todos tienen su entendimiento y sus voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios; todos los hombres [...] tienen los*

principios naturales para entender y para aprender y saber las sciencias y cosas que no saben, y esto no solo en los bien inclinados, pero también se halla en los que por depravadas costumbres son malos; todos se huelgan con el bien, y sienten placer con lo sabroso y lo alegre, y todos desechan y aborrecen el mal" (capítulo XLVIII).

Más de una vez nos hemos interrogado acerca de la actualidad de semejante defensa del derecho al reconocimiento de la humanidad de todo humano ser, independientemente de los continentes de nacimiento, y del derecho que todos tenemos a "sentir placer con lo sabroso y alegre", es decir a conseguir la felicidad. Y es que esta peroración jurídica, esta imprecación en contra de quienes, como los encomenderos, estaban llevando a cabo "la destruyción de las Indias", no solo es para defender a los indios, sino en contra de los poderosos del viejo mundo a quienes fustiga y denuncia para que se arrepientan y reformen su conducta genocida.

El escándalo que suscitó la lectura de Las Casas en la Europa de su tiempo fue parecido al que provocó en el siglo XX la lectura de *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, que como decía Sartre en su incandescente Prefacio, imprecaba indignado en contra de Europa para salvar la humanidad entera: "Escuchen a Fanon — nos advertía Sartre -: '*No perdamos tiempo en estériles letanías, ni en mimetismos nauseabundos. Abandonemos a esa parte de Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina por dondequiera que lo encuentre, en todos los rincones del mundo, en todas las esquinas de sus propias calles. Hace siglos — gritaba con dolor el escritor martiniqueño — que esa parte de* Europa, en

nombre de una pretendida *aventure espirituelle*, destroza a casi toda la humanidad'".

La insoportable actualidad de Las Casas, y de Fanon, se debe a la incuestionable realidad de que esa nefasta "parte de Europa" sigue existiendo, crece y vomita odios raciales. Es la misma Europa perversa y denigrante de los agitadores neofascistas que desprecian a los pobres y a los descartados, que asesinan en el Mediterráneo a los condenados emigrantes que huyen de las tantas tierras en las cuales es imposible vivir la vida, y luchar por los derechos es una utopía atroz y necesaria.

Es entonces mérito de Tosi y de los colegas del Ateneo paraibano el haber asumido esta perspectiva crítica lascasiana, y a la vez haberla integrado con las prácticas pedagógicas legadas por el magisterio de Paulo Freire y haberlas concretizado en formas nuevas de pedagogía integral de los derechos humanos, que con el pasar de los años le han dado un reconocido prestigio como baluarte entre los ateneos brasileros y, me permito añadir, también a nivel latinoamericano, al lado de la Universidad Nacional de Lanús, decana entre los ateneos que desde el siglo pasado han tenido centros de investigación y formación en derechos humanos.

Deseo, además, recordar como algunos de los cursos intensivos promovidos por Tosi y por los colegas del Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, fueron ocasiones de dialogo intenso con las nuevas generaciones frente a los desafíos que incumben sobre la cultura de la política y el pensamiento crítico: me refiero especialmente a los cursos que dicté sobre "Filosofía política

latinoamericana" (2010) y "Repensar a Gramsci desde Sudamérica hoy: derechos, democracias, hegemonías" (2014).

De este último, retomo la idea central sobre la "pedagogía de los derechos", que remite a las ideas de Paulo Freire acerca del rol pedagógico de la "secuencia lingüística", tema central del Cuaderno XXIX de Gramsci dedicado a la lengua y a la lingüística como factores decisivos en la formación cultural de los jóvenes, desde la escuela, al liceo y a la universidad. En ese curso, extendí el análisis filológico y teórico a la concepción gramsciana sobre la "Pedagogía y hegemonía democrática de los derechos", que es el título que Gramsci le puso a la cuestión afrontada en el Cuaderno X. En el cual, debatiendo sobre la "Filosofía de Benedetto Croce" (párrafo 45, escrito en la segunda mitad del año 1932), nos explicaba como: "*la relación pedagógica no se debe entender limitada a las relaciones específicamente 'escolásticas', por las cuales las nuevas generaciones entran en contacto con las ancianas y absorben sus experiencias y los valores históricamente necesarios 'madurando' y desarrollando su propia personalidad histórica y culturalmente superior. Este tipo de relación pedagógica existe en todas las sociedades en su conjunto y para cada individuo respecto a otros individuos, entre grupos intelectuales y de no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre las elites y sus seguidores, entre dirigentes y dirigidos, entre las vanguardias y los cuerpos del ejército*". En breve: toda "relación de hegemonía — nos dejó dicho Gramsci — es necesariamente una relación pedagógica y no se realiza solamente en el interior de *una* nación y las distintas fuerzas que la componen, sino también en el

campo internacional", entre el conjunto de las diferentes "naciones" tanto de América como de Europa.

En plena madurez de su existencia, a mi amigo ítalo-brasilero Tosi le ocurrió algo excepcional para su doble condición de ser un filósofo laico y un religioso católico: la singular fortuna de tener en Roma a un Obispo argentino, el primer Papa latinoamericano de la historia de la Iglesia.

Papa Francisco ha comenzado su magisterio global, siendo evidente para todos su fuerte impronta de descendiente de inmigrantes italianos y su arraigada y fecunda concepción de la Patria Grande, como raíz y como visión post-eurocéntrica de su experiencia vital y eclesiástica. Muchas veces con Giuseppe hemos hablado de esta formidable coyuntura que nos tocó vivir y de las consecuencias que ha tenido en nuestra reflexión filosófica, para un pensamiento crítico sobre los temas de la liberación y emancipación de los vulnerados, económica y jurídicamente los más desprotegidos, que han crecido de manera alarmante después de la pandemia, acerca de los cuales volveremos a investigar y debatir como lo hemos hecho tanto en Europa y en las Américas.

Porque la singularidad de Papa Bergoglio, como él mismo ha reconocido, es que en su personalidad y en su cultura convergen y se suman diferentes tradiciones del cristianismo en América: la Dominica, que arranca con las enseñanzas de Las Casas y llega hasta Gustavo Gutiérrez y Frei Betto; la Jesuítica, nutrida desde la época colonial por la formidable generación intelectual de los jesuitas expulsados en 1767, la mayoría de los cuales se exilió en Italia, y que tuvo en Juan Pablo

Vizcardo y Guzmán uno de los precursores ilustrados de la emancipación americana; y por último, si bien no menos importante, la Franciscana, deliberadamente reivindicada por Bergoglio al asumir en marzo de 2013, el nombre de *Francesco*.

De diferentes maneras y por distintas razones, estas tradiciones se han entrecruzado y se han ido transformando en los discursos y las Encíclicas de Papa Francisco, dejando entrever las raíces comunes que en el siglo pasado habían confluido en las elaboraciones de la Teología de la Liberación. La cual, es bueno recordarlo, desde sus comienzos en los años '60 y '70 se manifestó como el resultado de una coyuntura histórica y de una capacidad creadora que la hizo visible, en toda su originalidad, como emanación de un pensamiento católico fruto de una larga historia cultural propia de "Nuestra América" y *no* como simple "calco y copia" de las elaboraciones europeas postconciliares, o algo así como el ala radical de los Dominicos progresistas de la Nouvelle Théologie, en Les Saulchoir en Bélgica, o de los Jesuitas en La Fourvière, en Lyon, en Francia y del teólogo Armido Rizzi e del filósofo Giulio Girardi en Italia.

Tradiciones culturales de larga duración y de múltiples convergencias, que se pueden conocer leyendo sus obras mayormente representativas: las dos Encíclicas *Laudato Si* y *Fratelli tutti*, y para Brasil su "Exhortación postsinodal" a la *Querida Amazonía* de 2020.

Como sabemos, de estas fecundas tradiciones religiosas, éticas y políticas las más antigua en su presencia americana es la Dominica, como ha argumentado Gustavo Gutiérrez en su investigación más profunda y exhaustiva dedicada al estudio de la historia de los derechos

y a la lucha por la justicia en los espacios americanos: *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, que Gustavo Gutiérrez publicó en 1992. No olvidemos que el libro está especialmente dedicado a dos sacrificados mártires de la nuestroamericana teología de la liberación, Vicente Hondarza Gómez e Ignacio Ellacuría, quienes, como subraya Gustavo en su Dedicatoria: "si bien nacidos en España, han venido a vivir y a morir en las Indias, en busca de los pobres de Jesucristo".

Todas estas tradiciones pueden considerarse como síntesis histórica, contradictoria y poderosa, de violencias y resistencias, de cruces y mestizajes de etnias y culturas que han plasmado y van a caracterizar aún más nuestras identidades, respecto a las formidables de Asia y África en progresiva expansión en los siglos venideros. Sobre este punto comparto la visión de futuro, el utopismo antropológico que nos legó Darcy Ribeiro en las páginas finales de su último ensayo de sociología comparada, *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, de 1995, en las que analiza las diversas componentes étnico-culturales del proceso civilizatorio en el cual coexisten en permanentes dinámicos conflictos y sorprendentes sincretismos, los Indios, los afrobrasileños y el conjunto de sus descendientes (que ahora constituyen la mayoría de la población), los criollos, y las crecientes variaciones de los mestizos, neoasiáticos, gauchos y gringos.

Son cuestiones medulares y controvertidas de historia comparada de los derechos y de sus teorías, así como de la filosofía política que implican, que tenemos planteadas con el profesor Tosi para celebrar no sólo esta década de sus setenta años, sino también los tiempos que nos

esperan junto a nuestros colegas y amigos de los dos continentes, para seguir interrogándonos acerca de las "promesas incumplidas de las democracias", como nos pedía Norberto Bobbio, y el pensamiento crítico que nos debe unir, en el diálogo y la acción emancipadora.

Diálogo y acción llevados adelante estando gramscianamente conscientes del desafío que representa combinar, en las condiciones de nuestras historias entre Brasil e Italia, *el pesimismo de la razón con el optimismo de la voluntad*.

A.F.

Instituto de Justicia y Derechos Humanos, Universidad de Lanús,

septiembre de 2021

GIUSEPPE TOSI, UM HOMEM PÚBLICO

Abah Andrade [1]
Cristiano Bonneau [2]

Uma homenagem do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA e do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA da UFPB ao Professor Giuseppe Tosi

O Professor Giuseppe Tosi é sobretudo um homem público, não no sentido comum daquele que dedica sua existência à vida política tradicional, mas no sentido, talvez hegeliano, de um cidadão que move todos os seus interesses em direção ao universal, como filósofo e como político na acepção ético-moral (talvez aristotélica, talvez tomasiana) desse termo tão mal usado hoje em dia.

Italiano por nascimento, Tosi encontrou no solo brasileiro o terreno fértil para o seu desenvolvimento afetivo, pessoal e intelectual, que fazem um conjunto harmônico com a vida de cidadão. Um crescimento completo em suas virtudes e possibilidades se dá quando o ser que se torna prolífico, independentemente da natureza de sua atividade, também torna frutífero o seu entorno: sempre generoso, ele é essencial aos que lidam com ele nas entranhas das instituições, nomeadamente na universidade. Tosi foi por longas décadas professor na Universidade Federal da Paraíba.

---

[1] (DF)
[2] (PPGF)

Iluminando as pegadas ainda leves da Teologia da Libertação e atravessando o universo dos 'Direitos Humanos', Tosi é recebido pela UFPB, que lhe abre espaço fundamental para suas atividades, como foi dito, de homem público. A UFPB tem no professor Tosi um de seus principais motores, tanto na proposição de atividades de fortalecimento do estudo de Filosofia e dos fundamentos dos Direitos Humanos, quanto na legitimação de uma referência nesses estudos.

Muitos eventos podem estar envolvidos nessa articulação tão própria dele entre a Filosofia e os Direitos Humanos, pois o filósofo não está imune ao seu tempo nem ao meio em que vive. Um desses episódios, como marco importante da luta por direitos sociais e seu reconhecimento no Brasil, foram as Ligas Camponesas, que constituíram uma influência fundamental para suas investigações voltadas para a política. Diante de sua bagagem teórica em pleno florescimento, a alta qualidade do Curso de Graduação em Filosofia e o fortalecimento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB passam sem dúvida pela atuação do Prof. Tosi em suas inúmeras orientações e trabalhos escritos sobre o tema da democracia, em especial, Aristóteles e Bobbio.

O primeiro, em grande parte, como consolidador de uma filosofia política em suas origens, que se confundem com o surgimento interligado entre filosofia e democracia. O segundo, além de manter o vínculo com sua *Madre Terra*, lançou a questão contemporânea inescapável sobre a natureza e os tipos de democracia existentes. Pensar essas questões é trazer a política à baila como objeto do pensamento filosófico.

Vale registrar o aparecimento, pelas suas mãos, do filósofo tardo-medieval Bartolomeu de Las Casas, convertido defensor da dignidade dos índios e dos africanos.

Essa conjunção entre filosofia e preocupação com a dimensão social da produção de conhecimento tornou-se a escola e a tradição inauguradas e trilhadas pelo Professor Tosi em sua estada no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, até a sua aposentadoria, no ano de 2021.

Trabalhar em um Programa de Pós-graduação tanto quanto no ensino da graduação não demanda apenas conhecimento profundo em sua área de formação, mas um conjunto de habilidades e virtudes que tornam o convívio com os colegas docentes e a comunidade de discentes propício à construção do saber ali perpetrado. E aqui a dimensão pública desse admirado colega é igualmente notável, seja pela probidade, seja pela disponibilidade com que se entregou a cada momento de sua carreira.

Compreender que o mundo não é somente movido pelo interesse próprio, mas se constitui na negociação permanente entre o que há de comum entre cada um de todos seus participantes não é somente o prenúncio das diversas experiência de um pensador da política: isso orienta a ação humana para os caminhos da tolerância e do respeito às diferenças, da conciliação sem receio do dissenso e da generosidade que nunca foi somente intelectual.

Seria pequeno o espaço, entrementes, se quiséssemos elencar todas as virtudes do Professor Tosi e o espírito de cooperação implementado por ele durante seu período de atuação no Departamento de Filosofia e

no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB. Por isso, esse é um testemunho, ainda que breve, sobre a importância de um docente que não apenas ocupou uma cadeira no ensino universitário, mas se fez o próprio espaço para que outros pudessem semear, florescer e desdobrar-se na reflexão filosófica.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA UFPB

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFPB

GIUSEPPE TOSI: UM SER HUMANO A SERVIÇO DOS DIREITOS HUMANOS

Suelídia Maria Calaça [1]
Marlene Helena de Oliveira França [2]

A UFPB possui hoje uma destacada experiência de ensino, pesquisa, extensão e gestão em direitos humanos que a qualificou para sediar o programa de Pós-graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas por meio do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos do Centro de Ciências Humanas e Letras (CCHLA/UFPB). Esta instituição é identificada como uma instituição pioneira na formação de professores/as e movimentos sociais em geral em Direitos Humanos e na conquista e defesa desses direitos.

O movimento de defesa, promoção e conquista dos direitos humanos na UFPB encontra suas raízes na experiência de docentes, discentes e funcionários/as desta instituição, que, durante os anos de governo da ditatura civil-militar no Brasil entre 1964-1985, sofreram com represálias por causa da atitude política coerente com a liberdade de ensino e pesquisa e a constante defesa de seus direitos. Muitos desses foram aposentados compulsoriamente ou sofreram inúmeras ameaças para se calarem.

---

[1] Coordenadora do NCDH.

[2] Coordenadora do PPGDH da UFPB.

O movimento de resistência que se construiu nesse contexto deu origem à Comissão de Direitos Humanos (CDH), criada em 1989 e instituída na UFPB em 1990. Foram criadores dessa Comissão: Rubens Pinto Lyra, Lúcia Lemos Dias, Maria de Nazaré Tavares Zenaide, Maria Lígia Malta de Farias, Luciano Mariz Maia, entre outros.

Depois de anos de inúmeras atividades de ensino, pesquisa e extensão dentro e fora da Universidade, a CDH criou em 2007 o Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos (NCDH/CCHLA), como órgão universitário setorial e interdisciplinar da UFPB. Este Núcleo, em seus quatorze anos de existência, tem se constituído, historicamente, não apenas como defensor dos Direitos Humanos, mas como um espaço sociopedagógico de partilha de saberes, ensaio de alternativas e instrumentalização para a aquisição e garantia desses direitos.

Em 2011, os professores Giuseppe Tosi, Maria de Nazaré Tavares Zenaide, Adelaide Alves Dias, Gustavo Barbosa, Fátima Rodrigues, Rosa Godoy, entre outros, criaram o Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas – PPGDH. No NCDH diversos educadores e educadoras tecem processos de aprendizagem engajados na luta comprometida com a vida, com a pesquisa solidária e com uma Educação em Direitos Humanos em sua missão de anunciar e denunciar. O NCDH está marcado pela presença sempre constante e atuante de Tosi.

Na **extensão**, atuou contribuindo em cursos para a comunidade fora da universidade a exemplo do:

- Curso de Especialização Educação em Direitos Humanos (2014-2015) – semipresencial, coordenado pela Profa. Lúcia de Fátima Guerra Ferreira, realizado com apoio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI/MEC),
- II Curso de Especialização presencial em Segurança Pública e Direitos Humanos (2015-2016), coordenado pela Profa. Luziana Ramalho Ribeiro, resultado de convênio com a Rede Nacional de Altos Estudos em Segurança Pública (RENAESP), da Secretaria Nacional de Segurança Pública, do Ministério da Justiça e a UFPB/NCDH;
- Curso de Aperfeiçoamento em Educação em Direitos Humanos (2017-2018), coordenado pelo Prof. Alexandre Magno Tavares da Silva, resultado da parceria com a SECADI-MEC na modalidade de EAD-semipresencial destinado a 300 educadores do ensino fundamental e médio em 5 polos da Paraíba.

Além disso, o Professor Tosi organizou e contribuiu com o Ciclo de Debates sobre os 100 anos da Revolução Russa, com a presença dos professores Luciana Aliaga, Rodrigo Freire e Rubens Pinto Lyra, em 2018. Também criou condições para que o NCDH e o PPGDH mantivessem um convênio com a Universidade de Camerino, Itália, por intermédio dos professores Cristina De Cicco (responsável pela Cátedra UNESCO) e Luca Baccelli, da Faculdade de Giurisprudenza, com o qual o prof. Giuseppe Tosi realizou em 2011/12 um estágio pós-doutoral no âmbito da pesquisa *Fundamental Rights in the global Society*.

O PPGDH manteve convênios com o "Dottorato Internazionale in Teoria e Storia dei Diritti Umani" da Universidade de Florença, Itália, em parceria com o CCJ. O Prof. Giuseppe Tosi é membro do corpo

docente do doutorado e o prof. Emílio Santoro, coordenador do doutorado, ministrou vários cursos na UFPB.

Divulgando e dando notoriedade ao PPGDH, Tosi participou da Escola de Direito da Universidade do Minho, em Braga, Portugal, que possui cursos de mestrado e doutorado. Ele coorientou dois trabalhos de alunos brasileiros, um de mestrado e o outro de doutorado. Os professores Acílio Estanqueiro Rocha e Pedro Vasconcelos frequentaram o Seminário Internacional sobre Bobbio (2009) e participaram do projeto ALFA "Human Rights Facing Secutiry", coordenado pela Universidade de Florença.

Tendo em vista não ser possível citar todas as atividades realizadas por Tosi no PPGDH e no NCDH, citamos algumas para demonstrar o nível de sua contribuição para a discussão teórica e a participação efetiva na defesa e conquista dos Direitos Humanos em nossa instituição.

Ciente da importância desses espaços, Tosi construiu uma bonita história, repleta da qualidade de seu trabalho. Contribuiu na consolidação do NCHD e do PPGDH com sua atuação, organizando, melhorando e ampliando as ações dentro da perspectiva de um trabalho coletivo. Incentivou a presença ativa do Núcleo no espaço acadêmico e comunitário, gerando novas possibilidades no atendimento de seus objetivos, na melhoria da sua estrutura, na composição e organização dos Grupos Temáticos, e na ação coletiva em torno do planejamento, execução e avaliação das atividades, dando suporte aos encontros temáticos, à organização de eventos, e às reuniões, entre outros.

Ele criou e coordenou, até sua aposentadoria em 2020, o Grupo Temático do NCDH – Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia, cuja ementa abarca estudos sobre a história social e conceitual dos direitos humanos, e a reconstrução da trajetória histórica do surgimento e evolução dos direitos humanos na modernidade.

No PPGDH, fez parte da Linha 1 – Direitos Humanos e Democracia: teoria, história e política, e levou o nome da UFPB e do Programa a espaços internacionais, a exemplo do Projeto "*A Escola Ibérica da Paz e a Conquista da América*: A Questão do Outro", a partir do qual participou de uma missão de estudo e intercâmbio no âmbito da rede de pesquisa sobre "A Escola Ibérica da Paz", composta pelas Universidades de Lisboa, Coimbra, Braga e Évora, todas em Portugal; bem como pela PUC do Rio de Janeiro, pela Universidade Estadual da Amazônia e pela Universidade Federal da Paraíba.

O Prof. Giuseppe Tosi se ocupou desse debate na sua tese de doutorado, publicada na Itália e em várias publicações, artigos e capítulos de livro publicados na Itália, Espanha, Alemanha, Bélgica, Portugal e Brasil, que foram reunidos no livro *Aristóteles e o Novo Mundo*, publicado em 2021.

Desses fatos, podemos concluir que Tosi é um ser humano que, em sua trajetória por esta instituição, deixou um legado de sabedoria e construção de saberes no campo da Filosofia e dos Direitos Humanos, a partir de um comportamento repleto de amorosidade.

O legado de sabedoria é facilmente conhecido e comprovado pelas muitas publicações que, nestes anos, Tosi elaborou em conjunto com os professores da UFPB, tanto no NCDH, como no PPGDH e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Entretanto, o legado de amorosidade foi deixado para todos/as que tiveram o privilégio de estar em sua companhia como discente ou colega de trabalho. Fazer parte de sua sala de aula ou participar de bancas, elaboração de eventos, publicações acadêmicas com ele sempre foi testemunhar a verdade da frase do escritor russo Leon Tolstói: "*Se você sente dor, é um ser vivo, mas se sente a dor do outro, é um ser humano*".

Tornamo-nos discentes, professores e seres humanos melhores por termos o privilégio de conviver com Tosi. Italiano muito doce, educado e sensível com as dores do povo brasileiro, especialmente o povo do nordeste, lugar onde construiu parte de sua trajetória pessoal e profissional.

João Pessoa, 8 de outubro de 2021.

AGRADECIMENTOS
70 ANOS: MEUS CAMINHOS NA FILOSOFIA E NOS DIREITOS HUMANOS

Giuseppe Tosi

Dedicado a

Flamarion Tavares de Lima

e Mauro Guilherme Pinheiro Koury

In memoriam

Acredito que a maneira melhor de agradecer às pessoas que gentilmente se dispuseram a colaborar nesta obra coletiva seja traçar um esboço autobiográfico do percurso intelectual que me levou à filosofia, aos direitos humanos e ao Brasil.

O SEMINÁRIO

Meu encontro com a filosofia não foi intencional, eu não era destinado aos estudos superiores; ninguém da minha família frequentou a Universidade. Na Itália dos anos 50/60, em pleno boom econômico, as regiões mais ricas como a Lombardia, onde nasci, estavam mais interessadas que os filhos arranjassem um bom emprego e ganhassem dinheiro do que estudassem.

Meu pai e minha mãe exerciam um comércio de relógios e de joias, e queriam que os filhos continuassem essa atividade, mas ninguém seguiu o exemplo dos pais. Até que tentamos, cheguei a cursar um curso

de relojoaria, mas desisti logo porque não tinha nenhuma vocação para o ofício.

Minha vocação era outra: queria ser padre católico. Nasci em uma sociedade na qual o catolicismo impregnava toda a vida, e Max Weber poderia ter muito bem escrito *A ética católica e o espírito do capitalismo*, que combinavam perfeitamente.

Tratava-se de um catolicismo "sociológico", o processo de secularização ainda não havia se afirmado: nasciam-se católicos em uma sociedade na qual toda a vida, o tempo e o espaço eram monopolizados pela religião, como se o Iluminismo, com o seu forte anticlericalismo, nunca tivesse existido. Olhando com os olhos de hoje dá para analisar que se tratava de um mundo em extinção, era uma Igreja Católica ainda marcada pelo Concílio de Trento e pelo Concílio Vaticano I (1869-70), pela reação antimoderna de Pio IX, o Papa do dogma da Imaculada Conceição (*virgo sine labe originali concepta*), da infalibilidade do Pontífice, do *Sillabus,* a lista dos livros proibidos, e de sua postura contra tudo e contra todos, liberais, iluministas, mações, comunistas, socialistas.

Mas estava acontecendo algo inusitado e inesperado: o Concílio Vaticano II. Em 1958, havia sido eleito ao trono pontifício o Papa João XXIII, na convicção de que governaria pouco pela sua idade já avançada, como acontece no conclave quando não há uma definição clara de um candidato. Seria um Papa de transição, enquanto não se definisse o candidato para o próximo conclave. Mas, para surpresa de todos, esse Papa teve uma ideia revolucionária: convocar um novo concílio, o Vaticano II, que deveria ter o principal objetivo de "aggiornare" a Igreja

Católica aos tempos modernos, superando a postura meramente acusatória do Vaticano I.

Entrei no Seminário em setembro de 1965, em plena efervescência do Concílio Vaticano II, que havia se desenvolvido em 4 sessões de 1962 a 1965, presidido inicialmente por João XXIII e, a partir de 1963, por Paulo VI, Arcebispo da minha Arquidiocese. O seminário da Arquidiocese de Milão era então o maior da Europa (e talvez do mundo), contando com mais de 1500 seminaristas. Passei cinco anos frequentando o ginásio e o liceu clássico e tive minha formação filosófica, que depois completei durante quatro anos na Universidade Católica do Sagrado Coração de Milão.

Assim, durante 5 anos, eu vivi no que Erwin Goffman[1], naqueles mesmos anos, estava estudando e definindo como instituições totais (junto com o exército, as prisões, os conventos, os hospitais). O seminário não era obviamente como o hospital psiquiátrico estudado por Goffman, mas possuía algumas das características das instituições totais, pelo menos as três principais: era um internato (embora voluntário e não coacto), com uma clara distinção ou hierarquia entre um grupo dirigente (os superiores) e os subordinados, e que exigia uma forte adaptação ou ajustamento da vida pregressa às regras vigentes.

O seminário era uma instituição total no sentido literal, daquelas que tomam conta da nossa vida. Desde a manhã até a noite, o nosso tempo era marcado pelos toques da campainha e dividido entre rezar, estudar e praticar esportes: tudo minuciosamente controlado.

---

[1] GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

Acordava-se de manhã cedo, inclusive no inverno, às 6:30, assistíamos à celebração da missa às 7 e o café da manhã era às 7:30. Às 8 começavam as aulas, que terminavam ao meio-dia com a refeição coletiva; depois era o período dos jogos, esportes, sobretudo vôlei, futebol e atletismo, até às 3 da tarde, período de estudo que ia até as 6 da tarde, hora da Ave Maria, com a reza do terço em latim, em duplas, pelos corredores do seminário[2]. Jantar às 7 da noite e estudo até as 10 da noite.

Apesar do seu caráter "total", guardo uma boa lembrança desse período, porque entrei por decisão própria e com total dedicação e entusiasmo. Devido ao Vaticano II, a instituição passava por um período de abertura e de reforma, que tornava menos rígida a disciplina e favorecia a vivência comunitária. Essa experiência marcou tanto minha vida que deixou uma herança permanente no meu modo de ser, a tal ponto que "não posso não me dizer católico", parafraseando o título do livro de Benedetto Croce[3]. Deixei formalmente o seminário, mas o seminário não me abandonou nunca ... até hoje.

Foi lá que aprendi filosofia, obviamente a "filosofia cristã", que estava em transição entre o neotomismo tradicional, renovado por Jacques Maritain e o personalismo cristão mais inovador, de um Emmanuel Mounier. Mas estudávamos todos os filósofos, desde os clássicos aos contemporâneos, incluindo Marx e os marxistas.

Foram cinco anos de grego, de latim, de literatura, de inglês, de história, de filosofia: uma formação prioritariamente humanista e

---

[2] Uma das experiências humanas mais prazerosas daqueles tempos, da qual me lembro com saudade.

[3] CROCE, Benedetto. *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*. Rivista "*La Critica*", 1942.

menos científica, com excelentes professores que conviviam conosco no mesmo ambiente, bibliotecas fantásticas, aulas muito bem ordenadas e organizadas e uma rígida disciplina de estudos.

O método de estudo era ainda devedor da *ratio studiorum* dos jesuítas: mais panorâmico do que monográfico: estudavam-se mais os manuais do que se enfrentava a leitura direta dos textos. Assim, tinha-se uma visão do conjunto das épocas e das correntes de pensamento, menos o conhecimento direto das fontes. Mas com certeza aprendi um método de estudo que me serviu para toda a vida.

Não havia propriamente uma censura, mas uma seleção de textos e autores e se dava prioridade a uma leitura cristã da filosofia, como *philosophia perennis*[4]. Por exemplo, quando o professor de História percebeu (por indicação do professor de Filosofia) que a abordagem do livro que estávamos usando era o materialismo histórico, o livro foi prontamente substituído.

Apesar de estarmos isolados do mundo — literalmente, sem televisão, sem jornais, sem rádio (e sem internet!) —, o vento da "contestação global" juvenil e operária de 1968 penetrava pelos muros do seminário e acendia os debates.

Estudava-se a doutrina social da Igreja, o que havia de mais avançado naquele contexto, renovada pelas encíclicas de Paulo VI, entre

[4] Termo adotado pelo monge Agostino Steuco em sua obra de 1540 para indicar o profundo acordo das filosofias antigas (em especial da platônica) com a religião cristã e mostrar assim e perenidade e superioridade da filosofia cristã.

elas a *Populorum Progressio* (1967)[5], que influenciou minha opção pelo "terceiro-mundismo", e que me levou à decisão de ir para a América Latina. O debate central era entre marxismo e cristianismo: guardo ainda o livro de Giulio Girardi, *Marxismo e cristianesimo,* todo anotado, que não era permitido no seminário[6].

Os que denunciam, não sem razão, o papel obscurantista da religião em geral, e da Igreja Católica em particular, esquecem-se de que a Igreja, na sua longa história, nunca abandonou totalmente a relação da fé com a razão, sobretudo na tradição aristotélico-tomista e sempre cuidou para que os padres tivessem até hoje uma formação humanista, que tem como centro a filosofia, a literatura e a história.

Desde a criação da universidade, que foi o grande legado cultural que a Idade Média deixou para o mundo, a filosofia, embora entendida como serva da teologia (*ancilla theologiae*), foi prestigiada, estudada, comentada nas faculdades de artes (*facultas artium*) e de teologia; afinal o dogma cristão precisava dos conceitos da filosofia grega. Isso evitou que as tentações fundamentalistas e integralistas, que sempre estiveram presentes na história da Igreja, tornassem-se hegemônicas;

---

[5] PAULO VI Papa. *Populorum Progressio.* Sobre o desenvolvimento dos povos. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

[6] GIRARDI, Giulio. *Marxismo e Cristianesimo.* Presentazione del card. Franziskus Koenig. Assisi: Ed. Cittadella 1969 (3 ed.). Giulio Girardi estava no auge da sua carreira e do seu prestígio acadêmico: havia sido professor de filosofia teorética na universidade Salesiana de Roma, e diretor da Enciclopédia sobre "O ateísmo contemporâneo", e havia participado do Concílio como experto ou perito de ateísmo. Nesse contexto, Girardi antecipou os tempos e pagou um preço por isso, porque em 1969 foi expulso da Universidade Salesiana de Roma, após divergências ideológicas por ter defendido a necessidade de uma colaboração entre marxistas e católicos; posteriormente foi expulso da congregação salesiana e, por fim, suspenso *a divinis, ou seja, proibido de celebrar os sacramentos. Girardi então se tornou um dos líderes do movimento "cristãos para o socialismo", presente na Itália e na América Latina, sobretudo no Chile, e frequentou as comunidades de base de vários países da América Latina, dialogando com os teólogos e filósofos da Teologia de Libertação.*

o que não significa esquecer os períodos mais sombrios e terríveis da sua milenar história, como a inquisição e a perseguição aos "hereges"[7].

A UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MILÃO

Quando saí do seminário, continuei os estudos de filosofia na Universidade Católica do Sagrado Coração de Milão, localizada em um antigo convento no centro da cidade, não longe da catedral (*il Duomo*, onde no subsolo havia sido descoberto o batistério em que Santo Agostinho foi batizado pelas mãos de Santo Ambrósio) e bem perto da Igreja românica que conservava os restos mortais do arcebispo de Milão do século IV.

Na universidade, tive a sorte de ter como professores os maiores expoentes do neotomismo italiano: o professor de filosofia teorética Gustavo Bontadini, a historiadora da filosofia Sofia Vanni Rovighi e o então jovem professor de história da filosofia antiga Giovanni Reale. Cheguei à Católica no começo dos anos setenta, quando a contestação juvenil, que havia começado em 1968, próprio nos seus claustros, já estava em refluxo dentro da universidade, e o movimento estudantil de esquerda deixava a hegemonia para os jovens do movimento integralista católico de "Comunione e Liberazione", liderados por Don Luigi Giussani, também ele professor na Católica.

Bontadini era um velho senhor de barba, cabelos grisalhos e de postura elegante, que vinha dar aula de bicicleta. Muito afável e

[7] A perseguição aos hereges foi uma das consequências mais nefastas de uma religião dogmática, que conduz à intolerância religiosa da qual a Igreja Católica se libertou só nos últimos tempos, e com grande dificuldade.

disponível com os estudantes, mas incutia certo temor reverencial pelo seu raciocínio rigoroso e sutil. Fazia parte de uma congregação leiga de professores consagrados, com votos de obediência e castidade, que incluía o reitor de então, Giuseppe Lazzati. Profundamente católico, pertencente ainda àquela geração do catolicismo sociológico, mas profundamente livre, havia conservado a lição do tomismo, ou seja, a distinção entre fé e razão, evitando assim o fideísmo dogmático e o racionalismo niilista. Quando os jovens de *Comunione e Liberazione,* no seu entusiasmo religioso, afirmavam que Cristo não era somente critério moral e religioso, mas também "epistemológico"(!), os neotomistas como Bontadini se arrepiavam, discordando dessa forma de integralismo.

Por intermédio desses e de outros excelentes professores, estudei os grandes pensadores e as grandes correntes da filosofia, dos pré-socráticos aos contemporâneos, e assim tive um conhecimento amplo da história da filosofia; mas li mais artigos e capítulos do que livros integralmente. Essa foi uma falha da minha formação: ampla, mas pouco profunda.

Devido aos meus interesses pelo terceiro mundo, decidi defender uma tese não estritamente de filosofia, mas de antropologia cultural, que me ajudaria mais a entender as culturas outras. A tese, orientada pelo padre Guglielmo Guariglia, antropólogo, foi sobre ***Il Problema della Religione Primitiva nell'Opera di E. E. Evans - Pritchard***, um dos maiores antropólogos ingleses (convertido ao catolicismo!).

MARXISMO E CRISTIANISMO: O DISSENSO CATÓLICO.

Estávamos num período de transição, da efervescência e utopia da contestação global dos anos 60, para os anos 70, os chamados "anos de chumbo" do terrorismo de direita e de esquerda.

No seminário, o nosso adversário era o comunismo ateu e materialista, o que significava uma luta ideológica para combater o marxismo-leninismo, o materialismo histórico e o materialismo dialético, que eram, segundo o cânone marxista, respectivamente, a política, a ciência e a filosofia oficial do comunismo.

Estávamos em plena "guerra fria" e a Itália era considerada pelos Estados Unidos como terra de limite com o comunismo: a Iugoslávia de Tito estava bem perto na fronteira oriental. Isso implicava que o pacto social que fundava a democracia italiana era um *pactum ad excludendum*, ou seja, um pacto não declarado que proibia os comunistas de chegarem ao governo central do país.

O Partido Comunista Italiano (PCI) não foi proibido de funcionar, como aconteceu com o Partido comunista no Brasil em 1947, mas estava vigiado e controlado interna e internacionalmente. Podia ganhar nos municípios, províncias e regiões, mas não no governo central. E foi justamente em 1974/75, quando o PCI estava perto de ultrapassar a democracia cristã (*il sorpasso*), que recrudesceram os anos de chumbo, com as bombas de extrema direita (acobertadas pelos aparelhos do Estado) de um lado, e o terrorismo das brigadas vermelhas e de outros grupos de extrema esquerda do outro.

A guerra fria havia eclodido na Itália após o breve período da unidade nacional sucedido à queda do fascismo. Os comunistas, que haviam contribuído de forma expressiva na luta de libertação contra o nazifascismo (*guerra partigiana*), participaram do primeiro governo de unidade nacional, do primeiro-ministro De Gasperi (Togliatti, secretário geral do PCI, foi ministro da Justiça), do referendum de 1946, que deu a vitória à República sobre a Monarquia, e da Assembleia Constituinte que elaborou a Constituição de 1947. Mas no mesmo ano, por imposição dos Estados Unidos, foram expulsos do governo e passaram para a oposição, junto com o partido socialista.

Um baluarte fundamental na luta contra o comunismo era a Igreja católica, a principal difusora da ideologia anticomunista. Quem viveu nos anos cinquenta do após guerra, como eu, mesmo se era uma criança, lembra-se do clima de conflito que parecia uma guerra civil não declarada, mas pronta a explodir a qualquer momento. Na verdade, confrontavam-se duas "igrejas", com credos, dogmas, dirigentes e massas e o debate político-ideológico perpassava toda a sociedade de forma apaixonante, dividindo as famílias e as amizades[8].

Os padres nas homilias ameaçavam o inferno para quem votasse comunista e o Papa lançava uma excomunhão *latae sententiae* contra os comunistas ateus. O impacto sobre a população era muito grande e o anticomunismo lançou raízes tão profundas que sobreviveu à queda do Muro de Berlim e se mantém até hoje.

---

[8] As gerações mais antigas no Brasil devem se lembrar dos filmes de Peppone e Don Camillo que representavam esta contraposição entre catolicismo (o padre) e o comunismo (o prefeito).

Na Universidade Católica de Milão, respirava-se um anticomunismo intransigente, mas sem fanatismos (com exceção de alguns professores mais radicais). Nas aulas de filosofia e de história se estudava Max e o marxismo, e de marxismo e de política se falava nos corredores. A presença e influência ideológica do comunismo eram tão fortes naqueles anos do pós-concílio e da contestação juvenil que seria impossível ignorá-los.

Foi nesse contexto que começou a longa marcha, minha e de outros amigos, de aproximação ao comunismo. Foi um movimento de aproximação recíproco: o Partido Comunista começava a esboçar a ideia do "eurocomunismo", sempre mais distante e diferente do comunismo de Moscou[9], e setores mais progressistas da Igreja pós-conciliar a sair do seu anticomunismo intransigente. Mais tarde irá aparecer também a estratégia de Enrico Berlinguer de aproximação entre PCI e DC, chamada de "*compromesso storico*", que custou a vida a Aldo Moro, (o principal estrategista do lado da Democracia Cristã desta opção política) sequestrado e morto pelas brigadas vermelhas em 1978.

O compromisso ético da nossa comunidade cristã de base não poderia não resultar também em um compromisso político. Estávamos conscientes de que não era suficiente uma mudança individual ou coletiva como grupo, sem mudar as estruturas sociais profundamente injustas de uma sociedade capitalista sempre mais anticristã. Nasceu

---

[9] É famoso o discurso que o então Secretário do PCI, Enrico Berlinguer, pronunciou na União Soviética em 1977 no 60º aniversário da Revolução bolchevique, no qual afirmou que a democracia era um valor universal: "La democrazia è oggi non soltanto il terreno sul quale l'avversario di classe è costretto a retrocedere, ma è anche il valore storicamente universale sul quale fondare un'originale società socialista".

assim um compromisso sempre maior com a política, inicialmente em um sentido amplo e depois em um sentido mais preciso de política partidária.

Já desde o começo dos anos setenta, a comunidade cristã da minha paróquia havia entrado em "dissenso" com a Igreja tradicional. Não era tanto um dissenso teológico ou dogmático — embora praticássemos uma exegese bíblica mais inovadora e uma liturgia mais participativa —, mas sobretudo político. As associações dos jovens da paróquia forneciam tradicionalmente votos e quadros à Democracia Cristã (DC), o partido da Igreja; nós decidimos romper essa tradição, participar do movimento *Cristãos para o Socialismo* e votar Partido Comunista (PCI). Quando em 1974/75 alguns jovens da nossa comunidade se presentaram como independentes nas listas do PCI e foram eleitos vereadores, a hierarquia decidiu que era ora de intervir.

Foi a gota d'água! O monsenhor da nossa cidade nos denunciou ao cardeal, que suspendeu *a divinis* o nosso padre, que foi proibido de celebrar os sacramentos; e centenas de fiéis, sobretudo jovens, deixaram a paróquia. Foi um escândalo que abalou as famílias, a Igreja, o mundo político que pela primeira vez perturbava a tranquila cidade provinciana de Busto Arsizio, que até hoje continua mantendo o seu conformismo e conservadorismo político e social (hoje, no dia em que escrevo, pela enésima vez a direita ganhou as eleições municipais).

O catolicismo sociológico estava começando a mudar e estava chegando o tempo da secularização.

TEORIA E PRÁTICA: O ENCONTRO COM A AMÉRICA LATINA.

Sempre tentei conciliar a teoria com a prática, isso se deve aos ensinamentos que recebi na minha juventude por duas instituições bem diferentes e determinantes na minha formação. A primeira e mais importante, a Igreja Católica que prezava para uma coerência entre a pregação e a prática: "Não quem diz senhor, senhor entrará no Reino de Deus, mas quem faz a vontade do Pai" (*Mt.* 7, 21). "Se alguém afirmar: "Eu amo a Deus", mas odiar seu irmão, é mentiroso, pois quem não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê" (*1 João,* 4:20). Portanto a ideia da Fraternidade exige compromisso.

O outro impulso me foi dado pela famosa frase de Marx nas *Teses sobre Feuerbach*: "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, mas o que interessa é transformá-lo". Por isso, não aceitei a proposta do meu professor para ficar trabalhando como assistente na Universidade, porque queria transformar o mundo e deixei a família, as amizades, e a minha pátria de origem para ir à América Latina. E fiz isso de certa forma contra a minha natureza que é mais teórica do que prática, mais contemplativa do que ativa: dois talentos diferentes (segundo Aristóteles, que aqui como em outros assuntos contraria o mestre Platão e não concorda com a teoria dos reis-filósofos). Não demorei muito, porém, a me dar conta de que, para transformar o mundo era preciso interpretá-lo. E os antigos gregos sabiam muito bem disso: "Decifra-me ou te devorarei" diz a Esfinge a Édipo. Por isso voltei a estudar.

O meu primeiro contato com o Brasil se deu por meio do livro do Frei Betto: *Dai sotterranei della storia*, as cartas da prisão que foram

publicadas em 1972, antes em italiano e, só depois da ditadura, em português. Essas e outras leituras alimentaram meus propósitos (hoje diria, ideia fixa!) de deixar esse mundo "pequeno burguês" italiano e ir como voluntário para América Latina, onde achava que poderia ser mais útil ao próximo.

Não foi uma opção fácil, porque em 1975, uma tragédia abalou a nossa família para sempre: minha mãe faleceu aos 49 anos, deixando meu pai, eu e meus dois irmãos. Minha obrigação como irmão maior teria sido de cuidar da família; com certeza teria tido uma vida mais tranquila, mas de profunda frustração.

Fui obrigado a fazer o serviço militar (outra instituição total) e, depois disso, fiz em Verona o curso de formação promovido pela ONG *Movimento Laici America Latina* (MLAL) para os padres, as freiras e os leigos que iam como missionários para a América Latina. Lá se estudava a língua, a história, a cultura e a teologia da libertação latino-americana e foi onde conheci e me apaixonei por Inez, que lá ensinava português.

Parti para o Peru, onde fiquei por mais de dois anos trabalhando em uma paróquia no altiplano andino (a 4.000 metros de altura) entre as populações quéchuas e aymará, perto do lago Titicaca: uma realidade fascinante, mas muito difícil. Então, junto com Inez, que me havia alcançado no Peru, decidimos vir morar e trabalhar no Brasil: em 1981 casamo-nos em São Paulo e nossa lua de mel foi procurar um lugar e um projeto para ficar. Foi assim que chegamos à Paraíba e assinamos um contrato de trabalho com Dom Marcelo Carvalheira, para atuar na pastoral social da Diocese de Guarabira.

O BREJO PARAIBANO: A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A EDUCAÇÃO POPULAR

Permanecemos assim por oito anos, de 1981 e 1989, trabalhando no Serviço de Educação Popular (SEDUP) coordenado pela irmã Maria Valéria Rezende[10], que contava com a participação de muitos outros agentes de pastoral brasileiros e estrangeiros: Inez organizando as mulheres (*Movimento das Mulheres Trabalhadoras do Brejo*-MMT), e eu os movimentos de trabalhadores rurais e do sindicato dos pequenos produtores e dos canavieiros (*Central Única dos Trabalhadores* – CUT). Foi lá que conhecemos a líder sindical de Alagoa Grande Margarida Maria Alves, com quem trabalhamos, e cujo brutal assassinato, ocorrido em 12 de agosto de 1983 pelos usineiros do Grupo da Várzea[11], muito nos impactou.

O Brasil estava sob a ditadura militar (que terminou em 1985), ainda que em um período de abertura e de democratização, as lutas populares, as greves dos canavieiros e as ocupações de terra dos posseiros encontraram muita resistência. Elas significavam idealmente a retomada, depois de 20 anos, das lutas das Ligas Camponesas dos anos 60, brutalmente reprimidas pelo regime militar e pelos fazendeiros e senhores de engenho[12]. Nesse contexto, a atuação da Igreja Católica foi

---

[10] Que se tornou posteriormente uma das escritoras brasileiras mais reconhecidas da atualidade, ganhadora do prêmio Jabuti.

[11] Ver: Luanna Louyse Martins Rodrigues. *Terra que brotas Margaridas e encerra vidas:* judicialização da questão agrária e violência no campo paraibano. Tese de doutorado em Geografia, UFPB, 2018, p. 442.

[12] Emblemática de todo esse período é a vida e a atuação de Elizabeth Teixeira, viúva do líder das Ligas Camponesas João Pedro Teixeira. Atualmente com 95 anos, a paraibana é uma das lideranças camponesas mais importantes da história brasileira, cuja trajetória foi ilustrada pelo extraordinário documentário de Eduardo Coutinho "Cabra marcado para morrer".

determinante para a promoção dos direitos humanos dos trabalhadores e das trabalhadoras do Brejo e para permitir uma melhor distribuição das terras e uma maior difusão dos direitos trabalhistas.

A opção pelos pobres era o aspecto principal da nova teologia que estava se espalhando em toda a América Latina: a Teologia da Libertação (TL), que nasceu após o Concílio Vaticano II e que manteve continuidades com a doutrina social da Igreja Católica, mas introduziu também elementos de ruptura[13]. A TL aceitou o desafio de pregar uma religião cristã que não fosse nem apolítica nem contra a política, mas que elaborasse uma maneira diferente de fazer política, inspirada nos princípios do cristianismo como serviço fraterno ao próximo, mas também como combate às injustiças estruturais da sociedade[14].

Essa opção pelos pobres e pela teologia da libertação se associava quase que espontaneamente ao pensamento de Paulo Freire, e do seu livro fundamental *A pedagogia do oprimido*. A educação popular praticada pelo SEDUP não era somente um método de alfabetização, mas uma ferramenta de conscientização dos trabalhadores, dos canavieiros, dos posseiros, das mulheres, das crianças das periferias, das lavadeiras, das empregadas domésticas, dos grupos de jovens, que o SEDUP praticava de forma original e criativa por meio de cartilhas, panfletos, programas de rádio, procurando colocar em prática o

---

[13] Tiveram grande importância na difusão da TL latino-americana as Conferências Episcopais de Medellin na Colômbia (1968) e Puebla no México (1979). Entre as figuras de maior relevância dessa época estavam o teólogo peruano Gustavo Gutierrez (que conheci no Peru), o teólogo brasileiro Leonardo Boff, o filósofo argentino Enrique Dussel e no Nordeste os bispos Dom Hélder Câmara em Pernambuco e dom José Maria Pires, na Paraíba, que tiveram um papel importante na luta contra a ditadura.

[14] Ver: TOSI, G. *Religião e Política: três possíveis relações. Religare*, v.15, n.2, dezembro de 2018, p.382-421.

princípio "basista" de tornar os trabalhadores protagonistas de sua própria libertação e história[15].

Os salários eram baixos, não havia horário de trabalho nem descanso semanal, os perigos eram constantes, as viagens pelos 24 municípios do Brejo extenuantes, as reuniões cansativas, a nossa casa cheia de gente, não havia separação entre público e privado, a militância ocupava quase todo o nosso tempo; mas o sentimento de pertença a um projeto maior de transformação social dava sentido às nossas vidas. Como sempre digo a Inez e às filhas Jussara e Irene, foram os melhores anos das nossas vidas!

A UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Nesse contexto, continuei minha formação no mestrado de Sociologia Rural de Campina Grande, porque achava que a sociologia seria mais útil do que a filosofia para a transformação social. Em 1987, defendi a dissertação sobre as lutas sociais no Brejo paraibano (o professor Mauro Koury estava na banca!)[16], e em 1989 fiz concurso para professor de Sociologia na UFPB campus de Campina Grande e de Filosofia na UFPB campus de João Pessoa. Passei nos dois, mas foi João Pessoa que me chamou primeiro. Voltei assim para a Filosofia, depois de 10 anos dedicados à militância integral.

---

[15] Sobre esse período ver o belo livro de Orlandil de Lima Moreira: *Educação popular na Paraíba*. Memória e História do SEDUP. Curitiba: CRV, 2021.

[16] TOSI, G. *Terra e salário para quem nela trabalha*: um estudo sobre os conflitos sociais no Brejo paraibano. Dissertação de Mestrado e Sociologia Rural. UFPB, Campina Grande, 1988.

Entrei em um Departamento que havia sido fundado pelos padres católicos, ou ex-padres, ou seminaristas, que tiveram a mesma formação que eu tive. Alguns deles, como o prof. Rui Dantas, haviam estudado nas universidades pontifícias, como a Gregoriana de Roma, na época em que as aulas e os exames eram em latim; mas não havia propriamente doutores, só o prof. Roberto Markenson, que chegou a orientar 18 alunos. Hoje todos os mais de 20 professores possuem doutorado e pós-doutorado conseguido em universidades brasileiras e estrangeiras.

Inicialmente, fui dar aula de filosofia medieval, pelos meus estudos no seminário, mas durante muito tempo fui encarregado de ministrar as disciplinas mais variadas, inclusive aquelas de introdução à filosofia para outros cursos, embora meu interesse principal fosse a filosofia política e a filosofia dos direitos humanos.

Comecei a me interessar pelos direitos humanos na UFPB em 1991, quando entrei em contato com a Comissão de Direitos Humanos (CDH), a primeira das Universidades Federais do Brasil, fundada em 1989 pelo prof. Rubens Pinto Lyra: me engajei nela e nunca mais saí desse grupo.

O DOUTORADO EM PÁDUA

O Departamento estava começando um programa de qualificação incentivado pela CAPES e eu tive o privilégio de obter uma bolsa de estudo de três anos para cursar o doutorado na Itália, em Pádua (1995-1999), com o prof. Enrico Berti, um dos maiores estudiosos de Aristóteles. Lá também conheci outros professores e frequentei suas aulas, como Gregorio Piaia, historiador da filosofia medieval, Giuseppe Duso, estudioso da filosofia

política moderna, Merio Scattola estudioso da filosofia política alemã da primeira Idade Moderna, e tantos outros professores e estudantes com os quais tive o privilégio de conviver em um ambiente de debate de ideias aberto e muito estimulante em uma das instituições mais prestigiosas e antigas do mundo (fundada em 1225).

Sempre repito que tenho uma dívida enorme com o Departamento de Filosofia, com a UFPB e com os povos paraibano e brasileiro, que me receberam de braços abertos e me permitiram continuar meus estudos na Itália: se os paraibanos que vão para a Itália fossem acolhidos assim como os italianos que chegam à Paraíba, o mundo seria bem melhor!

No doutorado queria desenvolver um tema que tivesse a ver com a minha militância e com a América Latina, e o prof. Berti me sugeriu estudar a *Escuela de Salamanca* e especialmente Francisco de Vitoria, o que me parecia algo muito distante. Mas descobri um mundo desconhecido: a controvérsia sobre a conquista da América, que foi objeto da minha tese de doutorado. Consegui publicar uma parte da tese em italiano pelos editores dominicanos de Bologna[17], e só agora, em 2021, após 20 anos, publiquei uma versão ampliada, atualizada e reformulada da tese[18].

Quando voltei ao Brasil encaminhei para o padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, um dos maiores filósofos brasileiros, uma cópia da tese por intermédio do meu amigo e colega de doutorado Fernando Rey Puente, que havia conhecido em Pádua. O padre jesuíta me respondeu

---

[17] Ver: TOSI, G. *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1513). Veri domini* o *servi a natura*? Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.

[18] TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

educadamente que se considerava incompetente para avaliar uma tese de história tão erudita. A mensagem era clara: pouca filosofia e muita história! Decidi então incrementar o conteúdo filosófico do texto, e fazer uma história das ideias, apresentar para o Brasil um debate relevante, mais conhecido na Península Ibérica e na América de língua espanhola. Por isso desenvolvi mais o debate interpretativo e espero ter conseguido apresentar a complexidade, a riqueza e a relevância desse debate tão crucial para a história e a atualidade da América Latina e do mundo. Considero-o meu *opus maius,* porque dificilmente terei tempo e fôlego para escrever algo parecido.

FILOSOFIA E DIREITOS HUMANOS

Voltando do doutorado, atuei nas duas áreas: a filosofia (sobretudo política) e os direitos humanos. Assumi vários encargos de gestão no Departamento, nas Coordenações do Mestrado e do Doutorado Interinstitucional de Filosofia, e como professor da graduação e da pós-graduação. Coordenei vários cursos de especialização em direitos humanos, e em 2007, fundei, junto com os colegas da CDH, o Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos, que em 2012 conseguiu a autorização da CAPES para criar um mestrado interdisciplinar em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, reunindo professores de vários Centros, que coordenei por alguns anos e do qual fui professor até a aposentadoria em março de 2021.

Durante esses anos, realizamos 10 Seminários Internacionais e publicamos várias obras coletivas, sobretudo durante os governos Lula

e Dilma, em parceria com a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, a SECADI do MEC, e a Comissão da Anistia do Ministério da Justiça[19].

Em 2005 e 2006, tive a oportunidade de cursar o pós-doutorado na Universidade de Florença, sob a orientação do prof. Danilo Zolo, que havia conhecido no doutorado e que durante 10 anos foi nosso parceiro e amigo. Com ele e com os seus colaboradores realizamos um projeto ALFA de cooperação entre universidades, coordenado por Florença (prof. Emílio Santoro) e financiado pela União Europeia, que permitiu a concessão de bolsas de intercâmbio entre alunos e professores, a realização de seminários internacionais e publicações conjuntas. A colaboração com o prof. Zolo, um dos maiores filósofos italianos da política e do direito, foi determinante para a minha formação. Com ele e os seus colaboradores realizamos vários projetos, aulas, seminários, publicações. Junto com a professora Maria Luiza Alencar Feitosa publicamos um livro com a tradução de alguns ensaios de Zolo e uma longa entrevista biográfica, que ele depois traduziu e publicou na Itália[20].

Fruto do pós-doutorado (e da influência de Zolo) foi a publicação, pela prestigiosa editora Laterza de Roma, do tratado de Bartolomé de

---

[19] Obras que podem ser consultadas no site do NCDH: www.cchla.ufpb.br/ncdh.

Entre elas, assinalo: TOSI, G (org.). *Direitos Humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Editora da UFPPB, 2004.Ver também: TOSI, Giuseppe - FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré T. (orgs). *40 anos da Lei de Anistia no Brasil. Lições de Tempos de Luta e de Resistências. Homenagem a Lelio Basso e Linda Bimbi.* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021, 660 p.

[20] ZOLO, Danilo. *Rumo ao acaso global. Os direitos humanos, o medo e a guerra.* Organizado por ALENCAR, M. Luiza - TOSI, Giuseppe. São Paulo: Conceito, 2011. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/wp-content/uploads/2016/04/RumoAoOcaso.pdf

O professor Zolo faleceu em 2018 e a revista *Jura Gentium*, por ele fundada em 2002, dedicou à sua memória e obra um excelente número, intitulado *In Mare aperto. Pensare il diritto e la politica con Danilo Zolo,* que pode ser acessado em: https://www.juragentium.org/about/archive20211.html

Las Casas *De Regia Potestate,* com tradução do latim para o italiano, introdução e notas ao texto: minha obra mais erudita[21].

Em 2009, organizei com os colegas do NCDH o seminário comemorativo dos 100 anos de nascimento de Norberto Bobbio: com a presença de estudiosos italianos (entre eles Danilo Zolo, Luca Baccelli, Alberto Filippi, Pier Paolo Portinaro), portugueses (Acílio Estanqueiro Rocha) e brasileiros (Celso Lafer e Paulo Vannuchi). Deste seminário saíram os quatro volumes sobre Bobbio: dois volumes impressos e dois em e-book, que estão disponíveis no site do NCDH[22].

Em 2012, fiz um outro pós-doutorado na Universidade de Camerino com o prof. Luca Baccelli e deste estágio resultou o livrinho das *10 lições sobre Bobbio*, pela Editora Vozes, a convite do professor Flamarion Tavares de Lima[23].

De volta do pós-doutorado, por iniciativa do prof. Alberto Filippi, da Universidade de Camerino, o Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB, em parceria com a Comissão de Anistia do Ministério da Justiça, elaborou um projeto de pesquisa com a Fondazione Basso de Roma para digitalizar e publicar os documentos dos arquivos relativos ao Tribunal Russell II, um tribunal de opinião dos anos 70 sobre violações dos direitos humanos na América Latina[24].

---

[21] Bartolomé de Las Casas. *De Regia Potestate*. Edizione bilingue, a cura di Giuseppe Tosi. Prefazione di Danilo Zolo. Roma: Laterza, 2007.

[22] TOSI, Giuseppe (org.). *Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. Vol. I e II. João Pessoa: Editora UFPB, 2013. TOSI, Giuseppe (org.) *Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humanos e Relações Internacionais*. João Pessoa: Editora UPFB, 2013.

Disponíveis em: http://www.cchla.ufpb.br/ncdh/?page_id=1171

[23] TOSI, Giuseppe. *10 lições sobre Bobbio*. Petrópolis: Vozes, 2016.

[24] Os 4 volumes das sessões do tribunal traduzidos em português publicados em 2014, podem ser encontrados no site do NCDH: www.cchla.ufpb.br/ncdh

Em 2016, registrei no Diretório do CNPq o Grupo de Pesquisa sobre Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia, que já existia há vários anos e contava com a participação dos meus alunos, orientandos e de colegas, grupo que é o promotor deste livro coletivo.

Em 2018, fiz o concurso para professor titular com uma tese sobre *Democracia e Elitismo*. Em 2020, juntei a tese de titular com a dissertação de Rubens Guimarães, que havia orientado no mestrado sobre o mesmo tema, e publicamos o livro *Democracia & Elitismo dos Antigos e dos Modernos*. Ensaios[25].

E hoje comemoro os meus 70 anos recebendo como homenagem o presente livro coletivo, sobre *Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia* com contribuições de colegas e de ex-alunos, muitos dos quais são hoje professores.

OLHANDO PARA TRÁS

Esta efeméride me oferece a oportunidade para tecer algumas reflexões e tentar um balanço (espero provisório!).

Olhando atrás, observo que comecei a publicar tarde, somente aos 48 anos de idade, depois do doutorado. Estava convencido (e ainda estou) de não ter nada de novo ou de relevante a dizer, uma vez que em filosofia tudo (e o contrário de tudo) já foi dito e de maneira muito mais profunda e abrangente do que eu poderia dizer.

---

[25] TOSI, Giuseppe – GUIMARÃES, Rubens. *Democracia & Elitismo, dos antigos e dos modernos*. Ensaios. Curitiba: CRV, 2020.

Todos os artigos e livros que publiquei nesses últimos 20 anos estão disponíveis no site: https://ufpb.academia.edu/GIUSEPPETOSI?from_navbar=true - E no site: http://giuseppetosi.com.br/

O motivo circunstancial para começar a publicar foram as exigências da CAPES para atuar na pós-graduação, ou seja, as exigências do trabalho docente: toda minha produção é didática ou vinculada à didática e encontra a sua razão de ser no ensino, na orientação, na pesquisa, na extensão.

O outro motivo foi a demanda social provocada pelo processo brasileiro de transição da ditadura para a democracia, cheio de falhas e em permanente construção nos quatro eixos fundamentais: justiça, reparação, memória e verdade, e reforma das instituições[26]. Essa transição sempre inconclusa exigia do sistema escolar um grande esforço interdisciplinar de ensino, pesquisa, extensão e formação para consolidar os direitos humanos e o Estado democrático de direito com um tema transversal desde o ensino fundamental até o ensino superior[27].

Nesses 20 anos, mais organizei do que escrevi livros autorais. A grande maioria dos livros coletivos que fazem parte da "Coleção Direitos Humanos"[28] são frutos dos seminários internacionais, dos cursos de especialização e de mestrado, e registram e divulgam as pesquisas dos professores e alunos que deles participaram. Sinto-me muito orgulhoso de ter contribuído com esse trabalho coletivo que ajudou a consolidar a

---

[26] TOSI, G. et alii (orgs). *Justiça de transição: direito à justiça, à memória e à verdade*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014. 348p. (Coleção Direitos Humanos).

[27] Ver: TOSI, G. – GUERRA, Lúcia de Fátima – ZENAIDE, Maria de Nazaré (org.). *A formação em Direitos Humanos na Educação Superior no Brasil: trajetórias, desafios e perspectivas.* João Pessoa: Editora UFPB, 2014.

[28] A coleção, promovida pelo NCDH e pelo Programa de Pós-Graduação em DHs (PPGDH) e publicada pela editora da UFPB com apoio de recursos federais, se encontra disponível no site do NCDH: www.cchla.ufpb.br/ncdh. São mais de 50 volumes nas áreas de "Cultura e Educação em DHs", "História, Memória e Verdade", "Teoria e História dos DHs e da Democracia", "Segurança Pública e DHs", "DHs das crianças e dos adolescentes", "Territórios, Etnicidade e DHs", resultado de um trabalho coletivo. Nesse site estão também registrados os anais de alguns dos 10 Seminários Internacionais de DHs da UFPB.

área dos DHs na graduação e na pós-graduação no Ensino Superior, na CAPES e no CNPq, e que fez da UFPB um ponto de referência nacional e internacional na área.

O golpe contra a democracia que se deu a partir do impeachment da presidenta Dilma, a posse de Temer, a prisão de Lula e a ascensão do Bolsonaro (e do bolsonarismo) mostrou como a nossa democracia é ainda muito frágil e precária, sujeita a retrocessos brutais, e como é necessário e urgente o trabalho de educação em e para os direitos humanos.

TEMAS E ÁREAS DE PESQUISA

Minhas áreas de pesquisa estão quase que inteiramente dedicadas à "teoria e à história conceitual dos DHs e da democracia", por meio de uma abordagem de filosofia política. A tese central é que os DHs são modernos, mas encontram suas raízes teológicas na Idade Média e na Antiguidade. Por isso a relevância do debate ou controvérsia sobre a conquista da América, que constitui um momento crucial de transição entre o direito objetivo antigo e os direitos subjetivos modernos[29]. Em seguida acompanho esse percurso na modernidade, utilizando a chave de leitura (bobbiana) das gerações de direitos.

Os Direitos Humanos são frutos de um longo processo histórico de lutas, revoluções, guerras, conflitos que convenceram a humanidade (ou uma parte dela) a adotá-los como padrão civilizatório. Os DHs não são (ou não deveriam ser) de direita ou de esquerda, eles reúnem o que há

[29] TOSI, G. *O Debate Sobre a Gênese e a Validade dos Direitos Naturais Subjetivos: Michel Villey E Brian Tierney* - Revista Portuguesa de Filosofia - Escola Ibérica da Paz: Direito Natural e Dignidade Humana - 2019, Vol. 75 (2): 1067-1102.

de melhor na história (pelo menos do Ocidente): a liberdade, a igualdade e a fraternidade.

A liberdade civil e política é a herança do liberalismo político deixada pelas revoluções burguesas contra o absolutismo monárquico e o sistema econômico feudal; a igualdade social e econômica é a herança das revoluções socialistas contra a exploração capitalista; e a fraternidade é a herança do cristianismo social, que ensina que todo ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus e que em todos há uma centelha divina, o que lhes confere uma dignidade própria[30].

O magistério do Papa Francisco, nesse sentido, retoma os temas centrais da Doutrina Social da Igreja Católica, renovada pela Teologia da Libertação e em particular o tema da Fraternidade, não somente como categoria ética e religiosa, mas também como categoria política tendencialmente universal[31].

Os Direitos Humanos seriam, assim, uma secularização do cristianismo, ou seja, uma tradução, em termos laicos e racionalistas, dos princípios da antropologia teológica cristã, como também de outras religiões do mundo inteiro.

De forma indissoluvelmente ligada aos DHs, trabalho os temas conexos à democracia nas suas várias formas (elitista, representativa, participativa, plebiscitária), à crítica ao conceito de revolução em Burke,

---

[30] Ver BEDIN, G – TOSI, G. *Direitos Humanos: uma Conquista Civilizatória.* Revista Direitos Humanos E Democracia, Unijui, Ano 6 N. 12, Jul.-Dez. 2018, P. 297-301.

[31] Ver: TOSI, G. Cristianismo Social. A Fraternidade Como Categoria (Cosmo)Política. *Nuova Umanità*, XXXII, (2010) p. 525-547. Ver: Papa Francisco: *Fratelli Tutti. Sobre a Fraternidade e a Amizade Social.* Vaticano: 2020. Disponível Em: Https://Www.Vatican.Va/Content/Francesco/Pt/Encyclicals/Documents/Papa-Francesco_20201003_Enciclica-Fratelli-Tutti.Html

Löwith e Arendt[32], ao debate sobre a guerra e a paz em Bobbio e Carl Schmitt[33], à relação entre democracia, liberalismo e socialismo em Bobbio[34], ao cosmopolitismo kantiano e neokantiano de Bobbio e Habermas e às críticas de Danilo Zolo a partir do realismo político[35].

São todos temas que circulam ao redor da definição mais abrangente do que seja o Estado Democrático de Direito, que vive uma tensão permanente entre a democracia como vontade da maioria e os direitos como garantias individuais: acentuando o primeiro aspecto, pode-se cair numa ditadura/tirania da maioria ou em um totalitarismo; acentuando o segundo, em uma democracia elitista, para poucos. A tentativa é promover um diálogo entre duas tradições historicamente opostas, mas que podem se encontrar (na perspectiva de Bobbio): o liberalismo político e social (que é radicalmente diferente do liberalismo econômico) e o socialismo liberal e democrático (que é radicalmente diferente do socialismo revolucionário).

AUTORES

Os autores estudados, na perspectiva de uma história conceitual dos direitos humanos, são os jusnaturalistas modernos — como Hobbes,

---

[32] TOSI, G. *De Revolutionibus Orbis Terrestris.* Publicado In Tosi, G. - Aliaga, L.- Freire, R. Centenário Da Revolução Russa. Balanços E Reflexões. João Pessoa: Editora Da Ufpb, 2019, P. 9-30. Ver Também: Tosi, G. - Hannah Arendt e a Revolução: Novus Ordo Saeclorum - 2019, *Problemata*: R. Intern. Fil. V. 10. N. 1 (2019), P. 125-142.

[33] TOSI. G. - *Guerra e Paz nas Relações Internacionais Segundo Norberto Bobbio (e Carl Schmitt*. - Salatini, R. - Barreira, C.M. Democracia e Direitos Humanos no Pensamento de Norberto Bobbio. Marília: Unesp, 2018.

[34] TOSI, G. *Democracia, Liberalismo e Socialismo em Norberto Bobbio. Uma resposta a Vitullo e Scavo.* Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos - RIDH Bauru, v. 5, n. 2, p. 51-78, jul./dez., 2017 (9).

[35] *Realismo e Cosmopolitismo nas Relações Internacionais*. In: SANTORO, E. – ZENAIDE, M. N. T. – Batista, G. B. De M. – TONEGUTTI, R. G. *Direitos Humanos em uma Época de Insegurança*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2010, Pp. 39-58.

Locke, Rousseau e Kant — e os historicistas — a partir de Hegel e sobretudo de Marx e dos marxistas — até chegar ao debate contemporâneo a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e dos processos de universalização, multiplicação, especificação e positivação dos direitos.

Trata-se de uma perspectiva "evolutiva", porque procura mostrar que houve na Modernidade, apesar de tudo, um processo de "afirmação histórica dos direitos humanos"[36]. Afirmar, porém, que esse processo significou, nos termos kantianos, um "progresso moral da humanidade"[37], seria um escárnio se pensarmos nos retrocessos, nas contradições, nas tragédias do século XX, talvez o pior século da história humana. Por isso, a perspectiva tem que ser necessariamente realista e crítica, evitando de confundir uma história meramente conceitual (as declarações e os tratados) com uma história social dos acontecimentos ("as duras réplicas da realidade" segundo Bobbio)[38].

Entre os autores de referência, destacaria pelo menos três: para a Antiguidade, Aristóteles, ou melhor, o pensamento político de **Aristóteles**, que foi utilizado no debate sobre a conquista da América tanto para justificar a escravidão dos indígenas (Sepúlveda) quanto para defender a sua humanidade e racionalidade (Vitória e Soto).

Para o início da Modernidade, **Bartolomé de Las Casas**, cujos 14 volumes das suas *Obras Completas*, publicadas pela Alianza de Madrid,

---

[36] COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2003.

[37] Ver BOBBIO, N. *Kant e a Revolução Francesa*. In: IDEM. *A era dos direitos*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro, Campus-Elsevier, 2004, p.131-142.

[38] TRINDADE, José Damião de Lima. *História Social dos Direitos Humanos*. São Paulo: Peirópolis, 2002.

eu possuo, mas conheço somente em pequena parte. Trata-se de um pensador ainda desconhecido na sua integralidade, mais famoso do que lido e que considero o primeiro filósofo da libertação latino-americana e um dos fundadores do pensamento moderno[39].

Sobre a importância de Las Casas, cito as palavras do ítalo-latino-americano Alberto Filippi, grande conhecedor da obra do dominicano espanhol:

> *Contrariamente a lo pretendido por la tradición etnocéntrica europea, una de las grandes innovaciones teórico-políticas de lo que luego se llamó la "Declaración de los Derechos del Hombre" ocurrió en la América Hispana, gracias, entre otros, a las concepciones de Bartolomé De Las Casas afirmadas contra Ginés de Sepúlveda al sostener que siendo los "yndios" sujetos humanos libres eran, por lo mismo, sujetos de derechos humanos entendidos como derechos universales "comunes de todas las gentes*[40].

A obra de Las Casas é um dos pontos mais altos da "descoberta que o *eu* faz do *outro*", ponto que raramente foi alcançado na consciência moderna a ele posterior. Com efeito, a teoria, que Las Casas tanto combateu, da superioridade de uma civilização sobre as outras se consolidará nos séculos seguintes por meio das várias formas de eurocentrismo alimentadas pelas ideologias da religião, do progresso, do racismo, do colonialismo e do (sub)desenvolvimento, que acompanham o longo processo por meio do qual a história da Europa se torna História do Mundo.

---

[39] Tosi, G. "Bartolomé de Las Casas: Primeiro Filósofo da Libertação Latino-Americano". In *Vozes Silenciadas. Ensaios de Ética e Filosofia Política*. Aos cuidados de Cecilia Pires. Ijuí-Rio Grande do Sul, 2003.

[40] Ver: FILIPPI, Alberto. *Constituciones, dictaduras y democracias*. Los derechos y su configuración política. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Infojus: 2015

Para a contemporaneidade, o autor de referência é **Norberto Bobbio**, o filósofo da política, dos direitos humanos e da democracia, um autor sempre mais presente no Brasil e na América Latina. Comecei a apreciar Bobbio no Brasil, porque na Itália dos anos 70 e 80, para a nossa geração de católicos de esquerda, Bobbio era por demais "moderado"! Na América Latina, a sua figura intelectual não para de crescer: é o autor italiano mais traduzido e comentado (junto com Gramsci). Trata-se de uma influência não meramente episódica ou esporádica, mas que está se tornando capilar a tal ponto que pode se falar de uma "presença do pensamento de Bobbio na cultura latino-americana" como afirmam Alberto Filippi e Celso Lafer[41].

Bobbio não é lido somente na academia, é também uma referência para os militantes dos direitos humanos, dentro e fora dos muros das universidades: o seu *A era dos direitos* foi reeditado dezenas de vezes e se tornou um verdadeiro vade-mécum para todos aqueles que querem se aproximar da teoria e da prática dos direitos humanos[42]. A recepção de Bobbio acontece em ambientes de diferentes matrizes ideológicas: Bobbio continua sendo um interlocutor privilegiado tanto para os liberais (relembrando a necessidade de conciliar a liberdade com a igualdade e criticando os excessos do neoliberalismo de mercado), como para os marxistas (relembrando que sem liberdade não poderá haver socialismo e criticando os perigos totalitários).

---

[41] Ver: FILIPPI, Alberto e LAFER, Celso. *A presença de Bobbio. América espanhola, Brasil, Península Ibérica.* São Paulo: UNESP, 2005.

[42] BOBBIO, N. *A era dos direitos*. trad. de Carlos Nelson Coutinho, Apresentação de Celso Lafer. Rio De Janeiro: Campus-Elsevier, 2004.

Tratando-se de textos didáticos, tomei cuidado com a clareza e inteligibilidade da escrita (que é uma das lições de Bobbio e de Berti meu orientador em Pádua): espero ter conseguido esse propósito sem descuidar da profundidade e complexidade das questões enfrentadas. A abrangência dos autores e das correntes de pensamento por mim abordadas ao longo desse percurso é pequena e modesta: tentei evitar as modas acadêmicas que periodicamente assolam a cultura brasileira. Mas reconheço que acabei descuidando de toda uma produção mais contemporânea, de novos autores e novas questões mais complexas e perturbadoras (por mera preguiça intelectual, "culposa", diria Kant).

Um outro limite que reconheço é que, apesar de viver há mais de quarenta anos no Brasil, meus referenciais teóricos continuam sendo quase todos europeus e eurocêntricos. Para minha desculpa posso alegar que todos os meus esforços intelectuais sempre foram direcionados a utilizar a conceitualidade europeia para entender o enigma da democracia brasileira, essa esfinge que nos está devorando. Para responder a essa questão crucial: por quê, no Brasil (e na América Latina), a democracia e os direitos humanos, que (aparentemente?) estavam se consolidando em um processo de transição da ditadura para a democracia, com falhas, mas com conquistas civilizatórias que pareciam irreversíveis, sofreram um revés e um retrocesso brutal e trágico como o que estamos vendo sob o governo Bolsonaro? E como sair desse impasse? [43]

---

[43] Ver: TOSI, G. *Democracia e direitos humanos: uma conquista civilizatória ameaçada no Brasil e no mundo*. RIDH | Bauru, v. 7, n. 1, p. 33-59, jan./jun., 2019.

AGRADECIMENTOS

Os ensaios presentes neste livro coletivo nos ajudam a responder a essa questão. Eles abordam, sob diferentes perspectivas teóricas, temas ligados à nossa conjuntura: os direitos humanos e a democracia, a dignidade humana, os vários tipos de liberalismos, a violência e a questão da segurança pública na perspectiva do humanismo penal, o direito internacional dos direitos humanos e a geopolítica mundial, a questão ecológica, os direitos sociais e a renda mínima, o papel da Igreja Católica na luta contra a ditadura. São textos brilhantes, escritos com muito mais abrangência e competência do que o autor homenageado.

Não há homenagem maior para um professor ver que os seus alunos superaram, e de muito, o mestre. Recebo esta homenagem como mais uma manifestação da generosidade da acolhida que só os brasileiros, e especialmente os nordestinos, sabem proporcionar aos que vêm de fora e que chegou ao ponto de me conceder, em 2018, a cidadania paraibana da qual muito me orgulho.

Meu agradecimento vai aos organizadores desse livro e a todos que colaboraram com este trabalho coletivo, e especialmente para Luciano Oliveira, pelo seu brilhante ensaio, pela revisão deste texto e pelas sugestões que o melhoraram, e para Alberto Filippi, pelo prefácio generoso que me dedica: a perspectiva “nuestroamericana” que ele soube encarnar na sua vida acadêmica e pessoal com maestria e paixão é ainda um objetivo e um desafio que preciso enfrentar para sair do meu “eurocentrismo”.

Um agradecimento especial vai para os professores Cristiano Bonneau e Abah Andrade da UFPB pela editoração e publicação do livro, e a Eduardo Nóbrega pela revisão cuidadosa.

Finalmente, queria agradecer a todos os colegas, estudantes e funcionários do Departamento de Filosofia, dos Programas de Graduação e Pós-graduação em Filosofia, do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos e dos Programas de Pós-Graduação em Direitos Humanos e a todos os membros do grupo de pesquisa sobre Teoria e História dos Direitos Humanos e da Democracia. Tive a sorte e o privilégio de participar de um espaço acadêmico caracterizado pela convivência fraterna, pelo debate intelectual aberto, pelo espírito crítico, pelo compromisso social e pelo pluralismo ideológico, que são as contribuições mais relevantes que a universidade pode dar para promover a sua função social nesses tempos difíceis de obscurantismo, fundamentalismo e fanatismo.

Recebo esta homenagem não como algo feito à minha pessoa, mas a todo esse trabalho coletivo realizados por homens e mulheres “de boa vontade”.

Obrigado de coração a todos e todas. Abraços fraternos.

Busto Arsizio, Itália – 10 de dezembro de 2021.

Dia internacional dos direitos humanos.

APRESENTAÇÃO

Luciano da Silva
Rubens Guimarães
Williard Fragoso

O Professor Giuseppe Tosi completa 70 anos em 2021, e a marca desse evento é a compreensão do caminho feito por ele na Filosofia e nos Direitos Humanos. Esse italiano, brasileiro de alma, trouxe para uma geração de estudantes de Filosofia Política e dos Direitos Humanos, entre os quais eu me incluo, o espírito contestador e provocador, com voz pacífica e pacificadora. Lembro-me de discutirmos em aulas de Filosofia Política II, no curso de Filosofia da UFPB, a validade da discussão sobre a pena de morte, e ele, provocando toda a turma, "e se a vítima do crime hediondo fosse sua filha?". A honestidade intelectual, o espírito aberto para o mundo contemporâneo, o respeito óbvio, ao mesmo tempo tácito, por todo e qualquer um que se aproxime com alguma ideia, a paixão demostrada por ideias elaboradas em texto e trazidas à sua leitura, essas são marcas do Professor Tosi, movido por uma fé inabalável no humano, demostrada na capacidade de diálogo, mesmo com ideias diametralmente opostas às suas.

Para comemorar essa data, nada mais lógico do que organizarmos, em sua homenagem, um livro com artigos escritos por aqueles que de alguma forma participaram, seja como alunos, seja como colegas, desta

caminhada em defesa da Democracia e dos Direitos Humanos. Apresentamos, nesta obra, os seguintes autores e discussões.

Roberto Leonardo da Silva Ramos analisa a correspondência entre o caráter inclusivo dos direitos humanos e a promoção da democracia. Aborda as temáticas da liberdade, igualdade na sociedade classista, princípios, dimensões e incorporação dos direitos humanos no ordenamento jurídico brasileiro. O autor demonstra a inefetividade dos direitos em apreço, tendo em vista sua função, na atual conjuntura, de controle sociopolítico. Apesar de se posicionar criticamente, reconhece os avanços decorrentes de lutas sociais e que a evolução democrática está sujeita ao posicionamento central de sujeitos tradicionalmente pertencentes a grupos subalternos, bem como a valorização de culturas locais.

Emmanuel Pedro Sormanny Gabino Ribeiro reporta a presença de uma Teoria Retórica e Argumentativa dos Direitos Humanos nas obras do professor da UFPB Narbal de Marsillac Fontes. Após análise das publicações entre os anos de 2006 e 2019, fundamenta sua tese em três elementos, quais sejam, a proposição de um Teoria Argumentativa do Conhecimento, a revisão do conceito de Razão, o problema da justificação dos Direitos Humanos e os seus desdobramentos em uma condição pós-moderna.

Otacílio Gomes da Silva Neto tece três considerações históricas e conceituais acerca do verbete “Filosofia”, a partir da referência presente no “Dicionário Filosófico” de Voltaire. Inicia o capítulo ponderando sobre a etimologia da palavra “Filosofia”, questionando o termo “amor ao saber”. Segue seu raciocínio desdobrando a ideia de que, em um

contexto de hostilidade, a atividade filosófica é alvo de perseguição, referencia Jacques Rancière ao mencionar esse tipo de violência como "ódio à democracia". Na seção final, o autor volta-se à metáfora "os cães a quem dais um alimento de que não gostam vos mordem", opondo-se ao uso descontextualizado de argumentos para fins de desinformação.

Larissa Cristine Gondim Porto propõe um exame da função da liberdade e da autonomia para a concepção do que a autora denomina de subjetividade individual. Sua proposta parte dos seguintes questionamentos: "[...] qual o custo identitário da liberdade como capacidade de autodeterminação? Qual o preço a se pagar para ser em si? Ser livre é um privilégio que se goza só?" Observa que os termos "custo" e "preço" refletem, além de um valor econômico, também valores sociais e políticos. Na busca de responder às indagações suscitadas, desenvolve o problema com base nas categorias de liberdade negativa (Isaiah Berlin), liberdade positiva (tacitamente presente em Bernard Williams) e liberdade social (Axel Honneth).

Luana Lima Gusmão Zenaide apresenta as três definições de democracia presentes em Norberto Bobbio, que são a direta, representativa e a competitiva entre as elites. A democracia representativa desdobra-se em plebiscitária e participativa. A autora vislumbra uma maior relação entre os direitos humanos e a democracia participativa, haja vista proporcionar a instrumentalização da sociedade para a solução das demandas reais.

Francisco Pereira de Sousa problematiza se ainda está presente a hegemonia do modelo democrático liberal após a tentativa ocidental/estadunidense em constituí-la como única forma de governo

legítima em uma perspectiva global. No recorte brasileiro, o autor entende que os avanços democráticos fomentadores dos direitos humanos ocorridos nos governos pós-ditadura de 1964, notadamente pelos progressistas, vêm sendo atualmente alvo de desconstrução, nesses tempos sombrios que estamos vivendo.

Marcos Antônio Pimentel Pequeno discorre acerca da relação entre economia, meio ambiente e democracia. Ao considerar as atividades econômicas como elemento fundamental para qualquer regime político, reconhece que a pandemia da COVID-19, por afetar a economia do Estado, possui potencial fragilizador da democracia. O autor afirma que no Brasil as diretrizes do atual governo vêm ocasionando danos ambientais de sensíveis impactos econômicos, amplificados pelo contexto pandêmico, pondo em risco a sobrevivência democrática e até do próprio ser humano.

Juliana Queiroz Gontiès propõe o estabelecimento de um "Rendimento Universal Garantido" como incentivador do Direito Humano ao Trabalho. A autora desenvolve sua tese a partir do cotejo entre as categorias trabalho decente e o desemprego estrutural. O cerne do texto é identificar se há efetividade dos direitos humanos do trabalhador, alegando que na atualidade o trabalho decente é garantido apenas de modo formal pela ordem interna e externa. Conclui apontando o "Rendimento Universal Garantido" como meio adequado para o alcance de um Direito Humano ao Trabalho, desde que seja universal, incondicional, individual e garanta o mínimo existencial para uma pessoa.

Luciano Oliveira empreende uma reflexão acerca dos valores norteadores dos sistemas de justiça em momentos históricos diversos,

fundamentando-se na comparação entre as obras de Cesare Beccaria e Michel Foucault, dentre outros. Suas considerações debatem o processo de "evolução" das penas cruéis até a sua substituição progressiva pelas penas prisionais; que por sua vez hoje estão sendo questionadas pela proposta de sanções penais desencarceradoras, como as penas alternativas, a justiça restaurativa, os controles eletromagnéticos, na ótica do humanismo penal. Conclui afirmando que esse movimento é análogo às lutas dos reformadores penais do século XVIII, que, horrorizados com os castigos físicos do seu tempo, propuseram aquilo que os franceses chamaram de "penas doces". O resultado dessas lutas, a prisão, é o que hoje horroriza muitos de nós. Afinal, como lembrou Foucault, o "limiar de tolerância" não é algo fixo, e o que é "abominável" muda de uma época para outra".

André Ricardo Dias Santos desenvolve uma reflexão envolvendo violência e direito a partir das obras de Walter Benjamin. Dispõe que o direito se estrutura como recurso mítico ao ser identificado de modo atemporal, equiparando-se ao poder divino. Nesse contexto de pensamento, a violência possui uma função dual perante o direito, agindo em sua fundação (por meio da guerra) e preservação (por meio das instituições), garantida pelo monopólio estatal da decisão; já a justiça não corresponde à ordem jurídica, e por isso é um valor não-jurídico. Portanto, o texto desenvolve-se relacionando a tríade violência, direito e justiça com fundamento nas obras políticas de Benjamin.

George Leite Frexeira Junior delimita seu problema principal na análise da violência como meio legítimo para resguardar a liberdade e a dignidade humana, quando ameaçadas pelas relações internacionais.

Perpassa secundariamente os questionamentos da legitimidade do uso da violência fundamentado em um fim digno e quais seriam esses fins no âmbito internacional. Aponta, ao termo, que o esforço da busca da solução de conflitos por meios pacíficos deve ser a primeira razão dos povos, motivo pelo qual não há que se rejeitar a hipótese do uso da violência de modo residual e em defesa da democracia contra investidas totalitárias.

Heloísa Clara Araújo Rocha Gonçalves discorre sobre o papel da igreja católica na promoção dos direitos humanos e da democracia brasileira. A autora aponta a instituição em apreço como avalizadora da ditadura militar de 1964, ao tempo que exerceu relevante destaque em seu combate ao reconhecer as ações violentas do regime de exceção. O desenvolvimento do texto ocorre com o fundamento de que os direitos humanos têm sua gênese nos valores cristãos.

Por fim, esperamos que esta singela homenagem seja recebida como mais uma contribuição não nossa, organizadores deste livro, mas do próprio Professor Tosi. Uma contribuição para que mantenhamos a esperança, a fé, em um mundo mais justo, arbitrado pela DUDH e organizado, como quis o mestre Norberto Bobbio, dentro das regras do jogo democrático. Essa esperança e fé nunca se fizeram tão necessárias quanto neste momento, neste lugar, Brasil.

João Pessoa, 02/10/2021

1

VISÕES TRADICIONAL E CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E DA DEMOCRACIA

Roberto Leonardo da Silva Ramos [1]

1 INTRODUÇÃO

A partir da perspectiva histórica, os direitos humanos são identificados principalmente como reação ao genocídio provocado pelo nazismo. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, os países vencedores protagonizam a criação de uma estrutura político-jurídica capaz de unir quantidade significativa de Estados. Nesse contexto, surge a Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945 e posteriormente a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) em 1948. Os valores proclamados pelas revoluções burguesas são consagrados pela DUDH, possuindo os ideais de liberdade e igualdade posição de destaque.

Apesar dos Estados imperialistas estarem conduzindo todo o processo de criação e de desenvolvimento da estrutura institucional e normativa dos direitos humanos, a democracia é uma realidade defendida. Assim, quanto maior a promoção dos direitos humanos, mais democrática será a sociedade, de modo a originar o Estado Democrático de Direito. Portanto, sob o viés pragmático, a análise dos direitos humanos é propriamente a reflexão da atuação estatal acerca da

[1] Doutor e mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professor da Faculdade de Direito (FADIR) da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Líder do Grupo de Pesquisa Direito e Sociedade, CNPq. Advogado. E-mail: robertoleonardo@mouraramos.com.br

implementação dos valores difundidos em seus documentos. Já sob o ponto de vista teórico, deve-se focar nos seus fundamentos legitimadores.

As conquistas práticas estão intrinsecamente relacionadas aos fundamentos teóricos, por isso a relevância de se buscar a essência dos direitos humanos para concluir pela sua viabilidade ou inviabilidade de implementação. O potencial transformador ou justificador dos direitos humanos influencia quantidade significativa da população mundial, principalmente a ocidental, razão pela qual sua relação com o regime democrático é de interesse difuso na sociedade.

O texto alinha-se ao exame da exequibilidade inclusiva dos direitos humanos para a promoção da democracia. Defende-se a ocupação de espaços políticos de centralidade também por grupos tradicionalmente subalternos, confrontando a mera retórica de direitos e avanços pontuais. Para tanto, lança-se mão de escritos do Norberto Bobbio, Pierre Bourdieu, Costa Douzinas, Herrera Flores, Márcio Naves, Michel Villey e Boaventura de Sousa Santos, dentre outros.

O texto divide-se em apresentação/introdução, três seções de desenvolvimento e conclusão. Na primeira seção do desenvolvimento é exposta a relação da liberdade e igualdade com a democracia em um contexto de sociedade classista. Na segunda seção é desenvolvida a visão tradicional dos direitos humanos, mencionando os princípios norteadores, dimensões e ingresso no ordenamento jurídico interno, demonstrando a influência formal nos Estados, com ênfase no Brasil. Na terceira, é apresentada a visão crítica, desenvolvendo a ideia de relação de dominação na dinâmica social e a função da produção

intelectual e dos direitos humanos na atual conjuntura, restando, em decorrência disso, a inefetividade dos direitos humanos.

Por fim, defende-se que, para a efetivação dos direitos humanos e o alcance de um maior desenvolvimento democrático, as localidades sociais devem ser consideradas relevantes, bem como a inclusão de grupos vulneráveis na ocupação de espaços políticos.

2 DEMOCRACIA E SUA RELAÇÃO COM LIBERDADE, IGUALDADE E INCLUSÃO SOCIAL

Na presente seção apresenta-se o fundamento democrático a partir do viés desconstrutivista, necessário para que o leitor entenda as considerações críticas a respeito dos direitos humanos, expostas ao longo do texto. Em decorrência das limitações materiais pertinentes a um capítulo de livro, não se pretende esgotar o tema, mas demonstrar a perspectiva teórica adotada pelo autor.

O Estado Democrático de Direito é um modelo de organização sociopolítico ocidental majoritário, difundido principalmente pela Organização das Nações Unidas (ONU). O Estado seria imprescindível para o alcance e manutenção da democracia, e os direitos humanos instrumentos competentes para esse escopo, tendo como expressão normativa as cartas internacionais.

A democracia se baseia principalmente em duas categorias, que são a liberdade e igualdade, prevista já de início na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) em seu artigo I, nos seguintes termos: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos

outros com espírito de fraternidade". No preâmbulo, a carta relaciona liberdade, igualdade, dignidade humana e paz, conforme transcrito abaixo.

> Preâmbulo: Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo. (ONU, 1948)

Nessa mesma diretriz normativa e estrutural do Estado, a ordem jurídica brasileira prevê em seu texto constitucional:

> Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]

Como se vê, a ordem interna (constitucional) e internacional (direitos humanos) consideram indissociáveis as categorias liberdade e igualdade, caras à democracia. Norberto Bobbio (2004) demonstra a relação entre direitos humanos (que ele denomina de direitos do homem), democracia e paz.

> Direitos do Homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos. (BOBBIO, 2004, p. 21)

Desse modo, o discurso tradicional difundido é no sentido de que a democracia é viável apenas com a conquista da liberdade e igualdade garantidos pelo Estado. Bobbio (2000a) entende que a democracia é essencialmente liberal, isto é, um Estado não liberal seria autoritário,

sem respeito aos direitos humanos, e consequentemente violador da dignidade humana. Com isso, na visão tradicional, a democracia é essencialmente liberal, e tem como fundamentos a liberdade e a igualdade, necessárias ao alcance da dignidade humana.

No presente texto, demonstra-se que a liberdade e a igualdade, no contexto classista, não representam a essência democrática, tendo em vista que sua natureza liberal constitui condições para o desenvolvimento da economia capitalista excludente. A respeito, Márcio Bilharinho Naves (1997) expõe:

> Ao acordar com o capitalista as condições de venda de si mesmo por um tempo certo, ele realiza as determinações da liberdade e da igualdade. Da liberdade, porque só na condição de homem livre é que ele pode dispor do que é seu; da igualdade, porque ele troca valores equivalentes em condição de reciprocidade face ao outro; da propriedade, porque ele comercializa aquilo que é seu, aquilo de que pode dispor. (NAVES, 1997, p. 59/60)

Segundo a exposição de Naves (1997), depreende-se que as premissas liberdade e igualdade representam as condições para manutenção de uma sociedade classista, em que os membros não integrantes da classe de centro permanecem em situação desfavorável, mas acreditando integrar uma democracia em que todos têm o direito de, por méritos próprios, ascender social e economicamente.

O direito (a exemplo da Constituição Federal e da Declaração Universal dos Direitos Humanos) garante a paz necessária para a manutenção das condições de dominação, "[a]o mesmo tempo, essas formas jurídicas produzidas pela esfera da circulação mercantil obscurecem o processo de valorização, encobrindo a extorsão de mais-

valia e a opressão de classe sob os signos e as luzes da liberdade e da igualdade" (NAVES, 1997, p. 60). Portanto, a sociedade quanto mais busca a liberdade e igualdade no contexto liberal, mais garante a manutenção de desigualdade e a exclusão socioeconômica.

Apesar disso, a democracia não deve ser descartada, mas sim valorizada e buscada em sua real essência, tendo como valor primordial metas realmente inclusivas, em que as camadas sociais subalternas devem ter acesso aos espaços de poder político, para só assim participar ativamente da construção da estrutura social. A linha crítica adotada não isenta o reconhecimento de avanços resultantes das reivindicações de atores sociais vulneráveis. Como pondera Giuseppe Tosi:

> Os direitos humanos são "ideais" abstratos e indefinidos, mas foi esse caráter abstrato que permitiu que neles se reconhecessem sujeitos sociais diversos e de diferentes épocas históricas, que preencheram este conceito "vazio" de um conteúdo histórico-social determinado. (TOSI, 2019, p. 1.097/1.098)

A desconstrução sugerida não representa uma total negação do que já foi implementado, mas centra seus esforços no sentido dos direitos humanos, visando a contribuir para o aperfeiçoamento democrático inclusivo.

Nessa perspectiva, as seções vindouras demonstram a visão tradicional dos direitos humanos e em seguida delineiam de modo crítico, considerando a busca pela inclusão política, que representa um autêntico estado democrático.

3 VISÃO TRADICIONAL DOS DIREITOS HUMANOS:

3.1 CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS DIREITOS HUMANOS

A terminologia "direitos humanos" não é utilizada de modo uniforme, de modo que pode ser encontrada também como direitos naturais, direitos individuais, direitos públicos subjetivos, direitos do homem e direitos da pessoa humana. Não deve haver confusão com o termo "Direito Internacional Humanitário" (DIH), uma vez que esse é um conjunto de normas que limita a atuação militar em tempo de guerra, visando a proteger os países não envolvidos no conflito[2]. Atualmente, é mais utilizado como uma cooperação de um ou mais países que intercedam em outro país com dificuldades internas ao ponto de estar afetando a dignidade dos cidadãos. Exemplo é a atuação humanitária das ações praticadas pelo Brasil no Haiti.

Em relação aos direitos humanos, a ideia central é eleger um conjunto normativo capaz de tutelar o ser humano, tendo como base a garantia da liberdade, igualdade e solidariedade, portanto são direitos básicos, essenciais ao salutar desenvolvimento da pessoa humana com dignidade. Nessa esteira, considera-se que a existência do Estado depende do direito, ademais a existência do Estado Democrático de Direito depende do êxito dos direitos humanos, estes que fundamentam/justificam o controle social por meio da atual formatação estatal.

---

[2] O internacionalista Valério Mazzuoli (2017, p. 59) afirma que: "a proteção humanitária visa proteger, em caso de lúcia, militares postos fora de combate (feridos, doentes, náufragos, prisioneiros etc.) e populações civis em geral, devendo os seus princípios ser aplicados quer às guerras internacionais, quer às guerras civis ou a quaisquer outros conflitos armados (internacionais ou não)."

Os direitos humanos estão situados no direito internacional público, ou seja, são direitos previstos por declarações ou tratados celebrados entre Estados e organizações internacionais, visando a tutela das pessoas submetidas a esse sistema normativo. Tais normas podem estar presentes no sistema global, pertencente à Organização das Nações Unidas (ONU), ou em algum sistema regional, a exemplo do interamericano. Assim, evidencia-se o sentido internacional desses direitos, que, ao influenciarem as constituições dos países signatários, originam os direitos fundamentais.

São os direitos humanos que proporcionam uma homogeneidade de signos entre os atores internacionais em uma sociedade globalizada. O Estado, por meio de seus entes públicos e privados, não alcança índices satisfatórios de desenvolvimento sem se enquadrar nessas regras de funcionamento. As instituições internacionais não reconhecem como democrático um Estado que não segue as diretrizes dos direitos humanos, de modo que até a própria qualificação de Estado pode não ser reconhecida, sendo ambas as situações passíveis de intervenções em nome dos direitos humanos, ou seja, com o fundamento da dignidade humana.

No âmbito da ordem jurídica interna, os signos estão previstos com estrutura variada, que, de acordo com André de Carvalho Ramos (2014), podem ser direito-pretensão, direito-liberdade, direito-poder e direito-imunidade. No direito-pretensão, alguém titulariza um direito se outra pessoa tem o dever de prestar uma conduta, a exemplo do direito à educação pública prevista na CF/1988. O direito-liberdade é a faculdade de agir da pessoa, em que nenhuma outra tenha direito de impedir, a

exemplo da liberdade de religião. O direito-poder é o poder de exigir de outrem a atuação em seu favor, como providenciar o contato da família e assistência advocatícia em favor de pessoa presa. E o direito-imunidade é a prerrogativa exercida pelo titular de não ter sua situação jurídica modificada por meio de procedimentos ordinários, a exemplo de imunidades material e formal de parlamentares federais no Brasil.

Desse modo, são com as ideias acima expostas que se identificam os direitos humanos, que têm como objetivo o desenvolvimento da dignidade da pessoa humana, o que atribui ao Estado um caráter democrático. Como todo conjunto de direitos, os direitos humanos devem ser fundamentados em princípios que legitimam seus dispositivos, como será disposto a seguir.

3.2 PRINCÍPIOS DOS DIREITOS HUMANOS

São nos princípios[3] que os direitos alcançam legitimidade e, em consequência, sua aceitação pelos destinatários dos comandos normativos. Os princípios surgem por meio de uma construção histórica de valores a serem seguidos pela sociedade, logo, serão pontuados os princípios determinantes dos direitos humanos, mas, desde já, é reconhecida a possibilidade de sua modificação, não facilmente, na medida em que a dinâmica social a exige.

Inicia-se com o princípio da dignidade da pessoa humana, o mais genérico princípio que se pode relatar, haja vista ser a base de todo o

[3] Optou-se pela nomenclatura "princípios", mas os institutos pontuados podem ser encontrados na literatura com outras denominações, a exemplo de "especificidades" e "características". O rol pode variar dependendo do autor consultado.

arcabouço normativo dos direitos humanos, quer na esfera internacional, quer em sua influência no âmbito jurídico interno de cada Estado. Há convergência entre a pessoa e sua dignidade como fim último do ordenamento jurídico, de modo que não há que se cogitar a tutela do ser humano afastada de sua dignidade. Sobre esse princípio, Flávia Piovesan (2013) dispõe o seguinte:

> Sustenta-se que é no princípio da dignidade humana que a ordem jurídica encontra o próprio sentido, sendo seu ponto de partida e seu ponto de chegada, para a hermenêutica constitucional contemporânea. Consagra-se, assim, a dignidade humana como verdadeiro superprincípio, a orientar tanto o Direito Internacional como o Direito interno. (PIOVESAN, 2013, p. 89)

A dignidade é um atributo da pessoa humana, e por isso não há que se cogitar a própria vida humana sem dignidade, que é de ordem obrigatória a proteção contra atos violadores da qualidade humana do ser. Sendo assim, defeso as ações que sejam contrárias à integridade biopsicológica da pessoa. Nesse sentido, tanto o Estado como os particulares devem pautar suas ações em conformidade com a dignidade humana, respeitando a pessoa enquanto sujeito de direito e por isso mesmo a importância do caráter inclusivo dos direitos humanos, pois devem estender seu poder protetivo àquelas pessoas pertencentes a grupos vulneráveis. A democracia está diretamente relacionada à promoção da dignidade humana.

Segundo o princípio da centralidade dos direitos humanos, que possui visível vínculo com o anterior — pois ocorre em decorrência da tutela à dignidade humana —, os direitos humanos devem ser seguidos pelas constituições dos países bem como pelo direito internacional.

Portanto, os comandos presentes nos instrumentos de direitos humanos irradiam sobre todas as demais legislações, não havendo que se apresentar incompatibilidade.

O princípio da liberdade assegura o direito que a pessoa tem de viver em conformidade com suas convicções, sem interferências ilícitas de qualquer pessoa ou ente. A liberdade deve ser entendida de modo o mais amplo possível, abrangendo, a título exemplificativo, a liberdade de religião, orientação sexual e escolha profissional. Quanto mais inclusivo for um Estado, mais liberdade atribuída aos sujeitos e com isso um maior grau democrático é alcançado.

Já o princípio da igualdade se divide em formal e material. A igualdade formal é aquela em que há isonomia de todos perante a lei, o que em uma sociedade cindida econômica e socialmente implica flagrantes desigualdades e, por isto, surge a ideia de igualdade material, que considera tratamento desigual levando em conta as diferenças entre os sujeitos e aí sim promover igualdade de oportunidades. Exemplificamos com a decisão do STF em declarar a constitucionalidade da lei 12.990/2014, em julgamento da ADC (Ação Declaratória de Constitucionalidade) Nº 41, oportunidade em que a corte reconhece a referida lei como uma ação afirmativa que busca a equiparação de oportunidades entre desiguais[4].

O princípio da fraternidade ou solidariedade aponta no sentido de que os direitos humanos devem proteger os grupos subalternos, o que implica a edição de leis e a aplicação delas a considerar a situação

[4] Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=346140. Acesso em: 10 maio 2020.

hipossuficiente dos envolvidos. É nesse contexto que se fundamenta a isenção de determinados impostos a uma parcela da sociedade e a outras não, bem como tributos progressivos, isto é, quanto maior for a condição econômica do contribuinte, maior será a alíquota do tributo, a exemplo do Imposto de Renda no Brasil.

Tem-se ainda o princípio da unidade, também conhecido como interdependência ou indivisibilidade, pois informa que os direitos humanos devem ser considerados conjuntamente, de maneira que não pode ocorrer a aplicação de modo parcial, haja vista todo o sistema ser complementar, isto é, um direito é consequência do outro. Depreende-se do princípio em apreço a inexistência hierárquica entre tais direitos, razão pela qual deve haver uma compatibilização mútua e por isso mesmo a garantia de condições dignas mínimas existenciais às pessoas. Some-se que do princípio decorre a ideia de que as gerações do direito não se sucedem, ou seja, não termina uma e inicia outra, mas sim coexistem harmonicamente, por isso muitos substituírem o termo "geração" por "dimensão", este último que sugere a ideia de existência concomitante.

Além disso, há o princípio da imprescritibilidade, segundo o qual os sujeitos titulares do direito subjetivo podem a qualquer momento pleitear sua concretização. O desdobramento econômico desses direitos se submete ao instituto da prescrição, a exemplo da cobrança de pensão alimentícia ao suposto pai, o que não ocorre com a pretensão de ter a paternidade reconhecida. Logo, deve-se ficar atento para a questão da natureza existencial e suas consequências materiais em debate.

O princípio da vedação do retrocesso social, por sua vez, consiste na proibição de se retirar direitos sociais já previstos, de modo a serem esses

direitos ampliados e aperfeiçoados. Guarda íntima ligação com a segurança jurídica, atribuindo estabilidade social e jurídica às relações entre privados e entre o Estado e os privados. O Brasil atualmente é alvo de mudanças legislativas que claramente representam retrocessos sociais, a exemplo da flexibilização da legislação trabalhista, o que demonstra a influência de interesses de uma classe dominante sobre os direitos mínimos da sociedade, violando diretamente o princípio em comento.

Por fim, o princípio da universalidade transmite a ideia de que os direitos humanos devem prever um padrão mínimo de valores a serem aplicados, em qualquer lugar e momento, a todas as pessoas, independentemente de nacionalidade, orientação política, identidade de gênero, religião, etc., haja vista identificar esse rol de direitos como inatos aos seres humanos, isto é, aplicável exclusivamente pela qualidade de humano. A universalidade se contrapõe ao relativismo, uma vez que a primeira é oficialmente reconhecida pela Declaração Universal e foi ratificada pela Conferência de Viena.

Prosseguindo ao entendimento tradicional acerca dos direitos humanos, imprescindível dispor acerca de suas dimensões, o que será desenvolvido na próxima seção.

3.3 DIMENSÕES DOS DIREITOS HUMANOS

Os direitos humanos foram sistematizados em grupos e classificados em três gerações, a partir do ano de 1979, em conferência proferida por Karel Vasak no Instituto Internacional de Direitos

Humanos de Estrasburgo. Tal sistematização foi ampliada por alguns especialistas em até cinco gerações, como detalhado mais à frente.

A nomenclatura "gerações" é alvo de crítica baseada nos seguintes fundamentos: primeiro, passa a equivocada ideia de que há substituição de uma por outra. Segundo, transmite-se a ideia de antiguidade entre as gerações. Terceiro, apresenta os direitos humanos de modo fragmentado. Quarto, dificulta a interpretação dos direitos. Uma tentativa de suplantar tais críticas foi a substituição do termo geração pelo de dimensão. Visando superar as críticas pontuadas, adota-se no corrente texto a nomenclatura "dimensão", sendo três tradicionais e duas resultantes de construção mais recente.

A primeira dimensão é composta por direitos de liberdade, marcados por prestações negativas do Estado, a partir das quais ele deve respeitar as autonomias individuais. Logo, o Estado não deve interferir na atuação dos particulares, ao menos se abstendo de interferências indevidas. Com base nessa dimensão, surgem as divisões de competências entre o público e o privado, e compete ao primeiro a estruturação da organização do Estado e a disciplina dos poderes; já o segundo regula as relações entre particulares. Esses direitos se subdividem entre civis e políticos e são representados pela igualdade perante a lei, a propriedade e a intimidade. São reflexos das Revoluções Burguesas do século XVIII, principalmente a francesa e a estadunidense, que afastaram o poder político então associado entre o monarca e o Estado.

A segunda dimensão surge com o reconhecimento da incapacidade da primeira em garantir a efetivação dos direitos já declarados, razão pela qual seria necessário o posicionamento ativo do Estado para assegurar

uma condição material mínima às pessoas (igualdade material), o que é uma resposta liberal aos movimentos socialistas que reivindicaram muito mais que direitos formais, mas sim direitos efetivos e concretos. São conhecidos como os direitos sociais, econômicos e culturais, a exemplo da saúde, habitação, previdência e educação.

Os direitos de segunda dimensão têm como referência as lutas sociais na Europa e na América, em que apontamos a Constituição do México de 1917, a Constituição Alemã de Weimar de 1919 e o Tratado de Versailles (criou a Organização Internacional do Trabalho) como fundamentais à concretização dos direitos elencados. Essa dimensão é resultado da falibilidade do estado liberal e sua premissa do livre mercado em proporcionar qualidade de vida à população, pois a sociedade tinha gozado de um sensível desenvolvimento econômico, entretanto houve ampliação das desigualdades sociais. Destarte, a diminuição da intervenção estatal implicou uma não garantia de direitos dos mais pobres, e serviu apenas para o enriquecimento dos sujeitos pertencentes à classe dos mais ricos.

A terceira dimensão corresponde aos direitos de solidariedade/fraternidade. São aqueles que têm como sujeitos ativos a humanidade, ou seja, sujeitos difusos. São exemplos o direito ao desenvolvimento, ao meio ambiente e de proteção ao consumidor. É uma dimensão surgida com a reflexão do pós-Segunda Guerra Mundial no ano de 1945, e tem como referência a criação da Organização das Nações Unidas (ONU).

A quarta dimensão é trazida por Norberto Bobbio (2004) como o direito à manipulação genética, o que é denominado de biodireito ou

bioética, já Paulo Bonavides (2011) traz o direito à democracia, e a quinta dimensão como o direito à paz. Existem os que defendem o desdobramento em mais dimensões, o que se demonstra desnecessário. Inclusive, essas duas últimas dispostas já apresentam um nível considerável de incertezas quanto às delimitações, visto que poderiam facilmente ser enquadradas em uma das três primeiras. Tudo indica que as dimensões devem permanecer nos limites já consagrados, o que não se confunde com a limitação dos direitos, pois ampliar e reenquadrar direitos não implica consequências sentidas pela sociedade, mas serve meramente para fins didáticos.

Apesar da localização do direito à democracia em uma geração, ressalte-se que o Estado Democrático de Direito se consolida à medida que se desenvolvem os direitos humanos. Logo, o conjunto geral de direitos visando à inclusão de sujeitos às margens do sistema é a própria busca democrática.

Portanto, registradas as críticas, passa-se à classificação, ao menos nas cinco primeiras encontradas na literatura, dado seu caráter facilitador do entendimento dos direitos, bem como a nomenclatura de dimensão, por entender ser tecnicamente mais adequado. A seguir, discorre-se acerca da internalização do rol de direitos humanos no ordenamento jurídico brasileiro.

3.4 INGRESSO DOS DIREITOS HUMANOS NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO

Os direitos humanos, conforme mencionado, posicionam-se em uma esfera internacional, mas influenciam as constituições nacionais.

Diante disso, surge a questão de em que momento esses direitos internacionais adquirem obrigatoriedade em âmbito interno. A seguir, é exposto como se dá o procedimento no Brasil, apresentando posicionamento do STF e divergência doutrinária.

Um tratado internacional, para ser incorporado ao ordenamento jurídico interno, deve se submeter aos seguintes procedimentos. Assinatura pelo Presidente da República (art. 84, VIII, CF), seguida pela aprovação do Congresso Nacional por meio de um decreto legislativo (art. 49, I, CF), ratificação, depósito e promulgação pelo Presidente da República por meio de um decreto executivo.

Dependendo do país, a mera assinatura do Chefe de Estado já é suficiente, o que se denomina de unicidade de vontade. O Brasil adota o modelo da duplicidade de vontades, em que a validade da assinatura do Chefe de Estado (Presidente da República) fica condicionada a aprovação do parlamento (Congresso Nacional). Nem todos os atos internacionais precisam da anuência do legislativo federal, mas tão somente os que impliquem encargos ou compromissos gravosos ao patrimônio nacional. No caso, é entendimento pacificado que os tratados em direitos humanos devem se submeter ao crivo parlamentar.

Após a assinatura e anuência parlamentar, o Chefe de Estado deve ratificar o tratado, ato em que o país se obrigará internacionalmente. A ratificação se materializa com o depósito da assinatura no órgão responsável pelo tratado. Logo, a ratificação/depósito é o ato que representa o ingresso no mundo jurídico do tratado, de modo que o Estado passa a responder pelos seus atos no âmbito internacional, tendo como referência os preceitos trazidos pelo tratado em questão.

A aplicação do tratado no plano nacional dependerá do relacionamento do direito interno com o direito internacional. Tem-se duas teses, a primeira é a monista, em que o tratado é aplicado concomitantemente no plano interno e internacional. A segunda é a dualista, em que, no plano internacional, é aplicado a partir do depósito e, no plano interno, na promulgação, ou seja, do reconhecimento do tratado como norma jurídica interna. O Brasil adota uma tese mista, pois a aplicação do tratado se dá em dois momentos, o internacional com o depósito e o interno por meio de um decreto executivo do Presidente da República, entretanto não há reconhecimento como norma jurídica interna.

Flávia Piovesan (2013) discorda no que se refere especificamente aos tratados de direitos humanos, e defende que, com base no art. 5º, §§ 1º e 2º, da CF, eles possuem aplicação imediata e por isso sua validade teria início a partir do depósito da assinatura do Presidente da República em órgão competente, que é o momento que marca a existência jurídica do tratado. Esse é um entendimento minoritário.

Outra questão que se levanta é sobre a natureza jurídica do tratado internacional em direitos humanos que passa a ser aplicado no Brasil, se é norma constitucional ou infraconstitucional. Sob o ponto de vista material, é uma norma constitucional, pois seu conteúdo versa sobre matérias disciplinadas pela Constituição Federal, entretanto, sob o ponto de vista formal, surge uma divergência entre o entendimento do STF e alguns doutrinadores, como exposto a seguir.

De modo geral, diferencia-se a natureza jurídica formal do tratado no plano interno de quatro modos. Primeiro: a natureza

supraconstitucional, na qual, no conflito entre a CF e o tratado, prevalece este último, ou seja, o tratado está hierarquicamente superior à CF. Segundo: natureza constitucional, na qual o tratado está equiparado à CF. Terceiro: natureza legal, equiparando-se à lei infraconstitucional. Quarto: natureza supralegal, na qual o tratado está abaixo da CF, mas prevalece sobre as leis infraconstitucionais.

Pois bem, no Brasil o STF entende que os tratados de direitos humanos ingressam no ordenamento com o status de supralegalidade, entretanto, conforme o art. 5º, §3º, da CF, caso haja aprovação pelo Congresso Nacional pelo voto de 3/5 e em dois turnos dos membros da Câmara dos Deputados e do Senado Federal, será equiparado a emenda constitucional, ou seja, natureza jurídica de norma constitucional. No caso de tratados internacionais que não versem sobre direitos humanos, ingressam no ordenamento interno como lei infraconstitucional.

Divergem do posicionamento do STF, por exemplo, Flávia Piovesan (2013) e Valério Mazzuoli (2017), pois entendem que os tratados internacionais de direitos humanos possuem natureza constitucional. Defendem que o procedimento previsto pelo art. 5º, §3º, da CF serve para trazer ao texto constitucional a norma prevista no tratado, além de reconhecer a natureza constitucional dos tratados anteriores à Emenda Constitucional Nº 45/2004 (que acrescentou o procedimento previsto pelo art. 5º, §3º, CF), pois até então se entendia que os tratados possuíam natureza infraconstitucional.

O posicionamento do STF parece ser mais aceitável, haja vista o reconhecimento da natureza jurídica constitucional de qualquer norma obrigatória e, independentemente de sua origem, deve se submeter ao

crivo parlamentar de quórum qualificado previsto pela CF, sob pena de fragilizar a soberania brasileira em detrimento de valores internacionais sem o devido debate em âmbito interno, que serve, ao menos formalmente, para confirmar a convergência de interesses no âmbito interno e internacional.

Com essa explanação, é demonstrada a visão tradicional dos direitos humanos, que desenvolve sua natureza, aplicação, valores seguidos e divergências das mais variadas formas entre STF e doutrinadores especialistas na área em apreço. A seguir, expõe-se uma visão crítica dos direitos humanos.

4 DIREITOS HUMANOS SOB O VIÉS CRÍTICO

Os conteúdos das cartas propagadoras dos direitos humanos são vistos pelos povos assimiladores como fins a serem alcançados. Para tanto, submetem-se a normas e instituições que se propõem a facilitar o percurso desse caminho. Assim, os direitos humanos seriam a própria dignidade e felicidade a serem alcançadas, que é um fim desejável, enquanto as instituições internacionais constroem meios a serem seguidos pelos Estados signatários para se alcançar esse mundo pretendido, traduzido em desenvolvimento econômico e social inclusivo, o que lhes atribui um caráter democrático.

No presente texto, ao se adotar um posicionamento crítico, entende-se que os direitos humanos não são fins a serem alcançados, isto é, não representam a dignidade humana, mas são meios com finalidade de manutenção do domínio socioeconômico. Para demonstrar essa hipótese,

é necessário expor acerca da essência dos direitos humanos, realizando um levantamento de seu nascedouro, com o objetivo de evidenciar seus reais fundamentos e finalidades, que se mantêm inalterados até os dias atuais, entretanto mais evidentes em sua origem.

Os fundamentos e finalidades explícitos dos direitos humanos devem convergir, sob pena de haver uma relação de dominação manifestada por uma falsa democracia. Ao termo, demonstra-se a dificuldade de se alcançar as finalidades dos direitos humanos, dada a obscuridade de seu real fundamento.

4.1 DA FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Os direitos humanos, por serem uma expressão cultural, refletem o conjunto de pensamento dominante de uma determinada época, por isso passa-se a tecer o desenvolvimento do pensamento filosófico que fundamenta o rol de direitos em análise. A filosofia moderna vivencia um progresso da burguesia, resultante do conflito de interesses com os detentores do poder político da época, o que implica um deslocamento da fonte do pensamento de religiosos para os laicos, da ideia de direito objetivo para natural subjetivo. Com uma nova classe em ascensão, necessária a busca do reconhecimento da relação entre os poderes político, econômico e cultural (religião, direito, literatura, filosofia...), pois servem de fundamentos uns aos outros, e são relevantes para o entendimento da política dominante bem como da ascendente.

Giuseppe Tosi (2019, p. 1.068) afirma que Michel Villey, ao discorrer sobre a transição do direito objetivo antigo aos subjetivos modernos,

provoca um debate relevante e caro à filosofia do direito, qual seja, o exame da continuidade ou ruptura do conceito antigo e medieval de direito[5]. É uma disputa argumentativa centrada entre Brian Tierney e Michel Villey, o primeiro crítico deste último. "Essa discussão deságua na crítica ou oposição radical de Villey aos fundamentos subjetivos dos direitos humanos modernos, que é o aspecto mais relevante, e atual da polêmica" (TOSI, 2019, p. 1.069). O ensaio em curso adota Villey como referencial nesse particular, como desenvolvido daqui em diante.

Os filósofos modernos pensavam em concordância com a doutrina cristã, todavia o caráter cristão foi sendo modificado paulatinamente, de modo que houve uma substituição das construções teológicas pelas humanas, o que caracteriza a secularização da filosofia. A seguir, pontuam-se as ideias desenvolvidas por Michel Villey (2007), que destaca as mudanças filosóficas influentes nas relações da sociedade da época e consequentemente até os dias atuais.

Deus é substituído pelo homem (o termo "homem" posteriormente é substituído por "pessoa" e "humano") e a trindade (na tradição cristã são os atributos de Deus, ou seja, é um ente divino que se manifesta como Deus Pai, Filho e Espírito Santo) pelos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade (pilares da Revolução Francesa de 1789), logo o fundamento do poder político migra do divino para o humano, o que é denominado de secularização do pensamento. Os teólogos passam a sistematizar o pensamento cristão e utilizam a dialética dos gregos

[5] Para leitura específica sobre o tema, indica-se consultar a seguinte obra: "TOSI, Giuseppe. O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Brian Tierney. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga/Portugal, Vol. 75, Nº 2, p. 1067 -1102, 2019.

clássicos, que pensam de baixo para cima, observando primeiro o concreto e depois a abstração, sendo a física anterior à metafísica, portanto percebe-se que as manifestações divinas são pautadas a partir das ações humanas, essas que originam as regras abstratas. Tem-se a título exemplificativo os pensamentos de Aristóteles e Santo Tomás (séc. XII e XIII). Posteriormente, o pensamento filosófico indutivo (concreto-abstrato) cede lugar ao dedutivo (abstrato-concreto) dos séculos XIV, XV e XVI, ou seja, a metafísica precede a física, o conhecimento parte do geral para o particular, e retira-se da "lei natural" princípios da razão.

Verifica-se uma transição na justificação das normas; primeiro a burguesia prioriza suas relações e em seguida as naturaliza, para só assim fundamentar o direito em uma ordem abstrata, não passível de questionamentos. Destarte, como o direito decorre não mais da observação das relações entre os sujeitos, mas sim de uma ordem superior, surge o seu caráter imutável, que engessa os valores naturalizados pela burguesia. A partir de agora, a religião (não mais detentora do pensamento político dominante) se detém ao amor e especulações filosóficas (abstratas).

Assim, Michel Villey (2007) pondera da seguinte forma:

> Essa vontade de ser útil e de pôr os estudos a serviço da vida prática parece ter-se transmitido aos filósofos da época moderna, nisso ainda herdeiros de uma *teologia*. Pelo menos, à maioria deles: a Francis Bacon, a Descartes (inventor da famosa frase de que a ciência visa à dominação do homem sobre a natureza), ou certamente a Leibniz. Entra-se na era da Técnica e da ciência utilitária. Ela constrói, enfim, essas máquinas com que no século XIII sonhara Roger Bacon. (VILLEY, 2007, p. 141)

O pensamento utilitarista, baseado no proveito mediato ou imediato que a pessoa gozará com seus posicionamentos, ganha espaço pelo seu caráter prático, o que é revertido em adeptos ao sistema social, econômico, político e jurídico burguês. A religião, que representa o viés moral da sociedade, tem sua função mitigada ao se limitar a especulações no campo das ideias, quando, para seu fortalecimento, seus empenhos de pesquisa devem ser revertidos em respostas práticas.

Segundo Villey (2007), os fundadores da filosofia política e do direito moderno também foram pragmáticos, a exemplo de Cumberland, Selden, Hobbes e Locke. Todos construíram pensamentos com interesses ao poder político, mas o fizeram de forma velada. Considerando essa constatação do autor, põe-se em questionamento se a construção dos direitos humanos serve a questões do domínio político de modo camuflado ou se de fato representa a busca pela dignidade humana e seu caráter democratizante.

Ao realizar tal análise, constatamos que a filosofia e a política modernas não têm tradição jurídica, assim, cria-se uma nova linguagem com fundamento no direito natural, na filosofia da moral e na teologia (pensamentos burgueses), que são os direitos humanos. A teologia inspira, mas não se confunde com os direitos humanos, tendo em vista que, se remontarmos a Hobbes em Leviatã (1983), houve um aproveitamento de termos como “estado de natureza”, “natureza do homem”, mas rompe-se com a teologia na medida em que decanta as instituições até se chegar ao ser humano isolado para reestruturar a sociedade. Da noção de isolamento, embasa-se que as pessoas nascem iguais e livres, fundamentos da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

O *jus naturale* de Hobbes representa o exercício do direito subjetivo, na medida em que é a livre ação do indivíduo, sem nenhuma lei para limitar.

> A liberdade do sujeito é ilimitada: no ponto de vista em que falta qualquer proibição ou obrigação (na ausência de uma lei comum), é permitido ao sujeito agir como quiser. Ele só sofre limite do interior, da Razão subjetiva do indivíduo. Toda liberdade é, por essência, indeterminada, infinita. (VILLEY, 2007, p. 146/147)

O estado de natureza é um estado de guerra, pois todos entram em conflito para proteger a sua liberdade, que corriqueiramente colide entre as pessoas. A solução desse problema é a razão, que produz a "primeira lei natural", que é a paz, só alcançada por meio do contrato, em que todos transferem uma parcela de sua liberdade ao Estado, este que exercerá liberdade ilimitada.

Villey (2007) afirma que as consequências disso são que o direito está ligado à soberania dos poderes públicos, positivismo jurídico, direitos subjetivos e sanção. Ainda menciona que Hobbes (1983) não cria o estado moderno, mas apenas fundamenta um fato histórico que já era uma realidade. Assim, podemos entender que o pensamento filosófico fundamenta as relações sociais, que no caso em apreço representa o empoderamento do Estado, origem das distorções das ações dos entes públicos, legitimados pelo campo jurídico.

O raciocínio de Hobbes (1983) é parcialmente refutado por Locke (2001), na obra "Dois tratados sobre o governo". Locke (2001) considera que no estado de natureza havia já o direito de propriedade, resultado do trabalho da pessoa. Propriedade no sentido de direito patrimonial

individual, o qual todas as demais pessoas devem respeitar. Villey (2007) observa que o direito unitário no estado de natureza de Hobbes (1983) transforma-se em um direito múltiplo de Locke (2001), pois são várias as propriedades. Percebemos que em Locke (2001) já não há mais o caos da guerra, ao afirmar a existência de uma lei comum, cuja diretriz é que todos devem respeitar a propriedade alheia. Portanto, no pensamento de Locke (2001), é demonstrada a liberdade de consciência, de opinião e de resistência dos súditos.

Esse paralelo entre ambos os pensadores demonstra o desenvolvimento de ideias que possuem objetivos distintos, de modo que os direitos dos homens para Hobbes são o intuito de legitimar o absolutismo dos Stuarts, já Locke é a legitimação do poder político de uma classe social/econômica específica, e o que se constata em comum é que ambas fundamentam o rompimento de um sistema de poder político para o estabelecimento de outro. Verifica-se que a produção intelectual dos pensadores se dá em função de interesses políticos, legitimando ações de uma classe pretendente a controlar outra.

Seguindo no curso histórico, duas revoluções marcam os rumos da sociedade, que são a dos Estados Unidos (1776) e a da França (1789), a primeira visando a independência da Inglaterra e a segunda o rompimento com a classe política dominante, ambas exitosas, que materializaram declarações que iriam influenciar outros Estados, principalmente os ocidentais. Os Estados Unidos, para fundamentar as mudanças pretendidas e alcançadas, lançaram mão de argumentos naturalistas, conforme transcrito abaixo.

> Eles [argumentos filosóficos] alegavam, em primeiro lugar, que os direitos naturais das declarações eram expressão da vontade divina e uma reafirmação apenas das liberdades tradicionais do "inglês livre". [...] os direitos do homem seriam estabelecidos e melhor protegidos se a sociedade fosse deixada amplamente livre de intervenção do Estado. Isto era naturalismo moderno típico. (DOUZINAS, 2009, p. 101)

Ora, o valor naturalista posto em evidência é a liberdade individual, que se opõe ao poder estatal, logo o indivíduo deve agir com mais liberdade e o Estado ter sua atuação minimizada. Essa liberdade é a autonomia de trocas de produtos e/ou mão de obra, com intervenção mínima do Estado. A França segue o modelo estadunidense, que, ao pretender também o rompimento de um regime, utiliza argumentos jusnaturalistas de liberdade. Percebe-se que não se pretende transmitir o estabelecimento de novos direitos, mas estão sendo sedimentados direitos que sempre existiram e que justifiquem a transição de um regime político-econômico para outro.

Nessa linha de pensamento, identifica-se que a mudança política e econômica de uma sociedade depende do apoio popular, e é função dos intelectuais orgânicos realizarem a união entre a opinião pública e o novo sistema político, sob pena de fracassar na dominação do poder político. Logo, o direito é garantidor da liberdade e da igualdade dos cidadãos, alcançadas com o livre comércio, em que todos possuem iguais oportunidades em ascender economicamente com seus próprios esforços, presente a universalidade de oportunidades, ideias que possuem grande alcance aos membros da sociedade.

É resgatando esse caráter burguês das declarações estadunidense e francesa que os países, em resposta às atrocidades cometidas durante

a 2ª Guerra Mundial, editam a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a qual, sob as insígnias da liberdade, igualdade e solidariedade, desenvolve a ideia de dignidade da pessoa humana, princípio que norteia a reestruturação da sociedade. É o que expõe Costa Douzinas (2009, p. 103) ao afirmar que "[f]inalmente, os direitos proclamados não eram um fim em si mesmos, mas os meios usados pela Assembleia para reconstruir o Estado". Percebe-se, que os direitos elencados nas respectivas declarações não são os fins pretendidos, mas meios a se alcançar fins políticos, com o apoio de pensadores que criam uma esfera de aceitação popular.

Infere-se o caráter de domínio político dos direitos humanos, de modo que toda a produção cultural gira em torno da dignidade humana, mecanismos de legitimação dos detentores do poder político. A seguir, analisa-se a efetividade ou não dos direitos humanos.

4.2 INEFETIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Na medida em que os direitos humanos se propõem a determinados objetivos, quando veladamente possuem outros, as incongruências teóricas e práticas são inevitáveis. Cita-se, como exemplo, a premissa de que a liberdade está atrelada à coerção, pois um sujeito, para exercer sua liberdade, cede parcela dela ao Estado, que pode coagir legitimamente, ou seja, pode atuar violentamente com base na lei, logo o direito precisa da coerção para manter o controle social. Cada vez mais, ficam evidentes os objetivos políticos de justificar o

poder, a coerção e o controle exercido por quem dita os regramentos naturalizadores dos direitos humanos.

Ao analisar uma declaração ou constituição, percebe-se as dificuldades em sua implementação de modo eficaz, constatando-se que o conteúdo pode assumir o aspecto performativo e constativo, como disposto abaixo.

> A dimensão performativa desempenha a afirmação dos legisladores de que estão autorizados a proclamar direitos e, ao fazê-lo, ela os introduz. As afirmações específicas à "vida, liberdade e busca da felicidade", por outro lado, enunciam esses direitos e confere-lhes substância. O primeiro paradoxo rapidamente prolifera em outros que irão impedir as declarações e constituições de serem totalmente implementadas ou de fundarem uma ordem social estável. (DOUZINAS, 2009, p. 107)

Segundo Douzinas (2009), as declarações de direitos humanos e as Constituições dos Estados não são totalmente implementáveis, não garantem uma sociedade estável, isto é, os direitos nelas dispostos são limitados e não têm o poder de encaminhar uma sociedade para uma felicidade e dignidade em plenitude, o que leva a entender que apenas se pode alcançar dignidades específicas e felicidades localizadas. Vale mencionar que a Revolução Francesa não declarou direitos para todos indistintamente, mas àquele homem e branco, que era o cidadão, o sujeito político.

Da forma tradicionalmente posta, o objetivo é transmitir que a universalidade dos seres humanos seja titular desses direitos e a solução para todos os problemas da humanidade, entretanto o surgimento dos

direitos em apreço não possui tal potencialidade, conforme mencionado abaixo.

> Ó medicamento admirável! – capaz de tudo curar, até as doenças que ele mesmo produziu! Manipulados por Hobbes, os direitos do homem são uma arma contra a anarquia, para a instauração do absolutismo; por Locke, um remédio para o absolutismo, para a instauração do liberalismo. (VILLEY, 2007, p. 162)

A finalidade dos direitos humanos é meramente política, visa o definitivo rompimento de um sistema e fundamenta/fortalece a criação de outro, buscando a legitimação social de um novo sistema político e econômico que, ao ganhar adeptos, estabelece uma relação na qual os dominados assimilam e defendem os interesses dominantes burgueses. Portanto, os dirigentes da classe insurgente e que ascende ao poder político são os maiores beneficiados das regras. O direito, por ser oriundo de relações/disputas humanas, vai ter que privilegiar algum lado, e não há como beneficiar a todos indistintamente, conforme Villey (2007, p.162) menciona: "Mas, atenção! Cumpre escolher: ou *bem* de uns, ou *bem* de outros. Nunca se viu na história que os Direitos Humanos fossem exercidos em proveito de *todos*." Isso evidencia a inefetividade dos direitos humanos, tal qual estão dispostos, pois claramente a pretensa universalização é impraticável.

Percebe-se um discurso dos direitos humanos que não se amolda à finalidade de seus instrumentos, por isso a necessidade de uma camuflagem, de uma complexidade instrumental para dificultar seu entendimento, conforme transcrito a seguir.

> Assim, os filósofos modernos nos gratificam com uma linguagem cujo resultado mais claro é um mergulho na névoa. Linguagem indistinta, perigosamente imprecisa, geradora de ilusões e de falsas reivindicações impossíveis de satisfazer. Se seu triunfo é total no século XX, é porque a decadência a cultura é a repercussão do progresso técnico. (VILLEY, 2007, p. 163)

Desse modo, o desenvolvimento dos direitos humanos está atrelado à decadência cultural e ao progresso técnico, exemplificado pelo conhecimento tecnicista do ensino jurídico, que desprestigia o pensamento crítico (que faz desenvolver substancialmente a sociedade) em detrimento de saberes mecanicistas (que apenas fortalece comportamentos subalternos). Mitiga-se o ser cidadão em favor do trabalhador repetidor de ideias conformistas burguesas. Sem educação formal ou informal emancipatória não se alcança desenvolvimento democrático.

No desenrolar da história, os sujeitos tutelados pelos direitos humanos vêm aumentando de modo pontual, como o direito do escravo a ser livre, da mulher a votar, da criança a não ser abandonada à sorte etc. Para cada grupo vulnerável tutelado, surge um rol de direitos declarados e assim aumenta a adesão popular. No entanto, o que se percebe na prática é a incapacidade de se efetivar os direitos mais básicos declarados nas cartas nacionais e internacionais.

> De que adianta discutir o direito abstrato do homem à alimentação ou aos medicamentos? A questão coloca-se em encontrar o método pelo qual fornecê-la ou ministrá-los. Nessa deliberação, aconselharei sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não de um professor de metafísica. Direitos não são universais nem absolutos; eles não pertencem aos homens abstratos, mas a pessoas determinadas em

> sociedades concretas com sua "infinita modificação" de circunstâncias, tradição e prerrogativa legal. (DOUZINAS, 2009, p. 113)

Delimitar a natureza e a mutação dos direitos humanos é fundamental para entender seus fins meramente políticos, todavia não é salutar o empreendimento de esforços teóricos exagerados para a discussão de direitos com fundamento em valores universais e imutáveis ou localizados e mutáveis no tempo e espaço. As necessidades são concretas e atuais, e não abstratas e futuras, por isso, destaca-se Douzinas (2009) nas afirmações acima. Quem está com fome precisa de comida, quem está doente precisa de tratamento adequado, esses são problemas práticos que cujas necessidades não são suprimidas por meras conjecturas e reconhecimentos de direitos, que valem tão somente como discurso de permanência ou alternância do poder, a depender dos interesses.

Nesse contexto, os direitos humanos perdem o sentido propagado tradicionalmente, restando uma finalidade incompatível com sua essência. Vale destacar o significado do termo "sentido" e "finalidade" utilizado e abaixo explicado.

> É importante não confundir, porém, *sentido* com objetivo ou *finalidade*. Esta última tem relação com a função das coisas, aquilo para que elas servem. [...] *Sentido*, assim, tem relação com a *valia* das coisas, com sua *dignidade intrínseca*. É isto que nos permite dizer, por exemplo, que um trabalho dignifica o homem, ainda que tenha um valor relativo, momentaneamente, para a sociedade. Assim, a perda do sentido não altera a factualidade da existência, pois algo ou alguém ou uma atividade qualquer pode continuar existindo em que pese ter perdido o sentido. A perda do sentido afeta, porém, a orientação do homem. (FERRAZ JÚNIOR, 2015, p. 339)

A influência moral, portanto, tem direta vinculação com o sentido de algo, pois é o que proporciona sua dignidade, seu elemento interno que valida as ações. Note que os direitos humanos, ao pretenderem ser um fim em si mesmos, quando na verdade são instrumentos para fins políticos, lançam mão de artifícios que os fazem perder o sentido de ser, restando apenas sua finalidade sem orientação, o que resulta na inaplicabilidade dos conteúdos dos tratados e convenções internacionais de direitos humanos.

O conteúdo abstrato das declarações (nível internacional) e das constituições (nível interno) instiga pesquisas críticas ou justificadoras, mas apenas a intervenção prática é que muda a situação da sociedade. Movimentos sociais localizados e com interesses específicos é que transformam a realidade dos sujeitos, pois o STF reconhecer a legalidade da antecipação terapêutica do anencéfalo — resultado de relevantes discussões acerca do direito à vida, saúde e sofrimento psicológico — em nada adianta se não houver hospital preparado para realizar o procedimento cirúrgico à população economicamente carente. Totalmente inócuo o ordenamento declarar o direito ao patrimônio mínimo se não há condições de se trabalhar e auferir renda necessária para serem adquiridos os bens pertinentes à satisfação das necessidades básicas da pessoa.

A abstração do sujeito tutelado pelas convenções internacionais é a tentativa do reconhecimento do sujeito universal, o que em contrapartida torna as proposições normativas cada vez mais abstratas e afastadas da realidade do sujeito concreto. A internacionalização dos direitos humanos é um discurso universalizante, mas incompatível com

as necessidades existenciais localizadas. Fácil saber do que precisa uma pessoa com fome ou doente que tenha nome e endereço certos, mas adota-se a estratégia de buscar um mundo ideal para uma pessoa imaginária que deve pautar sua dignidade nos padrões universalizantes, sob pena da impossibilidade de reivindicar suas necessidades não reconhecidas pelas normas.

Os direitos humanos, mais do que um alvo a ser alcançado, são um meio modelador de comportamento idealizado pelos detentores dos valores a serem seguidos, e suas projeções abstratas são meios para se alcançar fins políticos, e revelam-se como um mecanismo de dominação internacional, que relega para segundo plano e de competência residual e local a real busca da dignidade humana, bem como a busca por uma sociedade inclusiva e democrática. Em decorrência da incompatibilidade entre discurso e prática acerca do sentido (fundamento) e da finalidade (objetivos), os direitos humanos são essencialmente inefetivos em plenitude.

Apesar desse posicionamento crítico, não se defende a extinção dos direitos humanos, mas sim seu aproveitamento de modo que haja uma real centralidade dos sujeitos vulneráveis e por consequência de seu caráter democrático, como será desenvolvido a seguir.

4.3 OS DIREITOS HUMANOS EM FAVOR DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Os direitos humanos representam o discurso de uma constante construção, resultado de disputas, em que grupos vulneráveis pleiteiam maior participação social e política. A dignidade humana é seu maior

símbolo, pois ao tempo que incorpora como sujeito titular dos direitos humanos pessoas às margens da sociedade, também intenciona um caráter universalizante. Ao se referir aos direitos humanos, reporta-se ao conjunto normativo enumerado inicialmente pela "Declaração Universal dos Direitos Humanos", aprovada pela Assembleia Geral da ONU no ano de 1948, que foi uma resposta às atitudes violentas cometidas pelo nazismo.

O nazismo elege uma determinada raça de pessoas, a ariana, como pura e merecedora de tutela, ao tempo em que as demais deveriam ser exterminadas em nome de uma purificação humana. Para esse fim, seu maior expoente, Adolf Hitler, trilhou a conquista do poder político alemão, criando uma legitimação social e jurídica de suas atitudes. Mas não era o nazismo um movimento contrário à lei e insurgente ao Estado, pelo contrário, fez uso desses dois instrumentos de controle para ascensão e permanência no poder.

Pois bem, os direitos humanos surgem nesse contexto e por isso visam à universalização de seus preceitos, de modo que tem a dignidade humana um valor que se enquadra perfeitamente para atingir uma quantidade irrestrita de sujeitos, conforme exposto na seção anterior. Duas linhas de atuação foram necessárias, que é a internacionalização de valores éticos e morais que respeitem a pessoa humana e sua influência na construção de constituições nacionais, pois assim valores universais estariam norteando as legislações internas dos países.

Logo, o Estado passa a ser influenciado por valores globais e seus cidadãos passam a ser titulares de direitos reconhecidos internacionalmente. Afirmou-se anteriormente que esses sujeitos são

tutelados pela simples situação de pertencerem à categoria de ser humano, independentemente de origem racial, econômica, identidade de gênero e qualquer outra característica que o distinga de outros grupos. Os valores que os protegem são indivisíveis, irrenunciáveis, pois o sujeito deve existir dignamente em plenitude de seus atributos humanos. É assim que se desenvolveram ideias em torno de valores previstos na Declaração de 1948, como sendo universal e um mínimo existencial às pessoas.

Apesar de toda a essencialidade do respeito ao ser humano, os direitos humanos também são instrumentos de dominação, que valem como mecanismo garantista de privilégios de classe. Então se deve descartar completamente esse mecanismo e buscar em definitivo a extinção total de direitos? Isso certamente é inviável. Sobre essa questão, Joaquin Herrera Flores (2017) expõe o seguinte:

> [...] los derechos humanos pueden servir de legitimación del orden hegemónico (sobre todo, cuando son entendidos desde una perspectiva abstracta), o, por el contrario, (si es que los contextualizamos y los relacionamos con las prácticas sociales que están en su base) pueden convertirse en procesos de apertura y consolidación de espacios que permiten a los oprimidos, subordinados y marginados por las relaciones de poder dominantes abrir espacios para luchar por su dignidad humana. (FLORES, 2017, n. p.)

Segundo Herrera Flores (2017) os direitos humanos podem ser úteis aos oprimidos, subordinados e marginalizados, abrindo espaço de lutas que visem o alcance da dignidade humana. É essencial a mobilização em torno de disputas políticas encabeçadas por grupos vulneráveis buscando a conquista do poder político, o que viabiliza a utilização dos

direitos humanos em benefício dos grupos marginalizados social e economicamente, demonstrando sua real potencialidade inclusiva. Em outras palavras, a estratégia deve ser a busca pela emancipação política.

Nesse sentido, não se defende a extinção dos direitos humanos no formato em que se apresentam, mas o reconhecimento de seus valores burgueses a serviço do capital, de modo que são um mecanismo de contenção das insatisfações sociais, e é aí que surge a necessidade de se discutir uma reinvenção desses direitos, desconstruindo seus pilares, demonstrando as contradições burguesas no âmbito dos direitos humanos e construindo uma alternativa ao preenchimento dos espaços de poder político.

A utilização dos direitos humanos a serviço de uma política emancipatória é tratada por Boaventura de Sousa Santos (1997), que traz essa categoria de direitos como uma regulação social, e que por isso dificulta a emancipação, haja vista essa regulação se fazer por meio do Estado detentor do monopólio do poder político. A pretendida universalização dos valores em apreço faz uso da globalização para difusão de seus preceitos, limitada pelo Estado regulador. Tem-se então o conflito entre a ideia universalista e as peculiaridades locais de cada Estado independente.

O pensamento de Santos (1997) é no sentido de que o problema acima apontado não impede a utilização dos direitos humanos para a busca da emancipação, pois a globalização deve ser considerada simultaneamente com a fragmentação cultural. Em suas palavras: “A minha intenção é justificar uma política progressista de direitos humanos com âmbito global e com legitimidade local” (SANTOS, 1997, p.

107). O seu posicionamento demonstra coerência, visto que é no reconhecer a diferença (o que ele denomina de legitimidade local) que essa estratégia prosperará, o que se opõe à igualdade defendida na Declaração de 1948, pois é no reconhecimento formal da igualdade que se fortalece a desigualdade na vida real.

A globalização como um mecanismo universalizante dos direitos humanos apenas fortalece o entendimento de direito como instrumento de dominação, como mencionado a seguir.

> [...] a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local consegue estender a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival. (SANTOS, 1997, p. 108)

Com base na citação acima, percebe-se o seguinte sobre a globalização: primeiro, que há conflitos de interesses entre grupos; segundo, que grupos dominantes impõem seus valores aos dominados, ou vencidos na disputa pelo domínio do poder político. Com isso, a globalização representa a difusão de um determinado valor que é local, mas que se sobrepõe a outro igualmente local e que não prevalece fora de suas fronteiras, pelo contrário, tende potencialmente a ser extinto.

Essa relação de dominação é o que Boaventura de Sousa Santos (1997) denomina de localismo globalizado e globalismo localizado. O primeiro característico dos países capitalistas de centro, que difundem seu idioma, suas empresas e visão econômica, por exemplo. Já o segundo é pertinente aos países capitalistas periféricos, que são influenciados

pelos de centro. Há uma clara relação de dominação encoberta pelo discurso da universalização/globalização/inclusão.

Para estabelecer uma disputa sem abandonar a ideia de globalização, Santos (1997) traz o conceito de cosmopolitismo, que é a utilização de organismos internacionais a serviço de interesses de países periféricos, grupos vulneráveis na perspectiva subalterna. Outro ponto abordado é o que ele denomina de patrimônio comum da humanidade, que são temas globais e de interesse da existência humana, a exemplo de questões ambientais e utilização do espaço aéreo. Esses dois últimos modos de globalização (globalização contra-hegemônica) envolvem os países periféricos em igualdade com os de centro, ao tempo que os dois primeiros (globalização hegemônica) são modos de dominação dos países capitalistas de centro.

Os direitos humanos, enquanto se apresentam atualmente, funcionam como globalização hegemônica, e os valores de países capitalistas de centro têm os elementos influentes em culturas periféricas localizadas. A utilização da globalização contra-hegemônica dos direitos humanos sinaliza práticas sociais e políticas favoráveis à emancipação política. Entretanto, deve-se ter cautela com esse uso, haja vista o perigo de apenas inverter os polos dos atores sociais, permanecendo a relação de dominação centro-periferia.

Santos (1997) segue a estratégia de ocupação dos espaços do poder político com o uso da hermenêutica diatópica como um instrumento relevante para a superação da atual ideia de universalidade de direitos humanos. Trata-se de um mecanismo reconhecedor dos pontos fortes de cada cultura, a exemplo da ocidental capitalista e oriental

muçulmana, apontando também a incompletude de cada uma. É nesse sentido que há uma sinalização para um diálogo intercultural, ao considerar a diferença entre culturas e eleger questões comuns que devem ser valorizadas globalmente. Portanto, a hermenêutica diatópica sugere não a superposição de uma cultural sobre outras, mas uma produção coletiva de conhecimento capaz de uma vivência mútua em favor da diferença, o que viabiliza uma cultura inclusiva.

A proposta de buscar novos direitos humanos, ou uma reinvenção de direitos humanos, nas palavras de Herrera Flores, ou reinventar a teoria crítica, nos dizeres de Boaventura, não é tarefa fácil, mas sem a construção teórica não haverá atuação prática diversa da que se tem atualmente. Assim, esses novos direitos humanos são o próprio combate às práticas e valores liberais, que coisificam o ser humano não detentor do capital, logo devem ser desconstruídas em favor de condutas verdadeiramente inclusivas, seguindo os parâmetros a seguir.

Deve-se, de logo, uma reflexão acerca dos direitos humanos, pensando-os de modo crítico, o que implica a criação de algo novo e por isso a desconstrução do ser humano objetivado e a criação do ser humanizado e assim mudar a realidade estabelecida historicamente. É no plano da realidade que se situa a produção cultural, isto é, relacionamentos que desencadeiam processos conformistas ou de rompimento, possuindo esse último o potencial de superação da alienação da pessoa. A humanização do ser, em um patamar político, se dá por meio da participação da classe marginalizada de modo ativo nas decisões que influenciam a sociedade.

Com isso, em vez de apenas retirar a credibilidade prática dos direitos humanos em favor dos grupos vulneráveis, o que posiciona em um pensamento abstrato, ao menos em princípio, deve-se utilizar os direitos humanos em benefício dos verdadeiros necessitados, pondo-os também no centro do sistema relacional, isto é, na realidade social. Esvaziar a centralidade dos valores eurocêntricos dos direitos humanos e dialogar com o localismo dos povos é essencial para a construção de uma universalidade que produza humanização aos povos. É importante que nessa empreitada prática não se percam as premissas teóricas que devem nortear as mudanças pretendidas, sob pena de se cair em uma mera reprodução dos interesses atualmente dominantes.

Em uma perspectiva de atuação transformadora concreta dos direitos humanos, deve-se focar nas conquistas do hoje e por isso mesmo identificar as ocorrências geradoras de desigualdades suportadas pelos sujeitos vulneráveis. Daí a importância da prática relacional que cria o *habitus* na sociedade, o que se faz com a necessidade de organizações, quer sejam partidárias, sindicais ou agremiações de qualquer natureza. O termo *habitus* utilizado se reporta à categoria desenvolvida pelo sociólogo Pierre Bourdieu, na qual "as estruturas mentais através das quais eles [os sujeitos] apreendem o mundo social, são em essência produto da interiorização das estruturas do mundo social" (BOURDIEU, 2004, p. 158). Logo, é desejável a geração de comportamentos favoráveis aos grupos subalternos que sejam resultados de predisposições mentais presentes na sociedade, possível pelo uso dos direitos humanos de modo contra-hegemônico.

Assim sendo, os direitos humanos defendidos no presente texto não se valem a enumerar valores a serem tutelados universalmente, mas que as relações sociais entre as pessoas sigam parâmetros múltiplos que prestigiem a identidade cultural local, de modo a prevalecerem os comportamentos concretos em convergência com a subjetividade de cada sujeito, contrariando a ideia de que as relações devem obediência a um sistema normativo externo, impositivo e padronizante. Isso significa defender a legitimidade de ações diferentes e até mesmo opostas a uma determinada situação, contrariando a universalização de comportamentos locais que legitimam a homogeneidade e a consequente exclusão de sujeitos de direitos.

O que se pretende com esses novos parâmetros relacionais é que seja dada a oportunidade de conquistas de bens materiais e imateriais aos diferentes, alcançada pela emancipação política, para atribuir oportunidades iguais aos grupos sociais. É no equilíbrio do exercício de poder político que os direitos humanos nessa nova perspectiva devem exercer função preponderante, rompendo com a atual apresentação, que não se prestam a tal fim, apenas criando uma esfera legitimadora das desigualdades e o fortalecimento do poder político existente.

5 CONCLUSÃO

O direito é um eficiente instrumento de controle social que estabelece padrões comportamentais a serem seguidos por todos, e sua inobservância implica legítimas sanções pelo Estado. Note-se a relação de interdependência entre Direito e Estado, visto que, sem a

coadjuvação recíproca, ambos inexistiriam. Ademais, os membros detentores do poder econômico ocupam de modo direto ou indireto os espaços de poder estatal, estruturando a ordem jurídica em favor de seus próprios interesses.

Nesse mesmo diapasão, o Estado Democrático de Direito representa a feição política da vertente liberal da contemporaneidade. Trata-se de um modelo defensor da ideia de que todos possuem liberdade e igualdade suficientes para ocupar espaços centrais na sociedade. Esse padrão é difundido em números significativos de países, principalmente no ocidente, por meio dos direitos humanos.

Logo, a relação entre Estados se dá de maneira mais direta, dada a universalização dos princípios dos direitos humanos, difusora do Estado Democrático, que tem como princípio norteador de todo o arcabouço jurídico a dignidade da pessoa humana, fundado na liberdade e igualdade dos sujeitos, atribuindo-lhes a potencialidade de uma vida minimamente salutar e protegida contra ações desumanizadas, referenciadas principalmente nas ações nazistas. Assim, ao estado liberal estaria adstrito o âmbito adequado para se desenvolver uma sociedade igualitária, livre e, por consequência, democrática. Para se alcançar legitimidade desses ideais, ampla produção intelectual é realizada, instituições internacionais são criadas e em nome da democracia uma classe exerce influência não somente em seu Estado, mas em tantos outros que aderem a seus padrões.

Esse modelo democrático mostra-se atraente, todavia verifica-se que a sociedade continua excludente, haja vista prevalecer em uma realidade classista. Os detentores do poder econômico ocupam os

espaços de poder político e a dinâmica relacional apresenta entraves à ascensão social de grupos subalternos. A liberdade e a igualdade do capital não proporcionam um ambiente satisfatoriamente democrático à totalidade da população, o que ganha maiores proporções ao analisar sociedades pertencentes a estados capitalistas periféricos.

Desta feita, sob a influência dos direitos humanos com seu preceito universalizante, é estabelecida uma contenção social que legitima a manutenção da relação desigual entre países de centro e periférico, além de que, na esfera interna de cada Estado, são mantidos os privilégios de classe. É com essa visão crítica que os direitos humanos devem ser repensados, tendo como escopo a busca de uma sociedade verdadeiramente inclusiva, o que lhe atribui seu caráter democrático.

A visão crítica exposta no presente texto objetiva provocar a reflexão de que as realidades locais sejam consideradas relevantes nos mais diversos âmbitos jurídicos, evitando-se a imposição de uma cultura sobre a outra, isto é, fomentando uma globalização contra-hegemônica, para que, só assim, integrantes de classes vulneráveis possam de fato ter acesso a uma mobilidade socioeconômica capaz de ocupar espaços relevantes do poder político.

A democracia só possui potencial de se desenvolver irrestritamente à medida que os sujeitos às margens da sociedade não forem apenas contemplados residualmente pelo Estado. Os direitos humanos em suas feições organizacionais e normativas, ao exercerem influências nas dinâmicas sociais internas dos Estados, possuem múnus fundamental na extinção das relações de subordinação provocadoras das desigualdades.

A negação dessa função implica a continuação do investimento em uma pseudodemocracia, o que demonstra inegavelmente sua verdadeira natureza autoritária e excludente, o que não é autossustentável, dada a incompatibilidade do que se apresenta ser e do que de fato é.

REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais.** Trad. Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro. Elsevier, 2004.

_____. **Liberalismo e democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: Brasiliense, 2000a.

_____. **O futuro da democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 7ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2000b.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas.** Tradução: Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

DOUZINAS, COSTA. **O *fim* dos direitos humanos.** Tradução: Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito.** 8ª ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FLORES, Joaquín Herrera. **A reinvenção dos direitos humanos.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a.

_____. **Premisas de una Teoría Crítica del derecho.** Disponível em: https://pt.scribd.com/doc/305432739/16-Premisas-de-una-Teori-a-Cri-tica-del-derecho-y-de-los-derechos-humanos-1. Acesso em: 10 maio 2020.

_____. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b.

HOBBES, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico**. 3ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Curso de direitos humanos.** 4ª edição. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2017.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Democracia e dominação de classe burguesa.** Crítica Marxista, 1997, p.58-66. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo24Artigo3.pdf Acesso em: 29. jul. 2020.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional.** 14ª Edição. São Paulo: Saraiva, 2013.

RAMOS, André de Carvalho. **Curdo de direitos humanos.** São Paulo: Saraiva, 2014.

TOSI, Giuseppe. O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Brian Tierney. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga/Portugal, Vol. 75, Nº 2, p. 1067-1102, 2019.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos.** Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Uma concepção multicultural de Direitos Humanos.** Lua Nova [online]. 1997, n.39, pp.105-124. ISSN 0102-6445. http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451997000100007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64451997000100007&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 3. maio 2020.

2

ESBOÇO DE UMA TEORIA RETÓRICA E ARGUMENTATIVA DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DO PENSAMENTO DE NARBAL DE MARSILLAC

Emmanuel Pedro Sormanny Gabino Ribeiro [1]

INTRODUÇÃO

Sustenta-se como suposto, neste artigo, a ideia de que Narbal de Marsillac, ao longo de uma década e meia de pesquisas relacionando Retórica, Filosofia e Direitos Humanos, esboça, em seus elementos gerais, e ainda inespecíficos, uma Teoria Retórica e Argumentativa dos Direitos Humanos. Para subsidiar o que ora apresentamos, percorremos a produção bibliográfica do autor no período de 2006 a 2019, principalmente os artigos publicados em periódicos nacionais. Percebemos que o debate está centrado na *reativação* do discurso retórico e argumentativo, a partir da década de 1960, por Chaïm Perelman (1912-1984). O ponto de partida desse empreendimento é a Nova Retórica perelmaniana. Contudo, ao longo dos anos, observa-se o diálogo que o autor vai estabelecendo com a Tópica de Theodor Viehweg (1907-1988), com a Novíssima Retórica de Boaventura de Sousa Santos (1940-), com a Razão Comunicativa de Bjarne Melkevik (1952-) e com o Neopragmatismo de Richard Rorty (1931-2007).

[1] Bacharel em Direito pela UEPB e Mestre em Filosofia e Mestre em Sociologia pela UFPB. E.mail: emmanuelpedro@hotmail.com

Verifica-se que a discussão é pautada por, pelo menos, três grandes questões: a proposição de um Teoria Argumentativa do Conhecimento, a revisão do conceito de Razão, o problema da justificação dos Direitos Humanos e os seus desdobramentos em uma condição pós-moderna.

A questão inicial refere-se a uma teoria argumentativa do conhecimento como uma nova teoria do conhecimento, proposta no contexto da chamada viragem retórica. A renúncia ao fundamento implica a rejeição à dadidade do mundo e à pressuposição da existência de um sujeito do conhecimento que organiza o mundo a partir de si mesmo. Uma teoria argumentativa do conhecimento considera os contextos de uso linguístico e os acordos possíveis entre os interlocutores.

A questão seguinte versa sobre a revisão do conceito de razão, considerado, talvez, o mais importante da tradição filosófica ocidental. Essa tradição supervalorizou a razão demonstrativa e restringiu a reflexão racional ao âmbito da lógica formal. Esse ideal de racionalidade opera por meio de um raciocínio que parte de premissas necessárias e declara juízos apodíticos.

Todavia, o âmbito retórico e argumentativo desautoriza todos os raciocínios baseados em pontos de partida tratados como inequívocos e cogentes, nos quais as premissas estão vinculadas às conclusões por um laço de necessidade. Nos campos da persuasão e da argumentação, próprios da arte retórica, não há princípios evidentes e unívocos; raciocina-se em meio à controvérsia, e todo saber é situado e circunscrito, baseado em um raciocínio dialético e problemático.

Por fim, mas não por último, aponta-se que o esboço de uma teoria retórica e argumentativa dos direitos humanos exige revisitar o problema da sua fundamentação. Se a retórica é adaptação às premissas do auditório e raciocínio em meio à controvérsia, ela se apresenta como uma ferramenta que pode ser utilizada em um espaço de disputa sobre o fundamento dos direitos humanos. A persuasão e a justificação dos argumentos sinalizam a obrigatoriedade de adaptação do discurso que versa sobre direitos humanos à realidade do outro, à inclusão do diferente, daquele que não foi ouvido e não participou do processo de elaboração dos direitos acima referidos.

Resta dizer que os títulos das seções deste artigo se encontram conectados. As reticências indicam que há uma continuidade de sentido no título da próxima seção, até o desenlace final.

1 UMA TEORIA ARGUMENTATIVA DO CONHECIMENTO...

O contexto em que se propõe uma Teoria Argumentativa do Conhecimento é o da "renúncia ao fundamento, tal como o concebeu a tradição, [...]. Uma filosofia sem metafísica deve ser possível, porquanto de agora em diante não há outra alternativa" (Meyer, 2005, XX). A renúncia ao fundamento do conhecimento, da ética, da política, do direito e dos direitos humanos implica a proposição de uma filosofia para um mundo sem ancoragens substantivas: a cadeia causal do Ser, o Ser divino ou o Sujeito do conhecimento como Filosofias Primeiras na Antiguidade, na Idade Média e na Modernidade, tal como se pode evidenciar em uma certa abordagem da história da filosofia. Trata-se,

aqui, de uma racionalidade que não pode evitar os diálogos e deve proceder à análise dos argumentos que dirigem as decisões.

Os problemas acerca do conhecimento verdadeiro, das formas probas de se agir, de se postular um poder legítimo ou um direito justo em si mesmos foram sendo deslocados pelos vários sistemas de pensamento ou pelas várias filosofias ao longo de uma história multissecular do pensamento ocidental. Dizendo de outro modo, os questionamentos fundamentais pelo Ser, por Deus e pelo Sujeito do conhecimento provavelmente encontram seu ocaso na filosofia contemporânea. Tudo indica que "em todas essas filosofias há ainda um questionamento mais originário e inadiável: o que é o significado? Ou, como se dá a significação? Assim, a história da filosofia teve como [...] filosofia primeira, a Metafísica, a Teologia e a Teoria do Conhecimento" (Marsillac, 2019, p. 138).

O que poderia haver de mais originário do que a própria determinação do ser? As Filosofia Primeiras da Antiguidade, da Idade Média e da Modernidade ao determinarem o ser, estabeleceram a causa primeira e última de todas as coisas, fixaram um fundamento incondicionado para tudo o que é contingente. Todavia, como visto nas linhas acima citadas, parece que há um problema mais fundamental do que a causa primeira postulada como incondicionada pelas Filosofias Primeiras ao longo da História do pensamento Ocidental, desde Platão.

Seguindo os fios e os rastros do pensamento de Marsillac, muito provavelmente, os sistemas filosóficos que determinaram o ser chegaram tarde em suas pretensões de fundamentação ou de dizerem, em última instância, o que é. Por isso, a questão do que é o significado

ou de como se dá a significação parece um problema mais originário. Então, quais são os seus pontos de partida para que problematize mais de dois milênios de reflexão filosófica?

Marsillac parte de dois movimentos da primeira metade do século passado, um na física das partículas e o outro na ontologia fundamental heideggeriana. Parece tratar-se, por um lado, de uma dubiedade "inerente às coisas mesmas" (2009, p. 81), revelada pela física quântica. Por outro lado, possivelmente, cuida-se de uma dubiedade constitutiva e constituinte da própria filosofia concebida como "o olhar originário que parte da primordialidade da compreensão que [...] circunscreve e antecipa o mundo enquanto concatenação de sentido [...]" (2009, p. 85), ressignificado pelo pensamento de Heidegger (1889-1976).

Heidegger, por um lado, não nos deixa esquecer o erro de esquecer o ser da tradição pós-socrática que abandonou a dubiedade original do ser/aparecer; por outro, físicos quânticos como Heisenberg (1901-1976) e Bohr (1885-1962) mostraram, cada um à sua maneira, a dúbia possibilidade de descrição de um mesmo fenômeno atômico. O primeiro, ao perceber que ou se determina a posição ou a energia ondulatória do objeto quântico, em razão da necessária interação com o instrumento de medida, nomeou essa dubiedade fenomênica de Princípio da Incerteza. O segundo, por sua vez, ao identificar, por meio de experimento laboratorial, que ora o fenômeno se mostra como onda, ora como partícula, nomeou-a de Princípio da Complementaridade.

Como afirma Marsillac (2009, p. 83-84), "a descrição quântica abandona importantes postulados da mecânica clássica tal como o binômio sujeito-objeto. O sujeito escolhe e determina o objeto e não se

separa completamente do que 'vê' e a própria causalidade é dispersiva [...] plural [...]". *A dubiedade precariza as descrições* de um mundo dado e faz emergir múltiplas possibilidades de redescrição, de multiplicação dos sentidos, propondo que a produção de significações parece ser o ponto de partida de qualquer reflexão. A partir dessa mudança paradigmática no campo da física, observaram-se transformações em outros campos do saber.

As possibilidades de redescrição e a dubiedade originária ser/aparecer foram diluindo a perspectiva objetivista do mundo e a relação sujeito-objeto caracterizadora da teoria do conhecimento que emergiu na Modernidade como Filosofia Primeira. Nesse sentido, os dois movimentos supracitados tornaram possível, no século XX, o surgimento da filosofia da linguagem como Filosofia Primeira.

Só então a filosofia da linguagem e os problemas filosóficos passaram a se constituir a partir de discussões linguísticas (Oliveira, 2006, p. 11). Esse passou a ser o ponto de partida da filosofia contemporânea. Porém, fazer da filosofia da linguagem a Filosofia Primeira não esgotou o movimento iniciado no interior da própria filosofia. Observou-se, em seguida, um outro *turn* no interior da filosofia da linguagem, com o surgimento da concepção pragmática da linguagem.

Isto é, a linguagem começou a ser entendida como atividade, ação, produção de efeito, instituidora de mundos. Os significados passaram a resultar do uso efetivo que se faz das expressões linguísticas em contextos bem específicos e esse movimento foi denominado de *reviravolta linguístico-pragmática* (2006, p. 12). Ademais, no interior da

viragem pragmática da linguagem ocorreu um segundo *turn* chamado de viragem retórica (Marsillac, 2014, p. 165) caracterizada pela consideração do interlocutor ao se proferir um discurso. Senão vejamos como a viragem retórica implicou a possibilidade de proposição de uma nova teoria do conhecimento:

> Importa, pois, hoje pensarmos uma nova teoria do conhecimento que não esteja mais pautada pela dadidade do mundo ou pela pressuposição da existência de uma subjetividade *pseudo laica* por encarnar em si as mesmas características da *alma* do discurso religioso tradicional, mas, antes, pela consideração dos contextos de uso linguístico e de acordos possíveis entre interlocutores. [...]. O mundo contemporâneo perdeu sua capacidade de nos coagir de forma definitiva. E assim, o pluralismo se impõe a todos os que decidem pensar para além de seus próprios e restritos pontos de vista sempre paroquiais. Só a razoabilidade que recusa o arbítrio, mas também a objetividade pretensamente avalorativa e isenta, pode construir uma teoria retórica e argumentativa do conhecimento que nos permitirá compreender melhor como o conhecimento se dá e como sua crítica é sempre possível e imperiosa. (2019, p. 139, grifos no original)

A passagem acima apresenta-se como um petardo na tradição filosófica que objetifica o mundo ou o toma como um dado que pode ser conhecido, porque se dá a conhecer, e trata a linguagem como meio de transmissão de conhecimentos, um modo de falar sobre as coisas em si mesmas, ou a partir de um sujeito do conhecimento como substância pensante (*res cogitans*) (Descartes, 2001, p. 39) ou como estrutura vazia (consciência transcendental) que organiza e dá sentido ao mundo a partir de si mesma (Kant, 2001, § 25).

Marsillac expõe os limites de uma teoria do conhecimento que se funda em princípios dados *a priori*, em axiomas com pretensões téticas

que permitem uma descrição objetiva do mundo, isenta de preferências. O resultado da atividade do conhecimento que segue rigorosamente um método é a produção de um saber com pretensões definitivas, capaz de exibir os procedimentos de demonstração e as provas (Perelman, 2005, p. 15-16), hábil em esconder um sujeito que conhece e em calar um interlocutor passivo diante das evidências apresentadas.

Mas tudo indica que a dadidade do mundo e de um sujeito como condição transcendental de possibilidade de todo conhecimento encontram-se no "leito de morte", que esse modo de produção do conhecimento violento em suas pretensões de dominação e de encobrimento do outro revela-se inadequado diante do pluralismo e da exigência de tolerância das sociedades contemporâneas. Portanto, a proposição de uma teoria argumentativa do conhecimento parece adequada a este momento histórico, ela parte da razoabilidade como critério baseado em um escrutínio intersubjetivo, recusa o arbítrio e a pretensão de um saber asséptico. Uma teoria argumentativa do conhecimento se constrói sob uma perspectiva crítica ao introduzir a historicidade e a revisibilidade das suas premissas.

Destarte, pode-se dizer que uma teoria argumentativa do conhecimento tem as suas condições históricas de possibilidade com a dissolução de uma moral conteudística e hierárquica válida para todas as esferas da vida social. Nesse sentido, a viragem pragmática e a viragem retórica têm lugar em um mundo carente de fundamentos absolutos, em sociedades caracterizadas pela multiplicidade de valores e de visões de mundo. Diz-nos Marsillac:

> Ora, essa preocupação mais com a argumentação do que com as possibilidades demonstrativas caracterizará a forma plural de se fazer filosofia na atualidade, uma forma de pensar que não pode ser traduzida num simples cálculo de inspiração matemática e que, com isso, dá azo à utilização do que Aristóteles chamava de silogismo dialético ou não-apodítico ou aqui de relegitimação ou redignificação da retórica enquanto teoria da argumentação. (2019, p. 141)

Aqui, a retórica (mais bem explicitada na seção 2) não é compreendida tão somente como ornamento, reduzida às figuras de linguagem, àquele que fala com floreio, a uma espécie de cosmético linguístico feita para o *delectare*, para agradar os ouvintes (Marsillac, 2011, p. 111). Os que reduziram a retórica a considerações trópicas a condenaram como *veneno moral*, impingiram a essa arte o desprezo e uma sentença de morte, amputaram da retórica a argumentação (2010, p. 42-44). Contudo, a retórica foi *reativada* nesse contexto como teoria da argumentação, como a arte de *fazer, fazer, fazendo crer pelo discurso*, que persuade e produz o *movere*, a ação daquele que ouve.

Assim sendo, a retórica conjuga o *delectare* e o *movere* (Reboul, 2004, XVII-XVIII), constitui-se como construção argumentativa que se faz a partir dos lugares comuns, dos *topoi* específicos para auditórios históricos e particulares. Infere-se que a *reativação* da retórica como teoria da argumentação contribuiu para repensar certezas e comportamentos, isto é, as coisas como são (ontologia) ou como devem ser (deontologia), já pensados como definitivos. Dessa maneira, conclusões e interpretações são sempre provisórias, definidas por acordos linguísticos entre orador-auditor/auditor-orador ou entre usuários em um contexto linguístico determinado. Ora,

> [...] faz-se mister aqui conceder maior importância ao papel, até bem pouco tempo negligenciado, da teoria da argumentação na teoria do conhecimento. Já que não se pode ter mais princípios racionalistas, evidentes e inelutáveis, ou mesmo fatos empiristas irrecusáveis no curso da história; [...]. (Marsillac, 2019, p. 146)

Significa dizer que atribuir maior importância ao lugar da teoria da argumentação na teoria do conhecimento implica diluir a pretensão tética de dizer as coisas tais como elas são ou como devem ser, que exige restrição da validade das conclusões aos auditórios a que se dirige (Perelman, 2005, p. 23), adaptações a certas premissas e a compreensão de que os mesmos *topoi* em outros ambientes argumentativos podem não produzir adesão.

Acerca dessa filosofia e desse tipo de reflexão, diz-nos Perelman: "Quando 'uma filosofia aberta' se opõe à metafísica, não é da mesma maneira que uma filosofia primeira em luta contra outra filosofia primeira, mas como uma metafísica que toma o sentido inverso de *toda* filosofia primeira. Darei a esta filosofia o nome de *filosofia regressiva*" (Perelman, 1997, p. 133-134, grifos do autor).

Nessa acepção, a proposta de Marsillac revela-se esclarecedora e, ao mesmo tempo, demolidora da chamada metafísica clássica, da teologia e, sobretudo, da tradição que fundou e vinha dominando a reflexão epistemológica há, pelo menos, trezentos anos, por ele batizada de *sujeitocentrismo* (2019, p. 137) moderno, senão vejamos:

> Em tempos plurais contemporâneos, procurar sustentar uma teoria do conhecimento ou epistemologia que desconsidere os contextos linguísticos específicos e os ambientes argumentativos onde se produz esse saber é manter-se num paradigma moderno e ultrapassado em que o *sujeito*

> *cognoscente* se contrapunha ao *objeto cognoscível*, numa relação de oposição infundada [...]. (Marsillac, 2019, p. 135, grifos do autor)

Por um lado, em face do exposto, percebe-se que a filosofia da linguagem como filosofia primeira, em seguida, que a radicalidade da viragem linguístico-pragmática e, depois, a emergência da viragem retórica concorreram para a formulação de um esboço de uma Teoria Argumentativa do Conhecimento. Em razão dessa, o autor entende a linguagem como uma pragmática social baseada no uso efetivo que os seus usuários dela fazem em contextos linguísticos específicos. Por outro lado, a linguagem, entendida em uma perspectiva retórica e argumentativa, exige daquele que a utiliza uma adaptação discursiva a auditórios igualmente particulares.

Dessa maneira, o uso das premissas por parte do orador precisa sempre de uma justificação em razão do critério de validação do conhecimento: o entendimento intersubjetivo ou acordo prévio provisório. Em seguida, veremos como a postulação de um outro paradigma de produção do conhecimento remete a um outro conceito de razão.

2 ... IMPLICA UMA REVISÃO DO NOSSO PRÓPRIO CONCEITO DE RAZÃO...

O conceito de razão talvez seja o mais importante da tradição filosófica ocidental. Assim como se fala de uma história da filosofa, pode-se igualmente falar de uma história do conceito de razão, e essa, por sua vez, mostra que se trata de um conceito plurívoco dada a disputa em torno dele. No entanto, apesar do conflito das filosofias e de uma

pluralidade de abordagens possíveis, costuma-se atribuir ao conceito de razão, em um sentido mais geral, os significados do cálculo, da medição, da reunião, como se pudesse falar de uma "natureza da razão", da descoberta de seus atributos essenciais e naturais, como se não fosse ela uma construção histórica, cultural e conceitual.

Percebe-se que, ao empregar o sentido do cálculo, da medição e da reunião ao conceito de razão, cola-se nele uma natureza lógica e matemática, de modo a fazê-la funcionar segundo princípios autoevidentes, como os da identidade, não-contradição, terceiro excluído e razão suficiente. Dessa maneira, ao postular que o mundo (ontologia) e o pensamento (lógica) funcionam de acordo com os mesmos princípios, pode-se afirmar a possibilidade de conhecer de modo verdadeiro, válido porque em conformidade com os princípios, na medida em que se propõe, no nascedouro da filosofia, a existência de uma identidade entre o ser e o pensar.

Significa dizer que o conhecimento verdadeiro se dá, tanto por oposição direta e desqualificadora do conhecimento sensível como mera opinião, quanto por superação desta, contudo levando-a em consideração, como etapa, na direção de um conhecimento mais perfeito. Tudo indica que esse modo de pensar foi vitorioso, durante séculos, na História do pensamento Ocidental. Afirma o autor:

> [...] uma noção mais amplamente aceita deste conceito está ligada à superação das aparências e do acesso à realidade subjacente. [...]. Neste sentido, podemos dizer que, de uma forma geral, a razão se opõe tanto aos dados hiléticos dos sentidos como à percepção e aos saberes imediatos ou intuitivos. (Marsillac, 2011, p. 274)

Observa-se que, ao tentar caracterizar o que se qualifica de racional, realiza-se uma pequena digressão do conceito de razão na História das Ideias. Ao fazer esse escorço histórico, diagnostica que, até a Modernidade, o que se entendia e se caracterizava predominantemente como racional era o discurso que obedecia às regras da lógica formal, de que se trata de um tipo de pensamento expresso por meio de um procedimento demonstrativo, de um raciocínio que parte de premissas necessárias e declara juízos apodíticos ou analíticos (2011, p. 102).

Esse parece ser um ideal de racionalidade que, por um lado, atribuiu maior importância à razão demonstrativa, à clareza e à distinção; por outro lado, restringiu a reflexão racional ao âmbito da lógica formal, dizendo que o juízo caracteristicamente racional é o apodítico. Nesse contexto, a racionalidade demonstrativa expressou, por séculos, simultaneamente, um ideal de razão e a forma, por excelência, de racionalidade. Dessa maneira, qual é a consequência dessa atitude filosófica?

> A supervalorização da razão demonstrativa levou o ocidente a abandonar a reflexão racional a respeito da ação, onde não se tem clareza a respeito dos princípios [...]. Era como se o juízo propriamente racional se restringisse aos juízos analíticos e a racionalidade prática consistisse, no fundo, numa irracionalidade, pela própria impossibilidade de se ter um acordo em torno de qual princípio do agir seria objetivo e impessoal. [...] (Marsillac, 2011, p. 276-277)

No entanto, parece que vivemos em uma época que presentifica *O fim das certezas* (Prigogine, 2011), pois desde a década de 1930 a física de

partículas, como assinalado anteriormente, desvendou o não desvendável, isto é, as partículas são, simultaneamente, ondas. Dizendo de outra maneira, o mundo das partículas-ondas consiste em uma estrutura ambígua que insiste em manter a dubiedade do mundo ao recolocar o problema do misterioso e do indecifrável, tido como superado pela ciência moderna tal como diagnosticou Weber (1864-1920) com a proposição do *desencantamento do mundo* (Weber, 2010, p. 30-31).

Assim, se uma onda não é uma partícula, e uma partícula não é uma onda, mas conceitos distintos presentes em um mesmo objeto de acordo com experimento comprovado em laboratório, o da dupla fenda, sem possibilidade de uma representação ou descrição imagética dessa *realidade*, a crise da ideia de representação foi posta no campo de um saber tido como modelo de cientificidade para todos os outros que pretenderam tornar-se, um dia, ciência.

Verifica-se que essa mudança paradigmática no campo da Física se espraiou para outros campos do saber e tornou possível o questionamento da ideia de representação e descrição de uma realidade objetiva. A referida mudança, no campo das ciências humanas, permitiu a emergência da ideia de redescrição, de interpretação e do uso de uma linguagem trópica, antes restrita às artes em geral, com os desvios dos sentidos das palavras em contextos linguísticos específicos ou em diferentes âmbitos argumentativos, possibilitando uma pluralidade de jogos de linguagem (Cf. Wittgenstein, 2000, §23).

A dubiedade instaurada na Física que, ao trabalhar com operadores matemáticos, permitiu ao observador escolher o que quer *ver*, e a recolocação da pergunta pelo ser na ontologia fundamental de

Heidegger reavivaram a tensão ser/aparecer presente nos primórdios da filosofia ocidental. Destarte, o que se desvela é *algo* que vai permanecer velado, o que se diz guarda, em segredo, o que não se diz, o que se decifra mantém o indecifrável, o visível oculta o invisível, ou tal como nos diz Heráclito no Fragmento 123: "a natureza ama esconder-se" (Bornheim, 1999, p. 43).

Como observado, a dadidade do mundo e a construção desse por uma substância pensante ou por uma consciência transcendental deram lugar a uma revisitação dessas pretensões de caráter metafísico. Desse modo, foi reposto o problema da Filosofia Primeira, tomada, no contexto do século passado, como filosofia da linguagem, a partir da chamada viragem linguística. Porém, faz-se importante notar que:

> [...] a filosofia e, mais precisamente, a filosofia da linguagem, num primeiro momento, surge paralela à preocupação em dizer corretamente o mundo. Ou seja, atrelada a uma ontologia. Os primeiros representantes da chamada *linguistic turn*, por exemplo, estavam preocupados em encontrar uma forma linguística capaz de designar ou afigurar as coisas que nos rodeiam, ainda influenciados pela *obsessão ontológica* segundo a qual *dizer é dizer o que é.* (Marsillac, 2014, p. 166)

Essa passagem mostra o peso de um passado marcado, predominantemente, por uma filosofia metafísica fundada em princípios téticos, preocupada em reduzir a multiplicidade à unidade, em descobrir o imóvel por detrás de toda mobilidade, em distinguir o necessário do contingente, em estabelecer o verdadeiro em oposição ao falso.

Nesse sentido, a concepção demonstrativa retraiu a importância da linguagem na reflexão filosófica. Dessa maneira, a viragem linguística

consistiu em fazer da preocupação com a linguagem a questão fundamental da filosofia. Todavia, como apontou Marsillac, ainda caracterizada por uma *obsessão ontológica* na medida em que todo *dizer é dizer o que é*. Com as proposições linguísticas se buscava espelhar melhor os fatos, pensar e dizer efetivamente o mundo de forma correta, razão pela qual se supôs um *isomorfismo de estruturas* entre linguagem e mundo.

Vai tornando-se crível que a linguagem constitui a origem e a solução do problema, isto é, sugerindo que nem o sujeito que pensa e nem o mundo pensado apresentam-se como instâncias independentes da linguagem. Observa-se que a linguagem não se compreende mais como uma simples ponte entre aquele que pensa e o mundo. A linguagem foi adquirindo autonomia e se mostrando como instituidora do mundo e da consciência, esses passaram a receber o seu estatuto de inteligibilidade a partir da linguagem. Ademais, o desligamento entre filosofia da linguagem e metafísica se deu, efetivamente, com a denominada viragem linguístico-pragmática. Segundo o autor:

> A linguagem [...] deixa de ser vista como meio capaz de descrever objetos não-linguísticos para passar a ser entendida como prática de ação concreta constituinte última de todas as coisas. [...]. A viragem linguístico-pragmática, assim, inaugura uma restrição da reflexão filosófica à preocupação com a produção de sentido pelos usos linguísticos dentro de contextos específicos. (Marsillac, 2014:168)

É provável que essa perspectiva não seja completamente nova na História do pensamento Ocidental, tudo indica que o período conhecido como "século de Péricles" (2012, p. 88), em Atenas, tido como de florescimento da cultura grega em todas as áreas do saber, conheceu

aqueles que foram considerados, de acordo com os relatos, os maiores Sofistas: Protágoras de Abdera e Górgias de Leontinos.

Oriundos das colônias gregas da Ásia Menor, conheciam os debates filosóficos que floresceram desde o século VI a. C., eram polímatas e professores, versados em lógica, gramática, retórica, história, música, estratégia e equitação. Viveram em um contexto histórico anterior ao nascimento da metafísica clássica e não tinham propriamente a pretensão de dizer a verdade, o bem, o justo ou o belo em si mesmos.

Diz-se que as questões sobre a verdade, o bem, o justo ou o belo eram examinadas e avaliadas a partir dos diálogos e das discussões com os seus interlocutores, e o mais importante, provavelmente, era considerar o mais verossímil ou o mais razoável em um contexto específico. Os relatos sugerem que Protágoras partia da seguinte tese: "o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são o que são, e das coisas que não são o que não são" (Guthrie, 1995, p. 173; Kerferd, 2003, p. 147). Górgias, por sua vez, teria afirmado que: "nada existe; se alguma coisa existe, ela não pode ser conhecida ou ensinada pelo homem; ainda que possa ser apreendido, não pode ser comunicado a outrem" (Guthrie, 1995. P. 185-186; Kerferd, 2003, p. 139).

Isso sugere suspender todo e qualquer juízo sobre a existência de um mundo de objetos anteriores à linguagem, e que pudessem, por meio dela, ser descritos. Parece que, nesse contexto, a linguagem também foi entendida como uma prática de ação concreta, instituidora de todas as coisas. Mesmo que não pareça ser tão nova essa perspectiva, a viragem linguístico-pragmática que ocorreu no século XX apontou que os denominados jogos de linguagem, ao constituírem o mundo das nossas

práticas discursivas ordinárias, estabelecem os nossos horizontes de sentido e nos obstam de emitir juízos independentemente dos contextos, isto é, universais, necessários e verdadeiros em si mesmos, seja sobre o mundo, seja sobre nós mesmos.

Pode-se inferir que, com a viragem pragmática da linguagem, as pretensões de validade das declarações perdem suas referências objetivas, e passam a depender de uma ponderação recíproca e contextual de razões. Diz-nos o autor:

> É bem conhecida a expressão contemporânea *rhetorical turn* de autoria de Richard Rorty. Tal viragem não poderia ser pensada sem a reviravolta pragmática que a precede. Da mesma forma que também não se poderia pensar a valorização da linguagem ordinária e efetivamente usada sem o primeiro giro linguístico. (Marsillac, 2014, p. 165)

As duas passagens acima citadas assinalam a possibilidade de se relacionar a reviravolta linguístico-pragmática com a viragem retórica. Em ambas parece haver a seguinte preocupação: por um lado, a produção de sentido pelos usos linguísticos em contextos específicos; por outro lado, a adaptação do orador às premissas do auditório/auditor. Tudo indica que o desafio lançado foi capaz de produzir um reencantamento do mundo, uma perspectiva mais modesta da razão em suas pretensões de dizer o que é e o que deve ser, assinalando, pelo visto, uma metamorfose da razão ou uma revisão do seu conceito.

Do ponto de vista histórico, percebe-se que os princípios ou axiomas erigidos pelas diversas filosofias ao longo de dois mil e quinhentos anos, assumidos como pretensamente necessários, foram abandonados, refutados e feitos funcionar em contextos históricos

diversos. Consequentemente, o raciocínio argumentativo se apresenta como uma constante perceptível ao longo do tempo, muito embora o de tipo demonstrativo, ao longo de séculos, tenha sido transformado no raciocínio exemplar e utilizado como se fosse o único a garantir um conhecimento objetivo, a estabelecer formas virtuosas de agir e a fundar sociedades justamente ordenadas.

> Na linguagem aristotélica, trata-se de silogismos dialéticos; quando se raciocina a partir das opiniões de aceitação geral, ou *topoi*. A preocupação do Estagirita com a argumentação muitas vezes [...] faz dele [...] o pai da teoria da argumentação. (Marsillac, 2011, p. 272)

O âmbito retórico e argumentativo desautoriza todos os raciocínios baseados em pontos de partida tratados como inequívocos e cogentes, nos quais as premissas estão vinculadas às conclusões por um laço de necessidade. Já em Aristóteles, há dois mil e quatrocentos anos, por retórica se entendeu "a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir" (Aristóteles, Retórica, 2005, p. 1356 b 26-27), podendo-se dizer que não há princípios evidentes e unívocos no campo da persuasão e da argumentação. A ausência de fundamentos absolutos não implica arbítrio, violência e falta de justificação.

Raciocinar em meio a controvérsia, próprio da arte retórica, faz de todo saber um conhecimento circunscrito, de modo que entre *logon* (fundada em silogismos analíticos) e *alogon* (postulação arbitrária e sem justificação), situa-se *eulogon* (baseada em uma lógica do preferível). Assim, *eulogon* é o espaço da produção de um saber razoável, falível e, também, perfectível, porque é o lugar da argumentação.

A *reativação* da retórica na década de 1960 implicou uma metamorfose do conceito de razão. Chaïm Perelman reabilitou a retórica aristotélica e ampliou o conceito de razão, explicitou que o filósofo grego distinguiu dois tipos de raciocínios, os analíticos e os dialéticos (Perelman, 1997, p. 6-7), que os primeiros foram estudados nos *Primeiros* e nos *Segundos Analíticos*, e que os segundos foram estudados nos *Tópicos*, na *Retórica* e nas *Refutações Sofísticas*.

Contudo, prosseguindo na reflexão acima, é possível pensar que o abandono dos raciocínios dialéticos ou problemáticos, por parte dos lógicos e filósofos, conduziu à hipertrofia de um conceito de razão, o apodítico ou demonstrativo, fazendo dele o ideal de racionalidade. Por conseguinte, fez perder de vista a importância de um conceito de razão que lida com premissas contingentes, históricas, mutáveis, sempre sujeitas à crítica e à revisão (Marsillac, 2011, p. 272-273).

Conforme esse ponto de vista, pode-se afirmar que os tempos plurais contemporâneos puseram em questão o estatuto das premissas dos raciocínios tidos como evidentes e impuseram a reconsideração dos postulados sobre os quais se fundaram as ciências da natureza na Modernidade. Isso, provavelmente, implicou o reconhecimento deles como convenções sociais, linguísticas e históricas, de modo que uma consequência plausível desse minucioso exame consistiu no reconhecimento de que todos os saberes são históricos e situados, de que os seus fundamentos podem ser revistos, modificados, abandonados e reativados, e que suas premissas são contingentes e não necessárias. Estava preparado o terreno para a postulação da tese da

universalidade retórica ou a proposição de que todo raciocínio é dialético, contextual, argumentativo, portanto, aberto à deliberação.

Ao contrário do que se pensou por muito tempo, raciocina-se quando se delibera ou se argumenta, porém os seus resultados situam-se no campo do provável e do verossímil. Nesse sentido, vê-se ampliar-se e fortificar-se um outro tipo de razão não mais monológica ou solipsista, mas dialógica, capaz de produzir uma decisão razoável e justificá-la diante de um determinado auditor. Essa revisão do conceito de razão fez a filosofia primeira dar lugar a uma filosofia regressiva, capaz de pôr em questão todos os *topoi*, inclusive os que a sustentam como filosofia aberta (Cf. Perelman, 1997, p. 140). Por essa razão, faz sentido advogar a tese da universalidade retórica ou de que tudo é retórica. Assim:

> Por retórica entende-se o raciocínio do tipo argumentativo que se constrói quando os envolvidos não têm clareza a respeito das premissas de determinado auditório ao qual procuram se adaptar e persuadir. [...]. A retórica não está preocupada com a verdade abstrata, mas com a adesão efetiva de auditores específicos. (Marsillac, 2011, p. 278-279)

Trata-se do campo do *eikós* (verossímil/possível) e do *kairós* (tempo oportuno), a retórica os combina, quando justifica os argumentos e busca a persuasão. As provas retóricas se constituem nesse âmbito, por isso o *ethos* é o tipo de prova que confere um caráter moral ao orador, o *pathos* é o que considera as disposições emocionais do auditório, e o *lógos*, por sua vez, apresenta as justificações para os argumentos utilizados (Marsillac, 2012, p. 83-84).

Pode-se dizer, ainda, que no campo retórico e argumentativo, não há um catálogo exaustivo de *topoi*, eles dependem teoricamente da *inventio* ou *heurésis* (o que dizer?), isto é, da capacidade do orador de criar argumentos na situação concreta; da *dispositio* ou *táxis* (quando dizer?), trata-se da competência de quem argumenta para saber o momento oportuno de dispor, de modo estratégico, os seus argumentos; da *elocutio* ou *léxis* (como dizer?), significa a aptidão do *rector* de conferir a eles uma expressão discursiva, sempre que pretender apresentar uma tese razoável.

Na argumentação retórica tudo pode ser contestado dado que suas conclusões têm caráter antitético. Os fatos, por exemplo, não são descritos, mas interpretados, estamos no reino do contingente e da linguagem ordinária. A retórica, que pode ser designada também de lógica do preferível (Perelman, 1997:69), circunscreve o seu âmbito de atuação e se situa no amplo campo do pensamento não-formalizado, múltiplo em suas possibilidades argumentativas. Nesse sentido, uma racionalidade retórica contribui para possibilitar o diálogo, na medida em que o orador se dispõe a adaptar-se às premissas do seu auditor/auditório.

Partindo desses pressupostos, pode-se falar da configuração de uma *homologia* e de uma *isotopia*. Os *topoi* comuns são criados intersubjetivamente e limitados pelos atravessamentos históricos e sociais "formando o que Perelman chamou de Comunidade de Espíritos" (Marsillac, 2011, p. 281). Esta pressupõe três exigências: língua comum, apreço por parte do orador em obter a adesão do auditor e disposição deste último para ouvir. Presentes essas exigências, a distinção entre

orador e auditor se dilui, os papéis tornam-se intercambiáveis e instaura-se o diálogo sem violência ou coação, o único constrangimento é o de argumentar.

O que ocorre no âmbito da racionalidade demonstrativa é a configuração de uma *heterologia* e de uma *heterotopia*. Na medida em que os seus princípios são indiscutíveis e incondicionados, não há espaço para o diálogo, para a argumentação, mas monólogo. Ao falarem de lugares diferentes, orador/auditor não argumentam e nem constituem uma comunidade efetiva de espíritos (Perelman, 2005, p. 16).

Assim, uma vez estabelecidos esses pressupostos, primeiro, o esboço de uma Teoria Argumentativa do Conhecimento (Seção 1), segundo, a postulação de uma Revisão do conceito de Razão (Seção 2), torna-se possível testar o suposto que foi apresentado no início do texto, de que o autor estudado, em uma década e meia de estudos dedicados à relação entre Retórica, Filosofia e Direitos Humanos, propõe-se a esboçar uma Teoria Retórica e Argumentativa dos Direitos Humanos.

3 ... COMO TENTATIVA DE ELABORAÇÃO DE UMA TEORIA RETÓRICA E ARGUMENTATIVA DOS DIREITOS HUMANOS

Esboçar uma Teoria Retórica e Argumentativa dos Direitos Humanos implica, ao que nos parece, revisitar o problema da sua fundamentação. Para discutir essa questão Marsillac parte da Nova Retórica perelmaniana ou do que tem sido denominado de *panargumentativismo* (2018, p. 261). Essa perspectiva guarda estreita relação com a radical historicidade de toda reflexão que, pelo menos,

tenha a pretensão de se compreender modesta. Presumivelmente, uma perspectiva retórica e argumentativa situa-se entre a cogência de um pensamento demonstrativo baseado em silogismos apodíticos e o arbítrio das postulações que não se justificam por argumentos (2016, p. 2; 2018, p. 217). Leciona o autor:

> Não há primordialidades garantidas transcontextualmente. Se é patente que os Direitos Humanos não podem se sustentar arbitrariamente, abandona-se aqui também a pretensão de os fundar em alicerces necessários. E reconhecer que nos resta tão somente a retórica. (Marsillac, 2016, p. 19-20)

Se a retórica é adaptação às premissas do auditório e raciocínio em meio à controvérsia, ela se apresenta como uma ferramenta que pode ser utilizada em um espaço de disputa sobre o fundamento dos direitos humanos. A persuasão e a justificação dos argumentos apontam a obrigatoriedade de adaptação do discurso que versa sobre direitos humanos à realidade do outro, à inclusão do diferente, daquele que não foi ouvido e não participou do processo de elaboração dos direitos acima referidos.

O campo da argumentação é o lugar da adaptação. A *reativação* da retórica imprimiu, não apenas na filosofia, mas em outros campos do saber, a necessária consideração da concretude, da eficácia e da eficiência argumentativa dos discursos (Marsillac, 2018, p. 218). Por isso, afirmou-se que a proposta da Nova Retórica revelou uma face imperial, fez emergir um império sem imperador, instaurou o domínio da discutibilidade, reconheceu a historicidade da razão e do diálogo, de tal maneira que permitiu a perpetuidade de um pensamento crítico

baseado no pluralismo, no direito à palavra e à controvérsia (Grácio, 1993, p. 8-9).

Imperioso salientar que a retórica tem uma função importante na elaboração de concepções de direitos mais democráticas e menos autoritárias, na criação e estabilização de instituições políticas e jurídicas que garantam procedimentos democráticos como: o eleitoral e o legislativo (Luhmann, 1980, p. 131-162), o judicial e o administrativo (1980, p. 165-175) prefixados em um texto constitucional de um Estado Democrático de Direito. Parece que, quanto menor o uso da força pelo Estado para fazer o direito ser observado e obedecido, maior é a legitimidade política do poder que o institui, e mais persuasivo o discurso jurídico que o expressa.

A prática retórica e argumentativa opera também um deslocamento de sentido da fundamentação do direito e dos direitos humanos. Não se trata de fundamentos inexoráveis pautados em postulados indiscutíveis, mas de Declarações de Direitos Humanos constituídas de catálogos de *topoi*, a partir dos quais se argumenta e se constroem acordos. Os tempos plurais contemporâneos forjaram a tese de que *tudo é um argumento* (Marsillac, 2018, p. 262) e reativaram uma habilidade há muito desqualificada.

A proposta de uma filosofia regressiva ou retórica parece mais interessante aos ideais emancipatórios, dado que se constrói como um pensamento capaz de se revisitar, de questionar os seus próprios pontos de partida. Dessa maneira, as fronteiras, antes claras e bem delimitadas, entre filosofia e retórica, demonstração e argumentação, convencimento e persuasão dão sinais de diluição. Salienta-se então que:

> A primeira tarefa aqui é assumir uma postura crítico-regressiva e revisitar, certezas fundamentais a partir da contribuição da reflexão retórica o que nos leva ao abandono radical do estatuto da universalidade dos direitos do homem, visto que um direito universal tal como é posto pressupõe um auditório universal que independeria do orador que visa sustentar esta tese. [...] (Marsillac, 2016, p. 27)

A linha de raciocínio exposta acima parece apontar que o auditório mais heterogêneo, historicamente situado, é o internacional. Assim, pode-se pensar que todo auditório universal para o qual se discursa, possivelmente, é uma invenção do orador que tem a pretensão de falar objetivamente, de modo descontextualizado, partindo de premissas incontestáveis, assumindo o dever moral de discursar em nome da humanidade. Tal postura sugere, entretanto, que os valores, em nome dos quais fala e defende, são universais. Porém,

> Um rápido olhar basta para percebermos que o auditório que se adere a tal tese é, em sua maioria, ocidental e, portanto, um auditório particular, o que exclui populações inumeráveis de não-ocidentais, de culturas diversas e percepções tão diametralmente distintas, que sofrem, no entanto, a ameaça constante da desqualificação por parte do auditório que se elitiza e se ufana de possuir maior grau de justiça e respeito ao próximo, o fruto direto deste equívoco é o fortalecimento da ideia de que se pode, em defesa desses direitos, intervir com o uso da força. (2016, p. 28)

Nesse sentido, a criação por parte do orador, de um auditório universal para o qual discursa, imaginando a possibilidade de uma adesão unânime aos postulados de que parte, inexiste, quando os pontos de partida são históricos, sociais e culturais (Perelman, 2005, p. 38). O orador que tem a pretensão de falar de modo objetivo e cogente desqualifica os recalcitrantes ao se colocar em posição moral superior à deles.

Nesse diapasão, uma gramática de direitos humanos com pretensão universal constitui uma tópica e pode ser rastreada no espaço e no tempo, os seus *topoi* são situados historicamente. Uma genealogia do discurso triunfante dos direitos humanos no Ocidente faz emergir sua feição liberal e individualista.

Marsillac, ao fazer uso do raciocínio tópico e retórico, problemático e dialético, reativado no campo jurídico na segunda metade do século XX, reúne subsídios para a formulação de uma teoria argumentativa para os direitos humanos. Senão vejamos o que diz:

> [...] a proposta tópico-retórica visa resgatar o caráter dialético e problemático da reflexão prática e de sua *aplicatio*, sem espaços garantidos para a apoditicidade clara e distinta. O raciocínio opinativo configura-se como meio hábil de dotar de razoabilidade o agir não deduzido ou amparado em primeiros princípios. Por tópica entende-se sobretudo um esquema praxeológico de caráter plúrimo e cambiável, uma lógica (não-formal) da práxis. (Marsillac, 2010, p. 33, grifos do autor)

Pode-se dizer que o raciocínio tópico-retórico é parcial, imperfeito, incompleto, ele se constrói ao longo do percurso de resolução dos problemas práticos e, por isso mesmo, o alcance dessa reflexão é restrito ao âmbito no qual a dialogicidade foi instaurada. A tópica, como parte da análise retórica, constitui instrumento indispensável na reflexão sobre os fundamentos dos direitos humanos.

Outrossim, na esteira de Perelman, Marsillac constrói a noção de uma *comunidade internacional de espíritos* (2016, p. 23), por considerar que a sua formação no âmbito internacional só pode ocorrer se baseada na argumentação e na exclusão do uso da violência. Para tanto, segundo

Marsillac (2016, p. 23), algumas exigências precisam ser preenchidas: 1) estabelecer uma língua comum entre orador e auditório significa que todos os documentos relativos aos direitos humanos devem ser traduzidos nas línguas que se fizerem necessárias para promover uma participação multicultural nos debates; 2) o apreço por parte do orador pela adesão dos espíritos, ou seja, consideração e valorização da parte daquele que discursa pelo auditório internacional, o mais heterogêneo dos auditórios, ao qual se dirige; 3) a disposição do auditório em ouvir o orador é suscitada pela adaptação, pela modéstia, pelo capacidade dialógica de produzir persuasão.

Convém entender, todavia, que esse último requisito, por um lado, apresenta mais dificuldades efetivas, por outro, é o que possibilita a criação de um ambiente argumentativo. Portanto, a questão central de uma Teoria Retórica dos Direitos Humanos, tudo indica, é a legitimação desses direitos em razão de um procedimento argumentativo que ofereça as condições de formação de uma *comunidade internacional efetiva de espíritos*. Por isso, a disposição do auditório em ouvir mostra-se tão importante (Marsillac, 2016, p. 23-24; 2012, p. 85).

Necessário atentar que o orador, quando se esmera em aperfeiçoar o senso crítico, em reconhecer que os pontos de partida são contingentes e situados aos ambientes argumentativos, assume o papel de discordante razoável. Há um esforço importante a ser desempenhado, quando se adota a posição acima citada, exemplos: a) o cuidado com o protagonismo do orador; b) a radical dialogicidade entre orador e auditor; c) a constante adaptação do orador ao auditório; d) o regramento do discurso que versa sobre direitos humanos por

princípios discutíveis; e) a relevância dos auditores a quem o discurso é dirigido, pois a interculturalidade pressupõe que os interlocutores são plurais e multiculturais (Marsillac, 2017, p. 321).

Provavelmente, a Novíssima Retórica (Santos, 2000, p. 92) proposta pelo sociólogo português, tributário da Nova Retórica de Perelman, tem a pretensão de correção. A postulação de Santos parece conferir maior ênfase à segunda exigência para a configuração de uma comunidade de espíritos, qual seja, o apreço do orador pela adesão do auditor. Isso é o que, possivelmente, caracteriza a regra da constante adaptação ao auditório para evitar o protagonismo do orador (Marsillac, 2017, p. 329).

Note-se, outrossim, que a distinção e oposição entre *conhecimento-regulação* e *conhecimento-emancipação* feita por Santos aponta, por um lado, que o conhecimento-regulação é tipicamente moderno, canibal, predador, marcado pelo domínio e controle sobre a natureza, com pretensões de previsibilidade, porque baseado no princípio da monocausalidade e no estabelecimento de leis, capaz de se constituir como um saber neutro, imparcial e objetivo, calcado no modelo da mecânica clássica e de sua expressão por uma linguagem matemática, quantitativa. Esse modelo, ao se tornar dominante, desqualifica todos os saberes que a ele se opõem e os seus discordantes (Santos, 2000, p. 71-74). Porém, o saber retórico e argumentativo, pautado pela noção de solidariedade e do reconhecimento do outro culturalmente diferente é reativado para afirmar que o *discordante é um ser razoável* (Marsillac, 2017, p. 329).

Por outro lado, o conhecimento-emancipação, para ter visibilidade e produzir uma *sociologia das ausências* e uma *sociologia das emergências*,

realiza uma revisão e uma crítica radical do conceito de razão tal como foi esculpido por meio do processo de ocidentalização do mundo. Tal como propõe Santos, "a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo" (2002, p. 239). O conhecimento-emancipação faz a crítica da razão metonímica (2002, p. 241-253) e a crítica da razão proléptica (2002, p. 254-258).

A primeira se caracteriza pela criação de um modelo abstrato de razão inclinada a tomar o todo pela parte, isto é, um tipo de racionalidade que transforma em totalidade tudo o que é parte de um todo, propondo, ao que parece, falar do todo, quando, de fato, não passa de um discurso localizado que se globaliza. A segunda, tem como nota distintiva uma visão escatológica da história, esta teria um sentido e uma direção predeterminados, constituindo-se como uma narrativa seletiva de processos históricos que apontam a existência de um progresso material, científico e filosófico da cultura ocidental.

Nesse diapasão, por um lado, percebe-se que uma visão de mundo vitoriosa no Ocidente se constituiu como a própria visão ocidental de mundo. Por outro lado, essa compreensão ocidental de mundo se ofereceu como a própria compreensão do mundo, o que sugere a ideia de um localismo globalizado. Quer dizer, práticas capitalistas, coloniais e patriarcais sujeitaram e subalternizaram culturas locais ocidentais e não ocidentais. Essas duas faces da *razão indolente* são responsáveis pela ideia de uma *contração do presente* e uma *dilatação do futuro* (Santos, 2002, p. 239).

Por um lado, a *sociologia das ausências* objetiva mostrar que *o que não existe* é o resultado de um processo de globalização de uma

determinada forma localizada de produzir conhecimento. Por outro lado, a *sociologia das emergências* se propõe a dar visibilidade e permitir a participação de atores sociais de diferentes culturas, excluídos ou incluídos de forma subalternizada (Santos, 2002, p. 258-267), por meio de um diálogo intercultural solidário entre os distintos *topoi*, de modo a aproximá-los por meio de uma *hermenêutica-diatópica* (Panikkar, 2004, p. 209; Santos, 2004, p. 268-272). É mister enfatizar que:

> Enriquecendo [...] a teoria da argumentação de Perelman com o que chamou [Santos] de *sociologia das ausências* ou esforço por fazer falar povos e culturas minoritários sem que para tal seja evocada a linguagem hegemônica monocultural disseminada nos supostos valores universais. As aspirações e necessidades desses grupos sociais tornam-se, com a globalização nos moldes modernos, impronunciáveis e os valores próprios desses grupos incompreendidos. (Marsillac, 2017:329-330)

No mesmo sentido, a abordagem de Bjarne Melkevik sobre justificação dos direitos humanos recebe a influência habermasiana de uma razão comunicativa que se expressa procedimentalmente. Senão vejamos o que diz Marsillac:

> Os aportes de uma racionalidade comunicativa nos moldes habermasianos podem mais facilmente responder essas questões. Da mesma forma que a *fábula do mundo* ganha densidade quando acordada por todos os concernidos, o direito e, mais precisamente, os direitos humanos têm a sua legitimidade garantida quando fruto de consenso intersubjetivo de uma determinada *situação ideal de fala* em que os interlocutores não são coagidos e a todos é garantido igualmente o direito de fala. Neste sentido, o fenômeno jurídico passa a se sustentar *sobre a base de uma teoria normativa e sobre uma ancoragem empírica e social.* (2017, p. 336, grifos do autor).

Observa-se que a proposta de uma racionalidade comunicativa, deliberativa e dialógica se aproxima do império retórico de Perelman e da novíssima retórica propugnada por Santos. Tudo indica que há uma *isotopia* segundo a qual nada precede o dizer propriamente dito. Esse parece ser o *a priori* da comunicação. Ou seja, para essas perspectivas não há fundamentos metafísicos, racionalidade apodítica, nem *sujeitocentrismo*.

Pode-se afirmar que o ponto nodal consiste na existência de seres capazes de se comunicar e de ponderar intersubjetivamente as razões dos discursos a eles concernidos, o que se traduz por meio de um *pensamento pós-metafísico* (Habermas, 1990, p. 37). E esse é base para a elaboração de uma teoria que justifica os direitos humanos, a partir de um consenso intersubjetivo em uma determinada *situação ideal de fala*, na qual os interlocutores agem comunicativamente sem coação nem violência, garantindo-se a todos o direito à palavra. Muito próximo do ambiente argumentativo entre orador e auditor de que fala Perelman.

Trata-se da institucionalização política e jurídica de uma racionalidade ético-procedimental de validação intersubjetiva dos enunciados dos interlocutores. Portanto, parece que Melkevik mantém de Habermas (1929-) a ideia de que a autonomia do direito e dos direitos humanos se baseia em um procedimento racional, entendido como esfera de intermediação entre sistema e mundo da vida ou como linguagem capaz de promover a conexão entre sistema e mundo da vida (Habermas, I, 2003:82).

Por isso, Marsillac aponta que o fenômeno jurídico se sustenta sobre a base de uma teoria normativa e sobre uma ancoragem empírica

e social que pode ser traduzida pela tensão entre facticidade e validade. Vale dizer que a autonomia do direito na sociedade moderna implica uma conexão entre autonomia privada (direitos humanos) e autonomia pública (soberania do povo), mais precisamente da tese defendida por Habermas da co-originariedade entre soberania popular e direitos humanos (I, 2003, p. 135-139).

Contudo, Melkevik trabalha, ainda, a relação entre solidariedade e vulnerabilidade. A vulnerabilidade como a *força dos fracos* consiste no reconhecimento do outro e de suas fragilidades, e seu efeito é a produção de um sentimento de pertencimento à humanidade, de modo que a solidariedade significa uma ampliação de nós mesmos. Como sugere Marsillac, parece mais interessante fazer convergir as nossas energias, em termos políticos e morais, com o propósito de eliminar todas as formas de humilhação e de crueldade, de nos mobilizar diante da dor e da humilhação do outro (Marsillac, 2017, p. 338).

Marsillac, seguindo o mesmo raciocínio, aproxima-se do contextualismo e da contingência da linguagem e da política de Richard Rorty. A premissa rortyana é a da contingência do vocabulário filosófico e dos valores morais e políticos capazes de realizar uma democracia liberal. Para Rorty, a democracia constitucional não precisa de fundamentação filosófica, mas de articulação a partir de um vocabulário filosófico. Como se identifica com uma esquerda reformista liberal que se constitui a partir de sua própria redescrição, Rorty concebe a política como pragmatismo social. Nesse sentido, para ele, uma sociedade democrática caracteriza-se pelo pluralismo e pela convivência com diferença. A tópica rortyana, em seus efeitos, quer

produzir sensibilidade diante do sofrimento dos outros, mitigar a crueldade, realizar a tolerância e a inclusão. Encerremos essa seção com a *simpática* passagem a seguir:

> Assim, em seu antifundacionalismo, Rorty defende que literatura, cinema, teatro e as artes em geral podem, mais do que tratados sobre ética, identificar moralidade com os sentimentos que são suscitados diante da dor e da humilhação do outro, expandindo o sentido de solidariedade pela expansão mais inclusiva do que entendemos como 'nós' e pela sublimação do desejo de evitar toda forma de crueldade e sofrimento. O que faz da própria reflexão filosófica um esforço em nos tornar mais sensíveis à toda forma de vida que nos rodeia, a nos aproximarmos mais do mundo, fazendo o caminho inverso daquele sugerido por Platão e sua metafísica. Aqui, conhecimento não é um bem em si, mas um meio contingente e histórico de eliminar toda forma de humilhação e sofrimento e alcançar um espectro paulatinamente mais amplo da realização da felicidade humana. (Marsillac, 2018, p. 269)

CONCLUSÃO

Em uma condição pós-moderna caracterizada pela crise das metanarrativas (Lyotard, 2009, p. 69), apontou Marsillac que parece mais interessante uma perspectiva retórica e argumentativa para enfrentar o problema do fundamento do direito e, especificamente, dos direitos humanos. Tudo indica que o fim das metanarrativas, o ocaso das fundamentações últimas pautadas em uma suposta dignidade inerente à humanidade, válida transculturalmente, convergiram com uma reflexão retórica e argumentativa dos direitos humanos.

Como quis Marsillac, essa linha de pensamento "fornece uma chave de compreensão privilegiada da transição paradigmática para a pós-

modernidade, já que cada época histórica pode ser analisada a partir do conjunto de *topoi* que admite e a análise dessas premissas compete a uma perspectiva eminentemente tópico-retórica" (Marsillac, 2017, p. 320).

Como vimos ao longo do texto, as premissas ou *topoi* a partir dos quais se discutiu a noção de dignidade humana e de direitos humanos são contingentes, estabelecidas intersubjetivamente, fundadas em um escrutínio intersubjetivo, em uma radical dialogicidade, em adaptações permanentes do orador aos auditórios aos quais se dirige. Isso favorece, nessa perspectiva, o respeito ao papel do discordante razoável, promovendo uma solidariedade de princípios, fomentando uma concepção de solidariedade que amplie o laço social e implique o compromisso com a eliminação de todas as formas de humilhação e crueldade, de inclusão do humano e do não humano, de substituição da noção de transculturalidade pela de interculturalidade.

Diante do exposto, é possível dizer que o pensamento de Marsillac, ao se propor a elaborar uma Teoria Argumentativa do Conhecimento, a Revisão do conceito de Razão, encaminha-se para o esboço de uma Teoria Retórica e Argumentativa dos Direitos Humanos.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BORNHEIM, Gerd. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GRÁCIO, Rui Alexandre. Introdução à edição portuguesa. In: **O Império Retórico**. Portugal: Edições Asa, 1993, p. 5-12.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

_____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KERFERD, George Briscoe. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Loyola, 2003.

LUHMANN, Niklas. **Legitimação pelo Procedimento**. Brasília: Editora da UnB, 1980.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2009.

MARSILLAC, Narbal de. Retórica, Linguagem e Epistemologia: Esboço de uma Teoria Argumentativa do Conhecimento. In: **Revista Ágora Filosófica**, v. 19, n. 1, Jan/Abr, Recife, 2019, p. 135-152.

_____. Solidariedade e direitos humanos. In: **Revista Philósophos**, v. 23, n. 2, Jul/Dez, Goiânia, 2018, p. 259-274.

_____. Direitos Humanos e Retórica Pós-Moderna. In: **Revista Brasileira de Direito**. v. 13, n. 3, Set/Dez, Passo Fundo, 2017, p. 318-341.

_____. Direitos Humanos e Comunidade Internacional de Espíritos. In: **Revista Direito e Dialogicidade**. v. 7, n. 1, Jan/Jul, Crato, Ceará, 2016, p. 18-33.

_____. Viragem Retórica, Viragem Pragmática e Superação da Metafísica. In: **Aufklärung. Revista de Filosofia**. v. 1, n. 2, outubro, João Pessoa, 2014, p. 165-180.

_____. Crítica Retórica à Metafísica. In: **Revista de Estudos Filosóficos**, n. 8, São João Del-Rei, Minas Gerais, 2012, p. 77-94.

_____. Racionalidade retórica e argumentativa. In: **Princípios**. v. 18, n. 30, Jul/Dez, Natal, 2011, p. 271-291.

_____. Direitos Humanos, Tópica e Retórica Pós-Humanista. In: **Revista Prima Facie**, vol. 6, Faro, Portugal, 2010, p. 33-50.

_____. Redescrições do Pragmatismo: O Pragmatismo Retórico. In: **Revista Redescrições**. v. 2, n. 3, Rio de Janeiro, 2010, p. 40-52.

MARSILLAC, Narbal de & GONÇALVES, Roberta. A Análise Retórica, os Direito Transindividuais e os Direitos Humanos. In: **Prima Facie**. v. 10, n. 19, Ano 10, Jul/Dez, João Pessoa, 2011, p. 101-123.

MARSILLAC, Narbal de & MALBURG, Maurício. Ensaio sobre a Dubiedade em Heidegger, Heisenberg e Bohr. In: **Synesis**, v. 1, n. 2, Jul/Dez, Petrópolis, 2009, p. 77-99.

MEYER, Michel. Prefácio. In: **Tratado da Argumentação. A Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XIX-XXI.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 205-238.

PERELMAN, Chaïm. **Tratado da Argumentação. A Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Retóricas**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **O Império Retórico**. Portugal: Edições Asa, 1993.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: Unesp, 2011.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez Editora, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, outubro, Coimbra, 2002, p. 237-280.

_____. Por uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos. In BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos Humanos na sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 239-277.

WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

3

A FILOSOFIA CONTRA A IGNORÂNCIA: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS E CONCEITUAIS A PARTIR DO VERBETE "FILOSOFIA" DO "DICIONÁRIO FILOSÓFICO" DE VOLTAIRE

Otacílio Gomes da Silva Neto [1]

> É alguma coisa advertir os homens da loucura das opiniões que os tornam miseráveis.
>
> (Rousseau, Cartas a Malesherbes)

Não há unanimidade sobre o que é filosofia, daí a dificuldade em conceituá-la quando empreendemos tal tarefa. Heidegger (1889-1976) já alertava para o campo "vasto" e "indeterminado" que se impõe a quem deseja saber o que a filosofia é (HEIDEGGER, 2006, p. 15). Contudo, ela é parte inerente da nossa vida e, por isso mesmo, não podemos simplesmente extirpá-la de nossa existência. Disse certa vez Voltaire (1694-1778) no verbete *Filosofia* do seu *Dicionário Filosófico* (1752): "Escrevei *filosofia* ou *philosophia*, como preferirdes, mas concordai que desde que apareça é perseguida. Os cães a quem dais um alimento de que não gostam vos mordem" (VOLTAIRE, 1978, p. 185). Pelo menos **três considerações argumentativas** merecem destaque nessa citação de Voltaire.

[1] Professor do Departamento de Filosofia (UEPB). Doutor em filosofia na área de concentração em Ética e Filosofia Política pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia – UFPE-UFPB-UFRN. Membro do grupo de estudos de Filosofia da Religião (UEPB/CNPQ) e da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES18). E.Mail: otacilio.uepb@hotmail.com.

I

A primeira consideração diz respeito à etimologia da palavra. Como sabemos, "filosofia" ou "philosophia" é uma palavra de origem grega e seu significado mais aceito é "amor ao saber" ou "amor à sabedoria". Cortella (2011, p. 57) se refere a "***Filosofia*** (*philos/afeição por + Sophia/sabedoria*)". Obter informações sobre a etimologia da palavra nos ajuda a entender algo relacionado à filosofia, contudo pouco resolve a elucidação do seu conceito. Afinal, o que os gregos entendiam por "amor"? O que eles compreendiam por "saber", "sabedoria"? O que significava a palavra "filósofo" para eles?

Em se tratando de filosofia, é sempre necessário visitar a tradição filosófica. Conforme Perine (2009), em suas origens gregas, a sabedoria não se restringia ao domínio teórico e abstrato da vida:

> Antes que Aristóteles consagrasse no vocabulário filosófico a nítida distinção entre sabedoria (*phronesis*) e sapiência (*sophia*), correspondendo, respectivamente, ao sábio (*phronimos*) e ao filósofo (*philosophos*), a sabedoria foi vivida e compreendida como um conhecimento eficiente do bem, ou seja, ao mesmo tempo prático e teórico, identificado por Sócrates com a virtude da vida humana. (PERINE, 2009, p. 82)

Agindo como filósofo ou sábio, o cidadão era distinto dos demais pela sua capacidade ética em saber razoavelmente bem conduzir-se na vida da cidade. Ser filósofo, nesse contexto, exigia atitudes como equilíbrio e um certo conhecimento de si como características próprias daquele que "ama o saber":

> Em sintonia com sua história pré-filosófica, o conceito de sábio é portador de intensa carga moral, traduzida na atitude do "nada em demasia" (*meden agan*) e no saber das "coisas humanas" (*ta anthropina*), que é, acima de tudo, um saber sobre si mesmo". (PERINE, 2009, p. 82-83)

Filosofia significa "amor à sabedoria", portanto, filosofia não significa "ódio" e "repugnância" ao saber e tampouco "amor" a estupidez ou a ignorância. Nesse caso, parece que onde o ódio e a estupidez predominam a atitude filosófica estará ameaçada. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1496), pensador italiano do *Renascimento*, em seu *Discurso sobre a dignidade do homem* (1487), assegura que a natureza humana não foi feita para ser conduzida pela estupidez. Na verdade, "estupidez" e "dignidade" são conceitos antagônicos, uma vez que aquela rebaixa a nossa condição humana ao mesmo nível das "bestas", portanto não haveria dignidade humana nisso: "que não se diga de nós que estando em tal honra não nos demos conta de nos termos tornado semelhantes às bestas e aos estúpidos jumentos de carga" (PICO DELLA MIRANDOLA, 2019, p. 61).

A tradição filosófica sempre foi cética quando o ódio e a ignorância contaminam o intelecto, assim como em larga escala as relações humanas. Boa parte dessa tradição vincula tais atitudes como contrárias à natureza humana. Para Marco Aurélio (121-180 d.C.), por exemplo: "Um rosto que respira ódio é inteiramente contrário à natureza" (*Pensamentos*, VII, 24). Portanto, para esse pensador latino, quando somos motivados por um ódio insistente, a nossa face se deforma monstruosamente e as nossas forças vitais são enfraquecidas

a ponto de perderem sua beleza. Esteticamente falando, torna-se feio aquele que é consumido e movido pelo ódio.

Marco Aurélio entende que ódio e racionalidade são forças antagônicas. O ódio é capaz de cegar a pessoa a ponto de ela perder o bom senso: "Mas o que é preciso procurar compreender bem é que esse estado é contrário à razão, porque, se perde a consciência de que se faz mal, que motivo resta ainda para viver?" (*Pensamentos*, VII, 24). Além disso, o ódio pode ser contagioso. Discursos inflamados, dependendo do contexto, podem afetar e adoecer um corpo coletivo e levá-lo a tomar atitudes insanas e inconsequentes. E uma vez que predomina um cenário coletivo protagonizado pela insanidade, a atitude filosófica será malvista, perseguida, asfixiada. Para Stivelman (2006, p. 26): "Pernicioso, dissimulado, o ódio desliza na linguagem como o olhar, para perturbar as relações entre os homens". Vejamos em detalhes.

Durante a peste negra no fim da Idade Média, por falta de se encontrar uma causa científica para aquela pandemia, não tardou para astrólogos e fanáticos entrarem em cena, afinal: "O movimento primeiro e mais natural era o de acusar outrem. Nomear culpados era reconduzir o inexplicável a um processo compreensível" (DELUMEAU, 2009, p. 204). Na incapacidade de encontrar uma causa natural para o flagelo e, do mesmo modo, encontrar atitudes sanitárias que o minimizassem, seria preciso descobrir quais eram os "bodes expiatórios". Isso significava que alguém ou algum grupo teriam que pagar para que alguma "solução" começasse a aparecer. Isso mesmo, a matança de pessoas (estrangeiros, viajantes, marginais, leprosos) poderia ser uma solução como uma forma de aplacar a ira dos céus.

Conforme Voltaire (1978, p. 287): “Notai que as épocas de maior superstição foram sempre as dos mais horríveis crimes”.

Não tardou para que as acusações infundadas sobre a origem da peste chegassem aos judeus. A boataria tomou conta da Europa, as *fakes news* medievais foram estupidamente espalhadas e assimiladas pela massa, dessa forma, os judeus foram culpados pela peste negra: “Queimaram-se judeus em 1348 em Stuttgart, onde a peste só apareceu em 1350. Em Estrasburgo e em Colônia, vários meses decorreram entre o suplício dos judeus e o surgimento da peste” (DELUMEAU, 2009, p. 205). A carência do interesse em vista de um conhecimento mais profundo da realidade pode nos levar a aceitar determinadas falácias como verdadeiras. Não se deve admitir propagandas de qualquer natureza sem a devida desconfiança e questionamento daquilo que está sendo propagado: “Mas como pode alguém julgar ou amar o que não conhece?”, questiona Pico della Mirandola (2019, p. 63).

Não é de se estranhar que nessa pandemia de 2020/2021 os chineses foram acusados maldosamente de terem criado o vírus artificialmente para obter dividendos econômicos e políticos. A boataria contra os chineses foi espalhada em busca de ouvidos desesperados e amedrontados como forma de ocultar incompetências da logística de combate à pandemia. Por outro lado, já se disse que os comunistas estão em toda parte: mercado financeiro, universidades, meios de comunicação etc. São o ódio, a ignorância e a mentira como motores da política.

A semente do ódio é plantada sem que a gente perceba o veneno subjacente à desinformação: “Foram os comunistas!”, “os chineses são

comunistas", logo, "foram os chineses". Associação medíocre e arbitrária. É assim que funcionava e que funciona a fábrica de mentiras e de *fake news* disposta a propagar o ódio e o preconceito. De alguma forma, ainda vivenciamos o que de pior tinha a Idade Média. Quem de fato ama o saber, no mínimo desconfia desse tipo de associação e propagação difamatória: "O ódio provoca querelas, o amor cobre todas as ofensas", diz o livro dos *Provérbios*[2]. Usando o exercício da dúvida e do questionamento, evitamos correr o risco de assimilar e naturalizar desinformações rompendo com uma cadeia confusa de comunicação cujo resultado pode nos levar a manipulações, nas palavras de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), pensador do *Renascimento*: "Os homens, enfim, querem ser enganados e estão sempre prontos a deixar o verdadeiro para correr atrás do falso" (ROTTERDAM, 1972, p. 82).

Crises econômicas, sanitárias, guerras e violência sempre são motivos para que o discurso de ódio mesclado a soluções fáceis e banais para problemas estruturais sejam propagados e assimilados por grandes aglomerados de pessoas desatentas. Foi com uma retórica venenosa aliada a ações violentas que Hitler arrastou grandíssima parte da população alemã para o nazismo. Mais uma vez os judeus foram um dos alvos principais da propaganda antissemita do nazismo: "Gradualmente comecei a odiá-los", escreveu Hitler, "Para mim, esse foi um tempo de maior transformação espiritual que eu jamais experimentaria. Parei de ser um cosmopolita sem firmeza moral e me tornei um antissemita" (HITLER apud STIVELMAN, 2006, p. 187).

---

[2] Cf. Pr 10,12.

O ódio foi disseminado e infelizmente absolvido, o que levou ao adoecimento de muitas mentes e corações. A propaganda maldita fez efeito e muitos externaram a crueldade de suas entranhas. A escalada da barbárie nunca acontece do dia para noite. Ela vai ganhando terreno, dia a dia, mês a mês, ano a ano. Os eventos se sucedem começando com um ataque a uma pessoa aqui, um ataque a um pequeno grupo ali, intimidações, agressões e ameaças a pessoas em áreas públicas como escolas, e, principalmente universidades; pichações em casas e prédios geralmente pertencentes a dissidentes ou minorias, ataques à imprensa (rádio, jornais, redes de TV) e, mais recentemente, invasão das redes sociais por hordas insanas com ataques orquestrados a pessoas e grupos dissidentes. Isso até atingir proporções gigantescas, geralmente quando as pessoas comuns já naturalizaram e internalizaram o ódio ratificado pela ignorância.

Parece que os padrões nazifascistas não se resumem ao passado. Na época, não foi diferente com o totalitarismo stalinista na ex-União Soviética[3]. Porém, em qualquer lugar que essas formas de totalitarismos ameacem, a racionalidade filosófica estará ali para desmascará-lo, embora nem sempre convença os que estão envenenados pelo ódio. Em determinados casos, o fracasso da lucidez é iminente. O fato é que, na Alemanha dominada pelo nazismo, a violência e a crueldade contra as minorias, sobretudo os judeus, atingiram contornos inacreditáveis:

---

[3] Conforme o historiador Eric Hobsbawm: "Stalin, que presidiu a resultante era de ferro da URSS, era um autocrata de ferocidade, crueldade e falta de escrúpulos excepcionais, alguns poderiam dizer únicas. Poucos homens manipularam o terror em escala mais universal. Não há dúvida de que sob um outro líder do partido Bolchevique os sofrimentos dos povos da URSS teriam sido minimizados, e o número de vítimas, menor" (HOBSBAWM, 1995, p. 371).

> Na noite de 9 de novembro de 1938, um *pogrom* de proporções nacionais aconteceu em uma noite de terror, pilhagens e mortes. As vitrines de vidro das lojas judaicas em toda a Alemanha foram estilhaçadas, daí o nome dado a essa noite *Kristalnacht* (a noite do vidro quebrado). Em alguns casos, o massacre durou quase uma semana. No total, 200 sinagogas e mais de 700 lojas judaicas foram destruídas. Há estimativas de que ao longo dessa semana de horror cerca de mil judeus foram assassinados e milhares de outros, atacados, abusados e oprimidos. (STIVELMAN, 2006, p. 193)

Hitler enxergava os judeus como envenenadores das raízes da cultura Ocidental: cristianismo, capitalismo, marxismo, socialismo, democracia (STIVELMAN, 2006, p. 203). Ele se julgava como uma espécie de "profeta", um líder político e espiritual capaz de levar a "raça" germânica à supremacia política da Europa e do mundo. Para isso, ele teria que eliminar as dissidências: comunistas, liberais, democratas. O ódio era motor da sua política, já que ele acreditava que a aniquilação total dos inimigos era a única salvação da nação. A ignorância de grande parte da nação a levou à sua ruína.

O fim da Alemanha nazista trouxe um alento para o mundo. Os alemães aprenderam da pior maneira possível os riscos de entregar seus destinos nas mãos de psicopatas: "O homem vil semeia discórdias, e o difamador divide os amigos. O homem violento seduz o seu próximo e o guia pelo mau caminho", diz o livro dos *Provérbios*[4]. Submetidos a duríssimas penas, os alemães sofreram com a derrota total para os aliados: seus filhos cativos e mortos, suas filhas agredidas e estupradas, suas casas destruídas, sua terra invadida e mutilada. Não há esperança onde predominam aventuras nazifascistas. Levou tempo para o povo

[4] Cf. Pr 16, 28-29.

alemão se reerguer. Hoje a democracia alemã está fortemente consolidada nas mãos de uma grande líder, que é a Angela Merkel, embora os sinais obscuros do nazismo ainda sejam ameaçadores.

Posteriormente, assistimos a uma dura campanha de determinados grupos de judeus e seus respectivos políticos contra os palestinos. Vez ou outra a força desproporcional do exército israelense invade territórios palestinos com uma virulência descomunal promovendo violência e agressões não apenas a grupos de sectários armados, mas também a idosos, mulheres e crianças. Não é um espetáculo bonito de se ver. A sabedoria cultivada pela filosofia não admite que a hostilidade mútua seja regra absoluta de conduta.

II

Então passamos para a nossa segunda consideração baseada na citação de Voltaire (1978): a atividade filosófica é perseguida em ambientes hostis. Não nos causa estranheza quando, em tempos sombrios, ela é agredida e os filósofos ridicularizados, ofendidos, desterrados. Sócrates (470 a.C. - 399 a.C.), Marguerite Porete (1250-1310), Thomas More (1478-1535), Giordano Bruno (1548-1600), o próprio Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778), Diderot (1713-1784), Martin Buber (1878-1965), Hannah Arendt (1906-1975), Walter Benjamin (1892-1940), todos enfrentaram tempos sombrios, marcados pela violência, tortura, prisão, exílio, morte.

No Brasil, intelectuais como Paulo Freire (1921-1997) e Milton Santos (1926-2001) sofreram as consequências opressivas da ditadura

militar então violentamente estabelecida em 1964. Todos esses livres pensadores e intelectuais ousaram "nadar contra a corrente", não se intimidaram diante das ameaças políticas impostas pelos respectivos mandatários, propagaram o livre pensamento e romperam com as cadeias que mantiveram acorrentadas as massas.

Paulo Freire, por exemplo, foi intimado e preso após o golpe militar de 1964. O que fazia o intelectual e cristão Paulo Freire na época do golpe militar? Ele fazia o que aprendeu com seus pais: "Com eles aprendi o diálogo que procuro manter com o mundo, com os homens, com Deus, com minha mulher, com meus filhos" (FREIRE, 2006, p. 15). Freire herdou da mãe a fé católica e cristã, uma fé que não permitia nenhuma associação estranha entre bíblias e armas.

A atividade intelectual de Paulo Freire foi motivada pelo que aprendeu com sua esposa, Elza: "Sua coragem, sua compreensão, sua capacidade de amar, seu interesse por tudo que faço, sua ajuda nunca negada, e sequer solicitada (pressente a necessidade de ajuda), me têm sempre sustentado nas mais problemáticas soluções" (FREIRE, 2006, p. 17). O amor e o desejo de humanizar a sociedade fizeram de Freire um educador engajado.

Após ser preso, Paulo Freire ficou detido por 70 dias, e seu projeto de educação de adultos a partir dos saberes e vivências advindos da cultura popular foi desativado: "Fui submetido durante quatro dias a interrogatórios, que continuariam depois no IPM do Rio. Livrei-me, refugiando-me na Embaixada da Bolívia em setembro de 1964" (FREIRE, 2006, p. 17). Qual foi o conteúdo dos interrogatórios? Paulo Freire é enfático ao pormenorizar os motivos da sua prisão:

> Fui considerado como um *subversivo internacional*, um *traidor de Cristo e do povo brasileiro*. "Nega o senhor – perguntava um dos juízes – que seu método é semelhante ao de Stalin, Hitler, Perón e Mussolini? Nega o senhor que seu pretendido método o que quer é tornar bolchevique o país?...". (FREIRE, 2006, p. 18)

Talvez o mais importante nisso tudo é que Paulo Freire não se contaminou com o ódio de que foi vítima. Ele via que uma onda de *irracionalismo* tomava conta do país, arrastando as consciências para o ódio a ponto de envenenar consideravelmente as relações humanas: "saí sem ódio nem desesperação, era que uma onda de irracionalismo se estendia sobre nós". O nosso educador não tarda a apontar que a falta de amor leva à cegueira e à distorção da realidade como: "forma ou distorção patológica da consciência ingênua, perigosa ao extremo por causa da falta de amor que a alimenta, por causa da mística que a anima" (FREIRE, 2006, p. 18).

Paulo Freire e sua obra vêm sendo severamente atacados atualmente. Na verdade, Freire nunca foi "mito" nas universidades porque as universidades não se prestam a isso. O nosso intelectual nordestino foi questionado durante suas conferências, seu método foi e é criticado como deve ser feito academicamente: com respeito, dignidade, seriedade, reconhecendo os méritos, propondo alternativas e mostrando as lacunas. E o mais importante: a obra de Paulo Freire tem que ser lida para ser entendida e questionada. Fora isso, o resto é bobagem. Os gritos histéricos contra a obra e a pessoa de Freire são coisas de gente ignorante quando atacam sem conhecer a obra; assim como de gente oportunista, quando almejam algum dividendo político

para se eleger, para aparecer, para ganhar alguma notoriedade momentânea. Com suas diatribes, esses agressores já fazem parte dos anais da ignorância. De fato, a demasiada insistência em polêmicas inconsistentes nos ajudam a esconder as nossas incompetências e inseguranças, pelo menos por certo tempo.

O que vem sendo feito contra a memória e a obra de Paulo Freire, advindo de determinadas pessoas, refiro-me a ex-ministros e políticos alinhados ao atual governo federal no Brasil, é inacreditável. Desafiam a razão tantas coisas absurdas e ridículas que militantes obscuros propagam contra a pessoa e a obra do nosso pensador nordestino. O que estaria motivando tais atitudes intolerantes e preconceituosas? Ciúmes? Ignorância? Ódio? Populismo? Demagogia? É difícil saber essas coisas com exatidão quando navegamos nas águas do ódio.

O professor Giuseppe Tosi associa esses tipos de ódio a um domínio político mais abrangente e não menos perigoso que é: um "ódio à democracia"[5]. Em um regime democrático confiável, a majoritária participação política dos agentes políticos (cidadãos, classe política, instituições e sociedade civil organizada) têm apreço pelo equilíbrio entre valores individuais (liberdade) e sociais (igualdade). Conflitos e divergências fazem parte do sistema democrático desde que os princípios constitucionais sejam sempre observados. Não há espaço para violência e intimidação, conforme citação:

> Uma característica fundamental da democracia segundo Bobbio é o ideal da não violência. A democracia é o regime político que permite a existência dos

[5] Tosi (2019) faz referência ao título do livro de Jacques Rancière (2014).

> conflitos, que não reprime, mas administra os conflitos, que garante o pluralismo ideológico e de interesses; porque é no conflito social, na luta de classe, na competição política que se forjam as elites políticas, portanto o conflito é benéfico e indispensável (como já haviam visto, agudamente, Maquiavel e Marx). (TOSI, 2019, p. 50)

Quando o conflito é substituído pela violência e intimidação políticas é sinal de que o sistema democrático está em crise. Infelizmente, nas condições políticas atuais de nosso país, como não foi diferente na época de Paulo Freire durante o golpe militar, os valores democráticos vêm sendo agredidos, o que comprova a existência perene de uma democracia "cambiante". Paulo Freire como intelectual e cidadão foi vítima dos ideais que defendia. É triste ver a sua obra e a sua biografia serem atacadas pelo ódio e pela ignorância. Na verdade, Paulo Freire e sua obra nem precisam de "advogados" nessas terras. Eles já têm o reconhecimento de inúmeros países no mundo que levam realmente a sério uma educação inclusiva, pública, gratuita e de qualidade.

O fato é que as nossas atitudes irracionais, quando nos conduzem a ações insanas e violentas, estão no campo oposto ao da filosofia. O "amor à sabedoria" tem conexão com a racionalidade, mas não se reduz a ela, pois nem sempre a *philia* está sob o controle de uma decisão racional. É discutível a existência de uma razão, e mesmo de uma ciência, que se querem imaculadas. Pereira (1990, p. 611) entende que *philia* é um substantivo feminino que significa: "amor, amizade". E em sentido figurado, *philia* significa: "desejo, inclinação (ao poder)".

Erasmo nos adverte que não se chega ao porto da sabedoria sem a força das paixões: "as paixões fazem as vezes de pedagogos aos que se encaminham para o porto da sabedoria: são como estímulos e incentivos para a satisfação dos deveres da vida e para uma conduta virtuosa" (ROTTERDAM, 1972, p. 51). Como podemos amar o saber sem nos sentirmos atraídos e apaixonados por ele? Por outro lado, a busca pelo saber do ponto de vista filosófico não vem como resultado de uma iluminação mística ou de forças externas estranhas à nossa natureza.

Nesse caso, o conhecimento filosófico não é dado por nenhuma entidade revelada. Filosofia não se confunde com religião, embora defenda que uma não possua mais dignidade do que a outra. Cada uma tenta, à sua maneira, explicar qual o sentido do ser humano no mundo. O conhecimento filosófico está dentro de cada um de nós enquanto indivíduos, mas também enquanto coletividade. Afinal, a filosofia pode ser ensinada. O desejo de saber é uma das características essenciais de nossa natureza, conforme o professor Emmanuel Carneiro Leão: "Animal racional, o homem arde por necessidade de sua natureza, no desejo de saber. Numa sede insaciável de sempre mais conhecimentos. Para o homem finito não há saber que seja completo, definitivo, satisfatório (sic)" (LEÃO, 1989, p. 18).

O desejo de saber impõe a tarefa de investigá-lo não de forma desagregada e aleatória. A investigação também exige dedicação, método, disciplina e leitura. O mais decepcionante (pelo menos aparentemente) nisso tudo é que o "amor ao saber" não nos leva à posse do saber, nem mesmo a uma resposta definitiva sobre o que é a filosofia. Isso é frustrante para aqueles que querem respostas "prontas",

"concretas" e "imediatas", na ânsia de chegar a algum resultado, mesmo que sempre paliativo. Há outros que logo se satisfazem em suas buscas e "[...] se instalam tranquilamente (sic) numa distância respeitosa frente ao desconhecido" (LEÃO, 1989, p. 18). Nem uma nem outra atitude integra absolutamente a vida de quem se dedica à filosofia, ou que é guiado por ela.

Em um comentário sobre o sentido dos diálogos de Platão (427 a.C - 347 a.C), o professor Gabriel Trindade Santos salienta a íntima conexão e fidelidade entre o pensamento platônico e a palavra "filosofia", como "amor ao saber". Para ele, essa intimidade entre os diálogos de Platão e a filosofia se caracteriza como:

> Perseguição constante em vez de posse efetiva. Entrega total, em cada instante e ao longo de toda uma vida, à busca do saber. Movido pela única certeza de a infalibilidade – marca do saber autêntico – ficar sempre além de todas as tentativas. (SANTOS, 2002, p. 42)

Que sentido teria a vida se nós tivéssemos respostas prontas para tudo o que concerne a ela? Imagine se a problemática da nossa existência fosse absolutamente resolvida por meio de receitas tipo bulas de remédio? Bastaria ler as bulas e receitas para encontrarmos todas as respostas que permeiam nossa existência? As coisas não funcionam dessa maneira, embora não podemos deixar determinadas situações sem resposta, pois: "*há perguntas que têm resposta*, às quais a filosofia não pode ser indiferente. Nem superior. Porque há um saber! Que se ensina e se aprende. Sob pena de a escola não ter nenhum sentido. E também a vida" (SANTOS, 2002, p. 43).

Afinal de contas, "as filosofias" construídas por intelectuais e pensadores não são tentativas de explicar e dar sentido à realidade em suas nuances éticas, epistemológicas, estéticas e políticas? No entanto, não basta conhecer essas filosofias, ainda que sejamos peritos nos conceitos desenvolvidos pelos pensadores na busca (quem sabe) de respostas seguras e definitivas sobre as interrogações que nos desafiam. O "amor ao saber" não se permite esvaziar por meio de elucidações ainda que resultado de argumentações advindas da racionalidade, ou mesmo de clarificações técnico-científicas. Pelo menos é o que sugere Trindade Santos ao comentar os diálogos de Platão:

> Não só há perguntas sem resposta, como ainda *toda a resposta abre para uma infinidade de perguntas*. Há um saber que se fixa em informação adquirida. Mas só a reflexão sobre ele pode conduzir a descoberta de mais saber. A pergunta pelo saber nunca tem resposta definitiva. Sob pena de se destruir como saber. (SANTOS, 2002, p. 44)

A filosofia possui um movimento trans-histórico. Há questões que podem ser enfrentadas no tempo presente, mas nunca nele resolvidas, esvaziadas. Pode-se questionar a importância da filosofia como curso ou componente curricular dentro das universidades, mas nunca dentro da vida. A filosofia não ficará empobrecida fora da universidade porque a vida humana não se reduz a explicações técnicas e científicas. Contudo, a universidade se empobrecerá uma vez que parte essencial daquilo que concerne ao conhecimento humano lhe será rasgado: "O homem não poderá jamais pôr-se fora da filosofia" (LEÃO, 1989, p. 24). Que sentido tem a vida se ousamos negar-lhe o desejo e o amor pelo saber?

III

Assim, passamos para a terceira consideração, baseada na frase do fragmento citado por Voltaire (1978, p. 185), segundo o qual: "Os cães a quem dais um alimento de que não gostam vos mordem". Como pensador, escritor e poeta dramático, Voltaire utilizou muitas de suas habilidades filosóficas e literárias no combate à desinformação geradora de mentalidades e posturas tenebrosas. Ele mesmo enfrentou com a força de sua imaginação e suas reflexões os mandonismos de um poder político e religioso tirânicos na França do Antigo Regime[6]: "Sempre vimos os filósofos perseguidos por fanáticos", afirma Voltaire, "mas será possível que os homens de letras se imiscuam também e eles próprios aticem contra os seus confrades as armas com que todos são trespassados, uns após outros?" (VOLTAIRE, 1978, p. 190). O cerceamento ao livre pensamento e a repressão à criatividade artística são sinais terríveis de uma sociedade confusa.

A filosofia é realmente indigesta para determinados tipos de "cães". Os "cães" a quem Voltaire se refere eram os do tempo dele, mas também os de hoje que disseminam ódios, preconceitos, mentiras, os que impõem uma única forma de pensar e agir alimentando o fanatismo e a ignorância e, por isso, perseguem os dissidentes só porque pensam diferente daquilo que quer ser imposto. Parece que os fantasmas do passado sempre amedrontam o presente.

---

[6] Para Janine Ribeiro, o período conhecido por Antigo Regime demarca o fortalecimento do absolutismo monárquico europeu entre os séculos XVII e XVIII (RIBEIRO, 2002, p. 108).

O que falar dos "cães da Igreja", mencionados por Erasmo, os pregadores religiosos na época do *Renascimento*, muito mais preocupados com suas vestes e exterioridades gestuais aliadas a palavras retóricas e vazias do que com a autêntica mensagem cristã. Para Erasmo: "Às vezes esses cães da Igreja também sabem morder, mas sem fazer mal, porque mais parecem beliscar do que ferir" (ROTTERDAM, 1972, p. 119). Erasmo foi uma voz consistente e imprescindível quando dirigiu sua crítica aos costumes do cristianismo no *Renascimento*. Suas ideias que uniam a sabedoria clássica grega e romana à Tradição judaica e cristã colocaram em descrédito determinadas posturas dos cristãos naquela época.

Há pelo menos duas perspectivas que englobam as denúncias de Erasmo contra os desvios e abusos da religião: uma ética e uma política. Do ponto de vista ético, os argumentos de Erasmo endossam a vida de regalias (luxo, vaidade, acúmulo de riquezas) que estavam apodrecendo boa parte do clero que também era membro das cortes. Havia uma nítida ruptura entre as verdades reveladas pelo Evangelho e magnificamente ditas por pregadores e a real conduta de suas vidas. Em outras palavras, dizia-se uma coisa e fazia-se outra, portanto não havia unidade entre o dizer e o fazer. A hipocrisia e a exterioridade da conduta eram as regras, conforme Erasmo: "Alguns desses *reverendos* mostram, contudo, o hábito de penitência, mas evitam que se vejam a finíssima camisa que trazem por baixo; outros, ao contrário, trazem externamente a camisa, e a roupa de lã sobre a pele" (ROTTERDAM, 1972, p. 111).

Desafiando suas origens, o cristianismo sempre foi porta para oportunistas ganharem dinheiro e acumularem sua riqueza à custa,

muitas vezes, da fé do povo humilde e simples. Abrir uma igreja pode se tornar um negócio lucrativo no mercado da fé. Esse tipo distorcido de cristianismo se adaptou ao capitalismo agressivo, pois é o número de adeptos aliado ao lucro mensal/anual que determinam a eficácia de determinada igreja. Com isso, seus líderes podem aumentar o seu poderio monetário e partirem mais e mais para uma captação de novos adeptos, utilizando-se de meios de comunicação de massa e novas tecnologias de informação, assistencialismos e cultos estereotipados. O que diria Jesus Cristo vendo em que tem se transformado essa ala do cristianismo?

> *Este povo honra-me com os lábios,*
> *mas o seu coração está longe de mim.*
> *Em vão me prestam culto;*
> as doutrinas que ensinam são apenas mandamentos humanos[7].

É verdade que também desde suas origens primitivas algumas igrejas e comunidades cristãs têm procurado viver o Evangelho com autenticidade. Ao lado dos "cães da Igreja" e sua massa de adeptos, sempre houve "profetas" para denunciar as injustiças e anunciar melhores tempos para o povo cansado e sofrido. Sempre houve lideranças cristãs comprometidas com a vida humana a partir do cuidado com o seu próximo, seguindo as palavras de Jesus Cristo: "Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos amei"[8]. Por exemplo, durante a luta pelos "Direitos civis" nas décadas de 1950 e 1960,

---

[7] Cf. Mc 7, 6b-7.

[8] Cf. Jo 15,12.

é conhecido o protagonismo do pastor luterano Martin Luther King Jr. (1929-1968) em favor dos direitos das comunidades afro-americanas historicamente segregadas dos espaços públicos dominados pela maioria anglo-americana.

Em seu histórico discurso em Washington, capital dos Estados Unidos, em agosto de 1963 e diante de uma multidão que exigia o fim da segregação racial, Luther King denunciou a opressão violenta na qual viviam os afro-americanos e defendeu os direitos de liberdade e igualdade quase nunca observado pelos governos americanos: "Não podemos caminhar sozinhos"[9], disse Luther King. Quanto mais atomizados milhões de pessoas oprimidas forem, mais fácil será para os opressores manterem seu *status quo*. É que uma multidão de pessoas solidárias e conscientes das injustiças sociais e econômicas que sofre representa verdadeira ameaça às regalias das classes financeiramente obesas e grupos privilegiados.

Luther King pôs em crise o mito da sociedade americana como "democracia perfeita". As forças armadas americanas unidas às da União Soviética, da Inglaterra e demais aliados conseguiram derrotar a ameaça nazifascista durante a Segunda Guerra Mundial. Contudo, o racismo e a segregação social continuavam no interior daquela sociedade, antes e depois da Segunda Guerra. Não se pode denunciar as arbitrariedades e barbaridades dos governos de outros países sem olhar para dentro de sua própria casa.

---

[9] PREVIDELLI, Amanda. Veja na íntegra o histórico discurso de Martin Luther King. **Exame,** São Paulo, 19 setembro 2013. Disponível em: http://exame.com/. Acesso em: 14 jul. 2020.

Os nazistas impuseram terríveis suplícios às minorias enquanto ocupavam territórios e nações. Não era tão diferente com os afro-americanos que viviam em comunidades do sul dos Estados Unidos, sujeitos a agressões, torturas e linchamentos. O movimento dos direitos civis queria pôr fim a essas distorções no interior daquela democracia. O "sonho americano" estava longe de ser concretizado, nas palavras de Luther King: "Tenho um sonho de que um dia esta nação se erguerá e corresponderá em realidade o verdadeiro significado do seu credo: 'consideramos estas verdades manifestas: que todos os homens são criados iguais'"[10].

Durante a luta em defesa dos direitos civis nos Estados Unidos, várias igrejas cristãs afro-americanas foram atacadas e queimadas. Isso numa nação majoritariamente "cristã". Luther King foi assassinado por um supremacista anglo-americano em 1968 em Memphis, no Estado do Tennessee. É que o ódio pesa muito e não poucas vezes envenena as mentes, nas palavras de Dom Helder Câmara (1909-1999):

> Nada pesa mais do que
> ódio no coração (CÂMARA, 2009, p. 29).

O próprio Dom Helder foi inúmeras vezes ameaçado e intimidado durante a ditadura militar nesse Brasil "cristão", simplesmente por fazer uma opção evangélica pelos pobres e marginalizados da região metropolitana do Recife. Não poucas vezes é difícil ser cristão autêntico dentro do cristianismo, ainda mais quando grupos de cristãos se

[10] Ibidem.

utilizam erroneamente da religião para fazer política partidária com o intuito de instaurar um "Estado cristão". Algo fracassado na nossa história ocidental. Para Voltaire (1978, p. 261): "Orar não é dominar; exortar não é despotismo".

Erasmo também já apontava essas antinomias vivenciadas na época do *Renascimento*, quando o poder religioso e secular se confundia. A história demonstra que sempre que há confusão entre política e religião os resultados são catastróficos para comunidades e povos. "Cães" fanáticos não podem ter espaço na vida política. O cristianismo pode ser distorcido e servir de instrumento de violência política quando lideranças cristãs dão suporte a discursos agressivos promotores de guerras e atrocidades. Para Erasmo:

> A guerra é, por natureza, tão cruel que muito mais conviria às feras do que aos homens; tão insensata que os poetas a atribuíram às fúrias do inferno; tão pestilenta que corrompe todos os costumes; tão iníqua que a fazem melhor perversos ladrões do que homens probos e virtuosos; finalmente tão ímpia que nenhuma relação possui com Jesus Cristo nem com sua moral. (ROTTERDAM, 1972, p. 129)

Nos tempos de Erasmo havia uma associação direta de grupos cristãos privilegiados com o poder político. Contrariando as suas origens, o cristianismo era utilizado para manter o domínio da tirania aristocrática sobre camponeses e artesãos. Em nome de um cristianismo distorcido, todos aqueles que não eram considerados cristãos sofriam as mais violentas retaliações: torturas, exílios, assassinatos, confiscação de bens e propriedades. O que demonstrava o quão bizarra e absurda a situação pode se tornar quando os cristãos

querem estabelecer um estado religioso, confessional. É justo e razoável impor a fé e os costumes de determinada religião aos demais sob o ferro e fogo? "Meu reino não é deste mundo"[11], disse Jesus Cristo. Por que alguns cristãos têm insistido em dominar uma nação por meio da política?

No entanto, existem lideranças cristãs que têm desempenhado trabalhos essenciais no campo da política. Essas lideranças endossam a laicidade como algo que é da natureza da política, defendem o Estado Democrático de Direito e os direitos humanos, são implacáveis contra a corrupção, o narcotráfico e o crime organizado, além de apoiarem as políticas voltadas para a melhoria de vida da população mais pobre do país, tais como: reforma agrária, habitação, segurança, educação e saúde. Entendem que a economia deve priorizar o desenvolvimento das políticas sociais do país, a diminuição da desigualdade e a defesa dos direitos trabalhistas.

Para Tosi (2019) é preocupante nos dias atuais a aliança entre o "autoritarismo político" e o "fundamentalismo religioso"[12]. É de se estranhar quando parlamentares ditos "cristãos" agridem e enganam os milhões de pobres desprivilegiados endossando medidas e projetos que vão aumentar a pobreza e a desigualdade. Isso acontece quando há a retirada de direitos trabalhistas, o apoio ao privatismo de nossos bens e

---

[11] Cf. Jo 18, 36a.

[12] Para Tosi (2018), o fundamentalismo religioso tem como uma das características essenciais o desprezo da racionalidade quando utilizada para a explicação da realidade: "Fundamentalismo é uma forma radical de integralismo, significa que a religião oferece uma explicação integral do mundo, basta por si só para resolver todas as questões humanas: a fé fornece todas as respostas que o ser humano precisa, sem necessidade de recorrer à razão; aliás a racionalidade é vista como um perigo e uma ameaça para a fé que deve ser combatida" (TOSI, 2018, p. 411).

recursos naturais e às reformas previdenciárias quando elas atendem mais aos anseios do mercado financeiro do que os da grande população, vendendo a ilusão de que haverá aumento de empregos. Isso não é verdade. Os milhões de pobres desse país perdem com essas reformas ao passo que conglomerados empresariais, agronegócio e camadas financeiramente obesas da sociedade engordam ainda mais seus benefícios.

O que dizer dos "cães" que estão nas fileiras das academias? Pico della Mirandola, por exemplo, viveu um drama quando ousou divulgar o livre pensamento na Itália renascentista. Ele enfrentou com coragem o pedantismo intelectual de teólogos, clérigos e filósofos, a arrogância de príncipes e bajuladores, mesmo indo para a prisão. Mais uma vez a arrogância cega dos pedantes protagonizou um espetáculo de horrores. Mesmo assim, houve uma cobrança por parte de Pico della Mirandola para com aqueles "cães" que assediam o livre pensamento: "como os cães que ladram sempre aos desconhecidos, também condenam e odeiam o que não compreendem" (PICO DELLA MIRANDOLA, 2019, p. 107). É lastimável para esse pensador nascido em Mirandola na Itália, que ideias sejam perseguidas e deformadas pelo ódio e indiferença.

O fato é que esse erudito do *Renascimento* se sentiu acossado por essas matilhas. Príncipes tiranos, filósofos ambiciosos, teólogos e clérigos dogmáticos não mediram esforços em sabotar as suas convicções intelectuais. É que a ambição, a arrogância e a sede de ostentação e poder invadem qualquer espaço, o que inclui também o espaço acadêmico. Nele, como qualquer outro espaço público, práticas de "jogo limpo" e de "jogo sujo" às vezes estão em disputa entre os membros da comunidade. Pico

della Mirandola também viveu esse drama, quando ousou pensar, por meio de divulgação de teses que suscitaram debates públicos, assuntos que iam até onde a razão poderia alcançar:

> E mesmo assim, os que assediam como cães ladram que eu acumulei por mera ostentação futilidades e patetices, como se não tivesse proposto todas aquelas questões que são as mais ambíguas e controversas, sobre as quais polemizam as principais escolas; como se eu tivesse proposto questões de todo desconhecidas e nunca focadas mesmo por aqueles que atacam e se reputam de mestre entre os filósofos. (PICO DELLA MIRANDOLA, 2019, p. 115)

Incluímos também os desvios de outros pensadores que usaram suas filosofias para propagarem segregações, misoginia, ataques a minorias e se omitirem diante dos regimes nazifascistas: as ideias de Marco Aurélio naturalizaram a escravidão, Voltaire é conhecido pela sua propaganda antissemita e Heidegger flertou com o nazismo. O próprio Pico della Mirandola era defensor de uma certa elitização do conhecimento no qual a "plebe" não deveria ter acesso. Nessa perspectiva, não há filosofia neutra, já que ela pode ser instrumento para justificar preconceitos, segregações e tiranias políticas. É necessário sempre uma *Filosofia* para denunciar e corrigir esses tipos distorcidos de filosofias.

Nem todo conteúdo, ainda que contextualmente bem argumentado, deve ser universalizado, já que nem toda produção textual dos filósofos é antidogmática. Ninguém está imune ao erro, nem mesmo os filósofos. Contudo, não ser capaz de diagnosticá-lo ante seus sinais visíveis ou pior, permanecer no erro, é uma miséria. Filósofos também podem ser "cães" submissos e prepotentes e, por isso,

impedirem que a autêntica atividade filosófica floresça. Diz o livro dos *Provérbios*: "Como o cão que torna ao seu vômito é o insensato que repete a sua idiotice"[13]. Paradoxalmente, filósofos e acadêmicos também podem ser consumidos pela ignorância.

Para concluir o nosso ensaio, propomos uma ideia de filosofia a partir de uma citação do verbete *Filosofia* do *Dicionário Filosófico* (1752), de Voltaire (1978). Vimos que em sua etimologia a palavra *filosofia* significa *amor ao saber*. O amor e o desejo pelo saber são o que move a atividade daqueles que, racionalmente, dedicam-se à filosofia ou são impulsionados pela sua força. Para Leão (1989, p. 193): "No testemunho milenar da história, a certidão do nascimento da filosofia é a racionalidade do pensamento. É na razão que reside o lugar gerador da verdade". A busca pelo conhecimento não garante a sua posse definitiva, já que, filosoficamente falando, ninguém é "dono da verdade".

Por outro lado, já não se pode mais falar de filosofia onde predominam o ódio e a ignorância. As mensagens de ódio e de violência nos tornam estúpidos e vulneráveis ao atormentar a parte racional da nossa alma, na linguagem de Platão (428 a.C. - 347 a.C.) no livro X da *República* (605b). Quando essas mensagens atingem um número relevante de pessoas numa comunidade, está aberto o caminho para a barbárie. Já dizia Marco Aurélio: "Confronta com cuidado a ideia e as palavras. Penetra em espírito nos efeitos e nas causas" (*Pensamentos*, VII, 30).

É correto afirmar que a atividade filosófica incomoda e por isso é geralmente perseguida sempre que aparece. Em contextos de opressão

[13] Cf. Pr 26, 11.

não há espaço para a busca pelo saber, os desejos são reprimidos, as "respostas" vêm prontas, ainda que distorcidas e manipuladas. O livre pensamento e a conduta problematizadora da realidade não interessam a localidades onde predominam vivências e regimes autoritários. Em volta deles "as matilhas" se reúnem, tramam, manipulam, conspiram, ocultam informações, assediam, intimidam, ameaçam, sabotam. Para essa gente, o inimigo, ainda que inexistente, deve ser encontrado. Se não for encontrado, é fabricado superficialmente para ser intimidado, ameaçado, torturado e eliminado. O ódio e a estupidez são as molas propulsoras dos grupamentos que estimulam o autoritarismo. E ainda mais perigosos são quando maquiados por falsas razões.

Em situações assim, não há espaço para perguntas, questionamentos, divergências, pois tudo aquilo que sugere divergência de opinião e crença deve ser rigorosamente identificado, sabotado e violentamente combatido. Pior ainda quando esse método obscuro é justificado por pedagogias necrófilas, como se esse tipo pernicioso de educar fosse algo natural, ou seja, presente na própria natureza da pedagogia. Em outras palavras, quando há o predomínio de pedagogias necrófilas não há espaço para o diálogo, palavra essencial para o desenvolvimento autônomo da atividade filosófica e indigesta para "cães" insanos e raivosos.

Não se pode renunciar ao diálogo quando se fala de filosofia. Ora, não é possível haver diálogo onde uma única pessoa ou grupo querem impor suas (in)verdades aos demais, pois não há outro caminho possível além daquele que nos é imposto. Nesse caso, predominam, de um lado, a palavra e as decisões de um ou de um grupo, e de outro, o silêncio dos

demais. Para Paulo Freire em *Pedagogia do oprimido*: "Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão" (FREIRE, 2011 p. 108).

Desse modo, não há diálogo sem amor ao mundo e à humanidade. Portanto, o fundamento do diálogo é o amor: "Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo" (FREIRE, 2011, p. 110). O diálogo entre as pessoas pressupõe interesse, curiosidade e respeito. Quando nos fechamos em nossas convicções, sobretudo aquelas arraigadas de ódios, arrogâncias e preconceitos, não é possível o diálogo. A curiosidade e o interesse levam os interlocutores a formularem perguntas, desejosos por saber mais sobre o assunto em conversa.

O "desejo de saber" dá uma dinamicidade ao diálogo, impedindo-o de ficar entediante. O respeito mútuo coloca os interlocutores em um terreno nivelado. O diálogo não é possível quando uma pessoa ou grupo não respeitam divergências. Às vezes queremos que os outros sejam somente aquilo que nós queremos que eles sejam. Isso não é amor, é dominação, conforme Freire (2011, p. 110-111): "Nesta, o que há é patologia de amor: sadismo em quem domina; masoquismo nos dominados. Amor, não". A própria palavra *Dia + Logos* sugere um encontro, uma partilha entre pessoas num mesmo patamar de igualdade na qual a liberdade é exercida, desse modo: "Neste lugar de encontro, não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais" (FREIRE, 2011, p. 112).

Nessa perspectiva, qualquer um pode ser atingido pela vivacidade filosófica, desde que exercite e aprimore a capacidade de dialogar racionalmente sobre aquilo que é pertinente a si mesmo, aos outros e à

"cidade". Conforme Voltaire (1978, p. 1888): "Filósofo, *amante da sabedoria*, quer dizer, da *verdade*". O "filósofo" também é aquele que não se deixa levar pelos discursos de ódio, não se deixa manipular por palavras e ações movidas por forças obscuras mais preocupadas em comover em vista de objetivos escusos, do que esclarecer. O "filósofo" é aquele que combate a ignorância, não tolera a violência como único argumento social e político. O "filósofo" é aquele que se dedica às letras, às artes e às ciências em busca do conhecimento com humildade, por amor e desejo de saber.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 1. ed. 11ª reimpr. São Paulo: Paulus, 2016.

CÂMARA, Helder. **Circulares conciliares:** de 13/14 de outubro de 1962 a março de 1964. Luiz Carlos Luz Marques e Roberto de Araújo Faria (Orgs.). Recife: CEPE, 2009 (Vol. I - Tomo I).

CORTELLA, Mario Sergio. **A escola e o conhecimento***:* fundamentos epistemológicos e políticos. 14ª ed. São Paulo: Cortez, 2011.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **O que é isto — a filosofia?** Identidade e diferença. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX (1914-1991). 2ª ed. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

FREIRE, Paulo. **Conscientização:** teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2006.

_____. **Educação como prática da liberdade**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

_____. **Pedagogia do oprimido**. 50ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

MARCO AURÉLIO. **Pensamentos para mim próprio**. 2ª ed. Trad. José Botelho. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

PARMÊNIDES. **Da Natureza.** (Tradução, comentário e notas de José Trindade Santos). São Paulo: Loyola, 2002.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7ª ed. Livraria Apostolado da Imprensa: Braga, 1990.

PERINE, Marcelo. A sabedoria é uma atitude. **Vida, Vício, virtude** In: NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo: Editora Senac, 2009.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. 6ª ed. Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2019.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

RIBEIRO, Renato Janine. A glória. **Os Sentidos da Paixão**. In: NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da Loucura**. Trad. Paulo M. Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros sobre a religião e a moral.** Tradução de José O. A. Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **Várias Obras**. 3. ed. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores).

STIVELMAN, Raquel. **O ódio entre os homens – o anti-semitismo***:* o mais longo dos ódios. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

TOSI, Giuseppe. Democracia e direitos humanos: uma conquista civilizatória ameaçada no Brasil e no mundo. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**/Observatório de Educação em direitos humanos/UNESP. Bauru, vol 7, n.1, p. 33-59, jan./jun., 2019.

_____. Religião e política: três possíveis relações. **Religare**, vol. 15 n.2. Dez. 2019.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Dicionário Filosófico**. 2. ed. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1983 (Os Pensadores).

4

LIBERALISMO E O FARDO DA AUTONOMIA: SOBRE O CUSTO QUE NÃO SE QUER PAGAR PELO PRIVILÉGIO DE SER LIVRE

Larissa Cristine Gondim Porto [1]

Há uma citação popularmente conhecida e erroneamente creditada à Nietzsche, que foi feita em 1935 pelo poeta Rudyard Kipling, na qual este afirma: "o indivíduo sempre teve que lutar para evitar ser sobrepujado pela tribo. Ser a si mesmo é um negócio difícil. Se você tentar, você geralmente estará sozinho, e às vezes amedrontado. Mas nenhum preço é tão alto a se pagar pelo privilégio de ter-se a si mesmo"[2]. A relação entre liberdade e autonomia de um indivíduo que vive em sociedade é um dilema clássico que corriqueiramente tende a reaparecer nos debates sobre filosofia política. Isso, entretanto, não é extraordinário. A complexidade da vida social e do movimento da "tirania da maioria", como costuma falar John Stuart Mill, interfere diretamente não só no modo como as pessoas vivenciam e lutam pela liberdade, mas também na própria ideia do que seja a liberdade.

---

1 Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Filosofia e em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba. Bacharel em Filosofia e em Direito pela Universidade Federal da Paraíba. Professora do Curso de Bacharelado em Direito do Centro Universitário de Patos. Email para contato: larissa.gondim@gmail.com.

2 Na língua consultada: "The individual has always had to struggle to keep from being overwhelmed by the tribe. To be your own man is a hard business. If you try it, you'll be lonely often, and sometimes frightened. But no price is too high to pay for the privilege of owning yourself". Essa citação foi retirada de uma entrevista dada em 1935 para Arthur Gordon, republicada em 1967 pelo "The Kipling Journal", pg. 7, disponível em: www.kiplingjournal.com/textfiles/KJ162.txt .

Recentemente, na História da Filosofia, esse antagonismo entre indivíduo e sociedade foi reinaugurado pelo embate entre teorias liberais e comunitaristas. Todavia, a questão que se propõe analisar neste texto apenas tangencia essa contraposição. O que se pretende, na verdade, é observar muito mais o papel da liberdade e da autonomia para formação daquilo que definimos como subjetividade individual, ou o *self*. Em face desse problema, qual o custo identitário da liberdade como capacidade de autodeterminação? Qual o preço a se pagar para ser em si? Ser livre é um privilégio que se goza só? Ao fazer esses questionamentos, o leitor poderia acreditar que este é um texto sobre o custo econômico dos direitos. De fato, o corte econômico é uma pauta extremamente importante e necessária ao se analisar a prática da liberdade. Entretanto, a escolha de termos econômicos, como "custo" e "preço", explica-se pela consideração de que a liberdade não só tem um valor econômico, mas também é um valor moral e político.

Para responder a essas perguntas, é preciso começar pela elaboração de um conceito de liberdade intermediado por uma individualidade autônoma que se mostra problemática. O itinerário desse problema será traçado no contexto da filosofia política do século XX e XXI, com base em três obras: *Two concepts of liberty* (1958), de Isaiah Berlin, *In the beginning was the deed* (2008), de Bernard Williams, e *O Direito da Liberdade* (2011), de Axel Honneth[3]. Obviamente, outros autores e obras serão citados e poderiam ser aqui elencados, entretanto a escolha por esses três textos se fundamenta metodologicamente no

3 As referências das obras em língua estrangeira, neste texto, serão traduzidas livremente pela autora, e a língua estrangeira consultada será disponibilizada em notas, para conferência do leitor proficiente.

fato de que eles, em diferentes intensidades, tomam a liberdade como uma narrativa de si, construída pela prática política contínua e histórica, e não como uma pré-condição racional, pressuposto da vontade ou do jogo discursivo de um Estado de Direito pacificado e redundantemente já liberal. A liberdade pressupõe a dialética, e nela há que se encontrar espaço para discordância. Entretanto, apesar desse ponto em comum, as teses de Berlin, Williams e Honneth se distinguem não só na quantidade e formas de exercício da liberdade, mas se colocam, aqui, como tese, antítese e síntese: Berlin relutantemente ainda opta pela defesa do que ele chama de liberdade negativa; Williams opta, mesmo que não declaradamente, pela liberdade positiva; e Honneth opta por um outro tipo de liberdade, a liberdade social.

Dizer que a autonomia é um fardo sobre a ideia de liberdade é uma hipótese no mínimo polêmica, e pode gerar uma imediata rejeição no leitor típica e modernamente liberal. Todavia, como se pretende esclarecer, existem várias formas de ser livre, e a liberdade que se funda na ideia de autonomia como autossuficiência, tão cara aos discursos políticos da Modernidade, é a mais custosa delas. Esse alto preço tem como moeda de troca uma ideia de individualismo como subjetividade política autodeterminante que não corresponde mais à realidade linguística e ética de um *self* cujo desejo tem formação dialógica e social. Desconstruir a autonomia é defender que, mesmo se hipoteticamente a liberdade estivesse subordinada apenas ao arbítrio próprio, ela seria oprimida como resultado de um conflito entre o querer e o poder. Segundo Hannah Arendt (2016, p. 171):

> Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos – ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania de todos os demais. (...). A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, meios essencialmente não políticos. (...) Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a 'vontade geral' de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar.

Abrir mão da soberania, para Arendt, é colocar a liberdade na dimensão do político, solapando-a desse núcleo interno e solipsista, dessa suposição axiomática de que a liberdade existe como uma verdade natural e evidente por si mesma. Ser livre por intermédio de um eu soberano é estar constantemente assombrado pelo fantasma do outro, este que, por sua vez, não pode ser simultaneamente livre sem que se ponha em risco ou a sociedade ou a prerrogativa de si mesmo. Todavia, eliminar esse outro violentamente, porque segundo Arendt não há outra forma de fazê-lo, seria o custo a se pagar pelo privilégio de ser livre? Articular uma resposta para essa inquietação é o objetivo das próximas seções.

1 ISAIAH BERLIN E OS DOIS CONCEITOS DE LIBERDADE

O ensaio intitulado *Two Concepts of Liberty* (Dois conceitos de liberdade) é um marco teórico importante nos discursos contemporâneos sobre a liberdade. Isso acontece não só pelo caráter

técnico da obra, mas também porque ela questiona um dos principais fundamentos da democracia contemporânea, qual seja, o acordo racional. Quando Berlin aponta que, sem a discordância, não haveria por que nem para que falar sobre liberdade, ele denuncia que o tempo histórico não suporta mais a crença dogmática no triunfo da razão. Segundo Berlin (2002, p. 167), isso acontece[4]:

> Surpreendentemente porque talvez não tenha havido um tempo na história moderna em que um número tão grande de seres humanos, tanto no Oriente como no Ocidente, tenha tido suas noções, e de fato suas vidas, tão profundamente alterados, e em alguns casos violentamente perturbados, por crenças fanáticas mantidas por doutrinas sociais e políticas.

É por esse motivo que Berlin atribui à teoria política a função moral de lidar com crenças políticas sobre liberdade[5]. E, em relação a essas crenças, ele aponta que existem dois sistemas de ideias diferentes e conflitantes: o da liberdade negativa e o da liberdade positiva. Cada um desses tipos de liberdade responde a uma questão específica. A liberdade negativa é o resultado da resposta à pergunta sobre qual é o âmbito em que os indivíduos ou grupos devem ser ou não ser sem qualquer interferência alheia. A liberdade positiva, por sua vez, é o resultado da resposta à pergunta sobre o que, ou quem, deve ser a fonte de coerção ou de controle sobre o que um indivíduo ou um grupo pode ser ou deixar de ser (BERLIN, 2002, p. 169).

---

4 Na língua consultada: "Surprising because there has, perhaps, been no time in modern history when so large a number of human beings, in both East and West, have had their notions, and indeed their lives, so deeply altered, and in some cases violently upset, by fanatically held social and political doctrines".

5 Conforme será visto na seção posterior, Bernard Williams não compartilha com esse posicionamento de que a filosofia política deve considerar valores morais. Berlin também usa o termo *liberty* e *freedom* como sinônimos, o que também não é aceito por Williams.

A princípio, percebe-se que a distinção entre liberdade negativa e positiva, para Berlin, envolve a relação entre o eu e o outro. No tocante à liberdade negativa, o ser humano é livre quando não sofre nenhum tipo de interferência, coerção ou controle sobre sua vontade e, assim, ele pode agir deliberadamente, sem qualquer intervenção de outro ser humano. Sob esse aspecto, a presença de qualquer intervenção é considerada uma opressão, seja ela voluntária ou involuntária.

A defesa desse tipo de liberdade, segundo Berlin, é comum aos filósofos liberais, como Locke, Mill, Constant e Tocqueville, mas isso não significa que esses autores entendem a "liberdade natural" como a completa ausência de limites: há uma parte da ação que deve ser limitada pela lei, como condição própria da sociabilidade, e outra parte sobre a qual nenhuma intervenção é legítima, sob pena de prejuízo à capacidade humana de desenvolver faculdades autênticas e de vislumbrar variadas concepções de bem, que podem ser consideradas boas, justas e sagradas.

Assim, a excentricidade faz parte da estrutura da liberdade de um modo tão radical que nem mesmo a questão da igualdade, seja ela igualdade material ou formal, poderia servir como argumento de ponderação razoável. Se a liberdade negativa é um princípio último, não se pode permitir que a liberdade de alguns seja tolhida em prol da liberdade de outros. Não existe justificativa racional para isso, pois em ambos os casos o que se encontra é uma perda da liberdade. Segundo Berlin (2002, p. 172)[6]:

6 Na língua consultada: "To avoid glaring inequality or widespread misery I am ready to sacrifice some, or all, of my freedom: I may do so willingly and freely; but it is freedom that I am giving up for the sake of

> Para evitar a desigualdade gritante ou a miséria difundida, eu estaria pronto para sacrificar alguma, ou até toda, a minha liberdade: eu posso fazer isso voluntária e livremente; mas é a liberdade que eu estou abrindo mão pelo bem da justiça, ou igualdade, ou amor pelos meus companheiros. (...) Mas o sacrifício não é um aumento daquilo que está sendo sacrificado, nomeadamente a liberdade, por melhor que seja a necessidade moral ou a compensação para isso. Tudo é o que é: liberdade é liberdade, não igualdade, ou equidade, ou justiça, ou cultura, ou felicidade humana ou uma consciência tranquila.

Sob o ponto de vista da liberdade negativa, portanto, não há qualquer máxima universal que determine que um ser humano deva abrir mão de sua liberdade em favor dos outros, sem que isso represente uma perda de sua própria liberdade. Não há garantia de que a retirada da liberdade de um gere um imediato acréscimo na liberdade do outro e, neste caso, estar-se-ia renunciando àquilo que é por aquilo que apenas poderia ser. Berlin aponta que, sobre esse aspecto, é comum que alguns filósofos, que defendem uma ideia otimista de natureza humana, entendam que seja possível a mediação de interesses e que, assim, seja encontrado um equilíbrio entre autoridade e liberdade (BERLIN, 2002, p. 173). Entretanto, o lugar em que põe esse limite pode variar bastante, mas, independentemente de onde ele esteja, quanto menor é a área reservada à liberdade pessoal, mais a natureza humana é degradada.

Dessa maneira, Berlin entende que a liberdade negativa se traduz na expressão *freedom from*, ou liberdade de agir a partir de um desejo próprio, autodeterminável e incoercível. Esse tipo de liberdade possui

---

justice or equality or the love of my fellow men. (...) But sacrifice is not an increase in what is being sacrificed, namely freedom, however great the moral need or the compensation for it. Everything is what it is: liberty is liberty, not equality, or fairness, or justice, or culture, or human happiness or a quiet conscience".

três características: (1) ela se baseia em uma ideia individualista de ser humano; (2) ela é uma concepção moderna de liberdade; e (3) ela não é incompatível com a autocracia.

Em relação à primeira característica, Berlin entende que a defesa da individualidade negativa foi, durante muito tempo, um argumento de luta por direitos individuais que questionavam a legitimidade do uso da autoridade pública. Para o autor, teorias como a de John Stuart Mill, por exemplo, estabelecem uma linha moral árdua que julga, como questão de princípio, a coerção como algo ruim, pois frustra o desejo individual, e a não coerção como algo bom. Além disso, a liberdade negativa passa a ser condição estrutural da individualidade, pois a ausência dela causa uma espécie de dano existencial, em que o ser humano não conseguirá desenvolver sua independência, originalidade e excentricidade.

Em relação à segunda característica, Berlim aponta que é preciso situar historicamente o âmbito da liberdade negativa. Ela é uma crença tipicamente moderna. A ideia da privacidade como algo sagrado surge durante o desenvolvimento da noção racional de Estado, em que Deus deixa de ser o argumento último de autoridade absoluta.

Por fim, em relação à terceira característica, Berlin afirma, em tom de crítica, que a liberdade negativa não é incompatível com a autocracia, pois esse tipo de liberdade está muito mais preocupado com o tamanho da área que está sob o controle do que com a sua fonte ou legitimidade.

Dessa forma, a liberdade negativa não necessariamente está relacionada com a ideia de democracia. Segundo Berlin (2002, p. 176)[7]:

> ... é perfeitamente concebível que um déspota liberal possa permitir aos seus súditos uma grande medida de liberdade pessoal. O déspota que permite aos seus súditos uma grande área de liberdade pode ser injusto, ou encorajar as desigualdades mais selvagens, importar-se pouco pela ordem, ou virtude, ou conhecimento; mas desde que ele não lhes refreie a liberdade, ou pelo menos a refreie menos que em outros regimes, ele atende às especificações de Mill.

Portanto, para Berlin, a relação entre liberdade negativa e democracia é bem mais frágil do que muitos filósofos liberais modernos poderiam admitir. Quando se atenta à questão da democracia e do autogoverno, a pergunta sobre a liberdade passa a ser menos sobre os limites da coerção e mais sobre o quanto há do desejo individual na legitimidade da autoridade que o governa. Entretanto o leitor poderia advertir que a liberdade negativa estaria relacionada com o regime democrático a partir do momento em que democracias se fundamentam na escolha popular, e que a liberdade de escolha, ausente de coerção, é uma característica típica da liberdade negativa. Todavia, como o próprio Berlin ressalta, a existência da liberdade de escolha não implica a liberdade das alternativas sobre as quais se escolhe. "A mera existência de alternativas não é, portanto, suficiente para fazer livre a minha

7 Na língua consultada: "... it is perfectly conceivable that a liberal-minded despot would allow his subjects a large measure of personal freedom. The despot who leaves his subjects a wide area of liberty may be unjust, or encourage the wildest inequalities, care little for order, or virtue, or knowledge; but provided he does not curb their liberty, or at least curbs it less than many other regimes, he meets with Mill's specification".

escolha" (BERLIN, 2002, p. 177)[8]. Questionar-se sobre o quanto há de satisfação do desejo individual no fundamento da autoridade que o governa é uma questão que ultrapassa a liberdade negativa e vislumbra o que Berlin denomina de liberdade positiva.

Dessa maneira, a liberdade positiva está relacionada com a ideia de ser senhor de si mesmo, ou seja, do desejo de ser movido por motivos próprios e conscientes. O desejo por autoconsciência está relacionado com a capacidade de ser um sujeito pensante, agente e responsável pelos próprios atos. Berlin aponta que, inicialmente, poder-se-ia ver a liberdade negativa e positiva de maneira complementar, entretanto, no decorrer da História, essas liberdades se mostram continuamente conflitivas (BERLIN, 2002, p. 179). Esse conflito surge de uma espécie de cisão interna experienciada pela consciência humana, que se sente livre, mas ao mesmo tempo está subjugada, seja pela natureza, seja pelos seus desejos mais imediatos. Assim, a identidade fica cindida: a parte racional é contrastada com a parte irracional, sendo que aquela deve se sobrepor a esta para efetivamente ser livre.

A grande questão é que, para Berlin, nesse tipo de filosofia a parte racional do ser humano é vista como algo superior ao indivíduo. Trata-se de uma espécie de entidade coletiva, orgânica, que deve estabelecer fins sociais superiores aos quais os desejos particularistas dos sujeitos devem se submeter, para alcançar uma forma mais elevada. Dessa maneira, segundo Berlin (2002, p. 179) "isso torna fácil para eu conceber a mim mesmo coagindo outros para seu próprio bem, no interesse deles,

8 Na língua consultada: "The mere existence of alternatives is not, therefore, enough to make my action free, in the normal sense of the word".

não no meu. Eu estou, então, reivindicando que eu sei o que eles verdadeiramente precisam melhor do que eles mesmos sabem"[9]. E, para encerrar esse ciclo de pertencimento, essa dissolução do eu no todo coletivo satisfaz uma demanda racional que, para o eu empírico, imperfeito, ainda não é consciente, mas será no futuro, quando ele adquirir a verdadeira consciência por meio do pertencimento a essa entidade coletiva que, para Berlin, pode ganhar vários nomes, como Estado, Classe, Nação ou até mesmo a própria História.

Essa perspectiva de liberdade, que Berlin claramente identifica como pertencente à filosofia hegeliana, tem como questionamento principal a constituição do *self* no direcionamento do seu desejo. E, para Berlin, existem duas maneiras pelas quais o *self* historicamente buscou essa satisfação: na abnegação ou na autoidentificação.

Pela abnegação, o sujeito busca sua independência por meio da negação de seus desejos naturais, refugiando-se em si mesmo. Para Berlin (2002, p.182), "todo isolacionismo político, toda autarquia econômica, toda forma de autonomia têm em si algum elemento dessa atitude. Eu elimino os obstáculos do caminho abandonando o caminho"[10]. O solipsismo é visto como requisito para independência: o eu se submete apenas às leis que ele mesmo impõe. Remetendo à filosofia dos estoicos, de Kant e de Rousseau, Berlin acredita que a autorrealização pela abnegação faz parte ideologicamente do

9 Na língua consultada: "This renders it easy for me to conceive of myself as coercing others for their own sake, in their, not mine interest. I am then claiming that I know what they truly needs better than they know it themselves.

10 Na língua consultada: "All political isolationism, all economic autarky, every form of autonomy, has in it some element of this attitude. I eliminate the obstacles in my path by abandoning the path".

liberalismo individualista tão fortemente quanto a liberdade negativa (BERLIN, 2002, p. 185). E, para o filósofo, esse tipo de postura pode trazer serenidade ou morte, mas não trará liberdade.

Pela autoidentificação, o sujeito busca identificar-se com fins racionais últimos e, assim, ao entender seu mundo, entende-se a si mesmo e se liberta. A interpretação desse mundo, entretanto, não é algo transcendental, mas sim histórico e dialético. Esse caminho é seguido, segundo Berlin, por Hegel e Marx, apesar de esses filósofos terem abordagens diferentes sobre a experiência do que é a condição humana. Para Hegel, entender as regras racionais que regem o funcionamento e as mudanças nas instituições pode atuar diretamente na formação e, consequentemente, na ação do sujeito. Para Marx, essa libertação só viria com a consciência de que essas instituições são fruto do modo de produção humano. Em ambos os casos, para Berlin (2002, p. 190), o que liberta o ser humano é algum tipo de conhecimento, pois:

> O conhecimento liberta não por oferecer para nós possibilidades mais abertas a partir das quais nós podemos fazer nossas escolhas, mas por nos preservar da frustração de tentar o impossível. Querer que leis necessárias sejam outras que aquelas que elas são é ser presa de um desejo irracional. (...) Esse é o coração metafísico do racionalismo. A noção de liberdade que ele contém não é a concepção 'negativa' de um campo (idealmente) sem obstáculos, um vácuo no qual nada me obstrui, mas a noção de autodireção e autocontrole[11].

11 Na língua consultada: "Knowledge liberates not by offering us more open possibilities amongst which we can make our choice, but by preserving us from the frustration of attempting the impossible. To want necessary laws to be other than they are, is to be prey to an irrational desire. (...) This is the metaphysical heart of rationalism. The notion of liberty contained in it is not the 'negative' conception of a field (ideally) without obstacles, a vacuum in which nothing obstructs me, but the notion of self-direction or self-control".

Entretanto, o artifício da razão leva a crer que regras racionais não se aplicam apenas aos indivíduos isoladamente, mas sim a todos os seres racionais. Dessa maneira, o argumento inicialmente solipsista ganha contornos sociais: as regras que se aplicam ao eu aplicam-se também a todos os outros. Para Berlin (2002, p. 195), "esse é o pensamento e a linguagem de todas as declarações de direitos do homem no século XVIII, e de todos aqueles que olham para sociedade como um design construído de acordo com leis racionais"[12]. Entretanto, a irresistibilidade da demanda racional é, para Berlin, algo perigoso e comumente utilizado por ditadores que afirmam deter o dever moral de impor sua conduta, de maneira inquestionável, tendo em vista que os governados não sabem exatamente o que é bom para eles. E, dessa forma, o racionalismo do liberalismo perfeccionista sucumbe ao autoritarismo.

Após discorrer sobre o que seria a liberdade negativa e positiva, Berlin passa a analisar alguns casos em que outras questões, como a equidade e a fraternidade, são confundidas com questões de liberdade. É nesse momento que Berlin remete especificadamente à questão do reconhecimento. Para o filósofo, a vida social pode estabelecer um conjunto de relações a partir das quais aquilo que forma o indivíduo é constantemente afetado pela sua relação com os outros e pelo seu sentimento de pertencimento a um grupo, classe e função social. Dessa maneira, o reconhecimento não é um desejo por liberdade, mas sim um desejo por status, de modo que "quando eu demando por ser libertado

12 Na língua consultada: "This is the thought and language of all the declarations of the rights of man in the eighteenth century, and of all those Who look upon society as a design constructed according to the rational laws of the wise lawgiver, or of nature, or of history, or of the Supreme Being".

de, vamos dizer, um status de dependência política ou social, o que eu demando é uma alteração da atitude em face de mim daqueles cuja opinião e comportamento ajudam a determinar minha própria imagem de mim mesmo”[13]. Assim, Berlim expressamente defende que não existe um tipo de liberdade a que se possa intitular de liberdade social (BERLIN, 2002, p. 204).

Todavia, se só existem apenas a liberdade negativa e positiva e se elas são inconciliáveis, qual o melhor tipo de liberdade? Sob esse aspecto, Berlin acredita que o ideal de auto perfeição, defendido pela liberdade positiva, apesar de não ser moralmente reprovável, é historicamente improvável de ser aplicado. Isso acontece porque o conflito entre valores e princípios é, para Berlin, uma condição incontornável da vida humana. Não há racionalidade suficientemente unificadora, que garanta um mundo utópico de concordância, paz e harmonia. A tese da incomensurabilidade, mais precisamente defendida na obra *The crooked timber of humanity* (1990), aponta uma das facetas mais interessantes da filosofia de Berlin, qual seja, a de que toda escolha política envolve uma tragédia, pois fins humanos podem ser tão plurais que se tornam inescapavelmente incompatíveis (BERLIN, 2002, p. 214). Dessa maneira, muitas vezes demandas por liberdade podem ser refreadas por questões de equidade, justiça, felicidade ou segurança, afinal, esses também são valores legítimos e constitutivos da vida individual e social. Assim, segundo o autor (2002, p. 216):

13 Na língua consultada: “when I demand to be liberated from, let us say, the status of political or social dependence, what I demand is an alteration of the attitude towards me of those whose opinions and behaviour help to determine my own image of myself”.

> Pluralismo, com a medida da liberdade 'negativa' que ele envolve, parece ser para mim um ideal mais humano e realista do que os fins daqueles que procuram na grandeza das estruturas autoritárias e disciplinares o ideal 'positivo' de autodomínio pelas classes, ou pessoas, ou toda humanidade. É mais verdadeiro porque ele, pelo menos, reconhece o fato de que fins humanos são vários, nem todos comensuráveis, e em perpétua rivalidade uns com os outros. Assumir que todos os valores podem ser graduados em uma escala, de modo que determinar o mais elevado é só uma questão de inspeção, parece-se falsear o conhecimento de que homens são agentes livres, para representar a decisão moral como uma operação que uma régua de cálculo pode, em princípio, performar[14].

Se a liberdade social não existe e se a regra da incomensurabilidade é algo que escapa a racionalidade, ao ponto de relativizar a liberdade positiva, são questões que serão discutidas nas próximas seções. Entretanto, o que não se pode negar é que Berlin parece optar dentre os males o menor: ao escolher pela liberdade negativa, ele não supera os problemas levantados por ele mesmo, muito menos esclarece se existe a possibilidade de coerção legítima.

2 BERNARD WILLIAMS E A DISTINÇÃO ENTRE *FREEDOM* E *LIBERTY* [15]

No livro *In the beginning was the deed* (2005), Bernard Williams contribui para a compreensão dos problemas e inconsistências da

---

14 Na língua consultada: "Pluralism, with the measure of 'negative' liberty that it entails, seem to me a truer and more humane ideal than the goals of those Who seek in the greater disciplined, authoritarian structures the ideal of 'positive' self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind. It is truer, because it does, at least, recognize de fact that human goals are many, not all of them commensurable, and in perpetual rivalry with one another. To assume that all values can be graded on one scale, so that it is a mere matter of inspection to determine the highest, seems to me to falsify our knowledge that men are free agents, to represent moral decision as an operation which a slide-rule could, in principle, perform.

15 O texto de Bernard Williams, intitulado de *From freedom to liberty: the construction of a political value* apresenta uma dificuldade de tradução para o português, pois o filósofo utiliza o termo *freedom* e o

liberdade negativa descrita por Berlin. Partindo também do pressuposto do conflito e do pluralismo, Williams acredita que, para entender a liberdade como um valor político, é preciso ressaltar o depósito histórico (*historical deposit*) que esse valor possui, ou seja, é necessário evidenciar para o que se quer que ele sirva na atualidade. Sob esse aspecto, a liberdade não é algo que está submetido a uma definição precisa, mas é possível construir uma concepção de liberdade que, por sua vez, carrega consigo um custo. Segundo Williams (2008, p. 76):

> A concepção de liberdade que nós precisamos para nós mesmos é historicamente autoconsciente e adequada à sociedade moderna – e essas duas características estão claramente relacionadas umas com a outra. Por causa disso, nossa própria específica e ativa concepção de liberdade, a que nós precisamos para propósitos práticos, conterá implicitamente o material para um entendimento reflexivo das possibilidades mais genéricas de construção[16].

A busca pela construção de um pensamento situado na prática da liberdade, todavia, não significa que as tentativas de definição da liberdade, propostas por outros filósofos, seriam apenas fruto de uma confusão verbal. A base do dissenso é o fato de que a liberdade é um núcleo primitivo do pensamento político. E, nesse momento, aparece a primeira divergência entre Berlin e Williams: ambos os filósofos têm ideias distintas sobre o que significa a filosofia política.

---

termo *liberty* em significados diferentes que, entretanto, não têm tradução diferenciada no português. Portanto, nesta seção utilizar-se-ão as expressões em inglês.

16 Na língua consultada: "The conception of freedom we need for ourselves is both historically self-conscious and suitable to a modern society – and those two features are of course related to one another. Because of this, our own specific and active conception of freedom, the one we need for practical purposes, will contain the materials for a reflective understanding of the more general possibilities of construction.

Como foi visto, para Berlin a filosofia política tem a função moral de lidar com as crenças sobre liberdade. Para Williams (2008, p. 77), entretanto, três características podem ser atribuídas à filosofia política: (1) ela não é uma filosofia moral aplicada; (2) ela se funda na discordância política, que nada tem a ver com a discordância moral, pois a discordância política é uma questão de autoridade, enquanto a discordância moral é uma questão de justificação; (3) a discordância política incide sobre valores políticos, como liberdade, igualdade ou justiça, e a compreensão desses valores perpassa pelo entendimento sobre as tradições históricas que os sustentam, ou seja, o *historical deposit*.

Mas é a partir dessas características da filosofia política que Williams levanta um argumento que, para este texto, é extremamente importante: *é preciso levar a sério os nossos oponentes*. Liberais de diversas vertentes e antiliberais não discordam apenas porque leem diferentemente o texto constitucional. Diferenças políticas não são uma mera questão de interpretação ou um erro intelectual. Antiliberais não são irracionais ou estúpidos. Pensar dessa forma é ser condescendente com implicações substanciais e ressentimentos que, na esfera pública, violentamente mordem.

Feitas essas considerações, Williams passa a definir quais seriam as suas concepções (e não definições) de liberdade. Para o filósofo, as propostas apresentadas por Berlin são confusas, principalmente no que se refere ao *freedom from* da liberdade negativa e ao *freedom to* da liberdade positiva. Para Williams, existem, na verdade, duas formas de liberdade: *freedom* e *liberty*.

Freedom, ou *Primitive Freedom*, para Williams, corresponde a um conceito "proto-político", não chega a ser um valor político. O conceito de *freedom* está mais próximo da liberdade negativa de Berlin: ser livre é fazer aquilo que se deseja, sem qualquer impedimento ou obstáculo posto por outrem. *Freedom* é, portanto, uma capacidade ou habilidade do agir desimpedido. Ocorre que, para compreender esse conceito, é preciso primeiramente identificar o que é esse desejo específico do eu, e secundariamente estabelecer o que é esse obstáculo que impede o sujeito de querer e agir conforme o desejo que é seu.

Infelizmente, para Williams, a concepção de *primitive freedom* não fornece respostas para a primeira questão, qual seja, sobre porquê se deseja aquilo que se quer. Entretanto ele considera que esse tipo de perspectiva pode ser problemático, tendo em vista que desejos podem ou não ser apropriados. Têm-se, então, três situações: o déficit de desejo apropriado, o excesso de desejo inapropriado e a irracionalidade do desejo.

No caso do déficit de desejo apropriado estão as pessoas que não desejam aquilo que elas deveriam desejar. Por exemplo, escravos que não possuem o desejo de serem libertados, porque consideram a escravidão apropriada. Seria necessária a coerção libertadora? No caso do excesso de desejo apropriado estão as pessoas que desejam mais do que elas poderiam desejar, como a tradição estoica. Seria necessária a coerção restritiva? No caso da irracionalidade do desejo estão as pessoas para as quais o desejo é autodestrutivo. Seria necessária a coerção impeditiva? Williams não oferece resposta para essas perguntas. Mas o que ele conclui, acertadamente, é que a resposta para essas questões

desemboca no que Berlin chama de liberdade positiva. O desejo de si é idiossincrático, mas o juízo sobre a razoabilidade desse desejo não o é. Para Williams, isso é um paradoxo (2008, p. 81). Para nós, isso é um reflexo da irresponsabilidade inerente à liberdade negativa[17].

O que se pode elaborar, todavia, sobre a questão da coerção? Segundo Williams (2008, p. 80), são casos de coerção: (1) quando se previne pela força; (2) quando se ameaça pela força, penas e rejeição social; (3) quando se compete em um jogo de soma zero, em que um dos competidores pode impedir o outro de alcançar seu objetivo; (4) os subprodutos de uma ação que não são almejados pelo agente; e (5) os subprodutos de um arranjo estrutural que põe em situação de desvantagem um agente. Para Williams, enquanto os tipos 1 e 2 são casos incontroversos de coerção, os tipos 3, 4 e 5 podem ser relativizados, dependendo da teoria liberal.

Ocorre que, se toda ação é seguida de uma reação, o que um ato coativo pode engendrar? Se levarmos nossos oponentes a sério, ou seja, se considerarmos que o que eles sentem e pensam é uma reivindicação concreta, o mínimo que se pode esperar é o ressentimento. Segundo Williams (2008, p. 82):

> A restrição de nossas atividades pelas atividades intencionais de outros, contrastadas com as onipresentes limitações que nós enfrentamos na natureza, podem dar origem a uma reação bastante específica, ressentimento; e se o ressentimento não é expresso a si mesmo em mais conflito, não cooperação e dissolução das relações sociais, uma determinação de autoridade é necessária daquela atividade que deve ter

17 O argumento sobre a irresponsabilidade da liberdade negativa será mais bem apresentado na seção 4 deste texto, para o qual se remete o leitor.

> prioridade (desnecessário dizer que essa determinação em si deve usar concepções de justiça)[18].

O ressentimento é uma experiência que pode ser vivida tanto no caso em que o sujeito faz parte da mesma sociedade política, quanto no caso em que ele não participa dessa sociedade. Nesse cenário, duas alternativas são possíveis: (1) o sujeito concorda com as regras procedimentais e com a regra de autoridade, mas não concorda com o conteúdo da decisão coativa, e assim se ressente; ou (2) o sujeito não concorda com as regras procedimentais, nem com a regra de autoridade, nem com as determinações materiais a respeito da decisão coativa, e assim se ressente. No segundo caso, o ressentimento é mais grave e corresponde a uma ruptura total baseada na falta de identificação.

É de se lamentar profundamente que Williams opta pelo caminho do argumento de autoridade para se desvencilhar dos paradoxos da liberdade positiva. De certo modo, ele cai na armadilha proposta por Berlin, quando este afirma que a liberdade positiva flerta com o autoritarismo. É com muito pesar, também, que se percebe, implicitamente, que Williams defende a prioridade do justo sobre o bem, que é uma tese clássica do liberalismo político procedimentalista de John Rawls. Mas esses eram sintomas de uma morte anunciada, pois Williams já havia deixado claro que, para ele, valores políticos não correspondem a valores morais, pois o político é da ordem da

18 Na língua consultada: "the restriction of four activities by the intentional activities of others, as contrasted with the ubiquitous limitations we face in nature, can give rise to a quite specific reaction, resentment; if resentment is not to express itself in more conflict, non-cooperation, and dissolution of social relations, an authoritative determination is needed of whose activities should have priority (needless to say, that determination itself may well use concepts of justice)".

autoridade e do Estado, enquanto o moral era da ordem da justificação das razões.

Mas Williams prossegue com seu intuito de caracterizar a liberdade como um valor político. O que move essa obstinada intenção, todavia, é um tanto obscuro, já que o seu conceito de valor político é esvaziado de valor pela regra da autoridade. A função da *primitive freedom* é criar a autoridade que detém o uso legítimo da coerção, e isso é o princípio do político. A partir daí, a liberdade como valor político pode surgir, sob o título de *liberty*. O que diferencia, basicamente, *freedom* de *liberty* é o fato de que esta é um juízo sobre os limites daquela, ou seja, uma reivindicação sobre liberdade (*claim in liberty*) pode questionar a extensão que a *primitive freedom* pode ter, e assim, a *liberty* demanda um valor de segundo grau que a *freedom* é incapaz de ter, qual seja a imparcialidade.

Para Williams, além da existência da autoridade, alguns pontos óbvios devem ser pressupostos para que um sujeito faça uma reivindicação sobre liberdade: (1) ninguém inteligivelmente pode fazer uma reivindicação contra a ação restritiva dos outros simplesmente porque ela restringe sua *primitive freedom*; (2) nenhuma pessoa sã pode esperar que a *primitive freedom* deva ser em si mesma protegida; (3) nenhuma pessoa sã pode pensar que possui um direito sobre os outros com base apenas em seu desejo, ou sua *primitive freedom*; (4) ninguém pode inteligivelmente pensar que é bom que a *primitive freedom* deva ser ilimitada (WILLIAMS, 2008, p. 83).

Todavia, qual a origem dessas regras? A razão? A razoabilidade? A sanidade? É impossível saber. O que se sabe é que essas regras

representam um custo para a liberdade. Elas são o preço a se pagar para que se possa ser livre. Entretanto, se alguém ressentido paga esse preço, ser livre é um privilégio de quem tem ao seu favor a autoridade. Recorrer ao arbítrio jurídico não é uma forma de resolução de conflito: na verdade essa atitude apenas adiciona uma nova forma de coerção que não foi anteriormente listada por Williams, afinal, a condição jurídica envolve um pacto sobre a autoridade e, portanto, existe um tipo de coerção que passa despercebido, que é a coerção acordada pelos que detém poder. Acontece que o filósofo não está disposto a aceitar isso. Segundo Williams (2008, p. 85):

> Nós devemos levar a sério a ideia de que se, sob certas condições, pessoas pensam que existe um custo da liberdade, então ele existe. Tomar essa ideia seriamente, eu sugiro, é uma condição não só para levar a sério a ideia de oposição política, mas para levar nossos próprios oponentes políticos a sério. Há uma classe de reclamantes sobre o custo da liberdade que, eu penso, nós não devemos levar seriamente: aqueles que reclamam que a liberdade deles, ou na verdade sua *primitive freedom*, é reduzida pela mera existência do Estado.

Sob esse ponto de vista, o Estado, para Williams, é uma realidade histórica inquestionável. E não é possível que haja uma reivindicação da liberdade sem que haja o Estado. Liberdade sem o Estado é algo completamente indeterminado. Esse é mais um argumento que leva a crer que, de fato, Williams é um defensor da liberdade positiva. O interessante é perceber que, por meio dos caminhos tortuosos do procedimentalismo e do argumento de autoridade, Williams apresenta uma segunda hipótese que é extremamente importante para esse texto: *é preciso aprender com a História*. O Estado não foi uma invenção a priori

da racionalidade. A Modernidade é a prova histórica de seu legado, e isso constitui o que Williams denomina de *historical deposit*. É impossível ignorá-lo. Dessa forma, a história das formas de Estado serve de parâmetro para medir possíveis demandas sobre o custo da liberdade, isto é, essas demandas devem ser realistas.

> Uma forma de liberdade que não pode ser oferecida por nenhum Estado é uma base de objeção inteiramente irreal, e a limitação às condições da modernidade implica um passo à frente em direção a uma posição ou reivindicação política realista, que deve ser levada a sério. (WILLIAMS, 2008, p.92)[19]

Mas o que seriam essas "condições da modernidade"? Seriam os ideais iluministas? Seriam a garantia de direitos fundamentais individuais e sociais? Seria o princípio da proibição do retrocesso? Apesar de concordar que é imperioso que se *deva aprender com a História*, não se pode concluir que a História da Modernidade, e principalmente da Contemporaneidade, é uma história de progresso. A História, como (re)configuração autoconsciente de um passado, pode ajudar na compreensão do presente, mas nunca servirá como medida para a determinação do futuro. E se a reivindicação por liberdade se basear em uma forma autoritária de Estado que já existiu na História, como os Estados totalitários? O fato de que esses Estados já existiram faz dessas demandas uma reivindicação realista sobre a liberdade, ou a ausência dela?

---

19 Na língua consultada: "A form of liberty that could not be offered by any state is an entirely unrealistic basis of objection, and the limitation to the conditions of modernity implies a further step towards a realistic political position or claim, which can be taken seriously".

Para Williams (2002, p. 94), a condição moderna é uma condição nossa. É necessário que a autoridade tenha autoridade, e para isso é preciso que o governo seja legítimo. Esses padrões de legitimidade, entretanto, são retirados da nossa situação histórica. Isso é um argumento aceitável, desde que ele seja dosado pelo relativismo que lhe cabe. Ao final, a liberdade é uma crença: nós queremos acreditar na suficiência das condições da Modernidade; nós queremos acreditar que qualquer coisa que escape a isso é pior, ou não racional, ou não justificável. Dessa crença são retirados princípios de justiça, limites à liberdade, regras de razoabilidade. Mas, como afirma Charles Taylor (1994, p. 62), "o liberalismo é uma crença combatente". Que ela seja, pelo menos, uma crença confortável de se ter.

3 AXEL HONNETH E A POBREZA DA LIBERDADE

Durante a análise da obra de Berlin, foi possível notar que o filósofo faz severas críticas à teoria hegeliana. A liberdade hegeliana, para Berlin, é um tipo de liberdade positiva que se baseia em uma ideia de racionalidade objetificada pela instância do Estado, no qual o indivíduo deve se autoidentificar, sob pena de realizar-se imperfeitamente. Todavia, para Honneth, o argumento de Berlin é incapaz de promover um esclarecimento preciso sobre o que é a liberdade positiva. Ele se perde em uma falácia autoritarista, esquece que o autoritarismo também assombra a liberdade negativa e, assim, deixa escapar a devida compreensão do discurso público da liberdade e do papel das instituições objetivas na formação de uma compreensão de si mesmo,

ou seja, na formação do desejo, daquilo que o indivíduo quer e porque ele o quer.

Ora, se a liberdade negativa se coloca como a capacidade que o sujeito tem de agir conforme aquilo que ele deseja, é essencial delimitar o que seria esse desejo, como ele surge e quem é esse eu a que ele se atribui. Para Honneth, essa explicação é elucidada pela *Filosofia do Direito* de Hegel. Para reconstruir esse argumento, esta seção utilizará dois textos de Honneth: *O direito da liberdade* (2011) e *Of the poverty of our liberty* (2016).

Segundo Honneth (2016, p. 158) a teoria da liberdade em Hegel é capaz não só de explicar as diversas formas em que a liberdade individual pode se apresentar, mas também identifica o papel de cada instituição na formação dessa vontade livre. Sujeitos livres engajam suas condutas na vida social, ou seja, a liberdade não teria sentido se ela fosse a realização de um desejo apenas em si: é necessário que ela passe pela autoconsciência, o que, na linguagem hegeliana, implica que ela seja exercida em face do desejo de um outro de si mesmo. Mesmo a liberdade negativa, definida a partir de um eu e da propriedade de seu querer, remete ao reconhecimento, por parte do outro, de que naquela vontade existe um impedimento à intervenção. Sem esse reconhecimento, o desejo do eu é uma instância vazia.

O problema é que, para Berlin, esse tornar-se autoconsciente é estar pré-determinado por uma ideia de racionalidade que ocultamente precede e sobrepõe o indivíduo, mas que vai se desvelando na medida em que o contexto histórico efetiva, nas instituições do Espírito Objetivo, os desígnios da Razão. O que Berlin negligencia, todavia, é que

a abordagem hegeliana não é apenas lógica, mas também fenomenológica, e que definir a liberdade negativa como a habilidade que um indivíduo tem de agir conforme seu desejo, sem explicar o que é essa individualidade e o que é esse desejo, é tão abstrato quanto creditar a História aos desígnios dessa entidade oculta que ele diz que é a Razão hegeliana.

Obviamente, Honneth não é Hegel. Um olhar mais atento ao pensamento de Honneth mostra que o filósofo entende os méritos, mas também os limites da filosofia hegeliana. Honneth reconhece que a concepção tripartite de vida ética já era um desafio a ser realizado na época histórica de Hegel, e continua o sendo ainda hoje. Todavia, em nenhum momento Hegel excluiu da vida humana a importância das formas deficitárias de realização da liberdade, porque isso iria de encontro à própria dialeticidade de seu sistema. Para Honneth (2016, p. 172), a ideia de vida ética, hoje:

> nos força a pensar seriamente na questão de saber se nós não seríamos mais livres se nós viéssemos a pensar em instituições e práticas não como restrições ou pressuposições de uma liberdade meramente subjetiva, mas sim como incorporando em si mesmas um tipo de liberdade comunicativa. Em seu design e sua estrutura conceitual básica, a teoria da vida ética de Hegel contém todas as fontes necessárias para estender nosso entendimento sobre a liberdade. Hegel distingue entre necessidades (incluindo necessidades corpóreas), interesses racionais instrumentais e autovalorização individual como as três fontes das intenções que podem ser livremente satisfeitas apenas através da reciprocidade institucionalizada e isso, desse modo, suporta um senso de liberdade melhorada 20.

20 Na língua consultada: "It forces us to give serious thought to the question whether we might not be more free if we come to think of institutions and practices not as restrictions on or presuppositions of a

O problema é que não existe garantia fenomenológica de que as instituições ressaltadas por Hegel seguiriam essa linha de progresso racional. É possível, para Honneth, que instituições sejam extremamente dinâmicas e conflitivas, o que necessariamente levaria à necessidade de revisitar a História, do ponto de vista do presente. Esse é o objetivo de Honneth ao escrever a obra *O Direito da Liberdade*. Nesta obra, seguindo os moldes da *Filosofia do Direito* de Hegel, Honneth vai defender que existem três tipos de liberdade: a liberdade negativa, a liberdade reflexiva e a liberdade social.

A liberdade negativa pode ser definida como a liberdade por meio da qual se garante um espaço externo em que o indivíduo possa exercer suas capacidades sem qualquer impedimento de outros sujeitos. Essa liberdade é homônima na teoria de Berlin, e advém dos mesmos pressupostos do liberalismo de Hobbes, Locke e Mill. Entretanto, a liberdade como defesa das idiossincrasias pode remeter também, mais contemporaneamente, ao pensamento de Sartre e Nozick. Sobre essa liberdade, não existe qualquer apelo à ponderação. Segundo Honneth (2015, p. 49):

> A liberdade do indivíduo consiste apenas em se aferrar aos objetivos que o indivíduo põe para si, que podem provir tanto das fontes da 'consciência espontânea" como de desejos fáticos. Não é necessário nenhum passo adicional na reflexão, uma vez que, para realização da liberdade, não cabe

---

merely subjective freedom, but rather as themselves embodying a type of communicative freedom. In its design and its basic conceptual structure, Hegel's theory of ethical life already contains all the necessary resources for extending our understanding of freedom. Hegel distinguished between needs (including bodily needs), instrumental rational interests, and individual self-valuation as the three sources of those intentions that can be freely satisfied only through institutionalized reciprocity and that thereby afford a sense of enhanced freedom".

> uma justificação dos propósitos em virtude de pontos de vista de grau superior.

Uma característica interessante que advém da liberdade negativa é o fato de que a sua justificação para vida social está sempre relacionada com a satisfação de anseios individuais. A sociedade é vista sempre como uma associação de indivíduos que perseguem irrestritamente seus próprios desejos. Essa arbitrariedade, segundo Honneth, faz a liberdade negativa cessar antes mesmo de começar. A liberdade negativa é livre de interferência externa, mas internamente é subjugada por forças que operam no sujeito como se fossem uma causalidade interna, por exemplo, os interesses individuais, a espontaneidade ou os desejos e preferências pessoais (HONNETH, 2015, p. 57). A liberdade, então, não teria como ser um fenômeno ligado à vontade, porque esta é sempre causada, em última instância, pelo eu.

É preciso, portanto, que o sujeito revise a sua relação consigo mesmo e com a origem de sua vontade. Esse é o fundamento da liberdade reflexiva, que, para Honneth (2015, p. 58), apenas é um aprofundamento do ideal da liberdade negativa. Sob esse aspecto, "é livre o indivíduo que consegue se relacionar consigo mesmo de modo que em seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções" (HONNETH, 2015, p. 59). Na terminologia proposta por Berlin, a liberdade reflexiva corresponderia à liberdade positiva por autoidentificação, que Berlin atribui a Herder, Hegel e Marx. Para Honneth, essa perspectiva também é partilhada por Apel, Habermas, Peirce e Mead, quando estes identificam o sujeito moral no mundo a partir de uma comunidade de fala: o indivíduo concebe-se a si mesmo a

partir de pressupões linguísticas que existem à sua revelia, mas que fundam uma comunicação da qual ele e todos os outros fazem parte (HONNETH, 2015, p. 69).

Esse paradigma comunicativo é, hoje, o que permite ancorar a questão da autonomia ao âmbito do social. Para Honneth (2015, p. 70), a ideia de autolegislação só ocorre quando o sujeito se percebe como destinatário das normas que ele mesmo constituiu junto aos demais, e não a partir de uma autorregulação solipsista de si mesmo. É por esse motivo que Honneth vê um conflito entre liberdade como autenticidade e liberdade como autorrealização. Segundo o autor:

> mesmo hoje, às ideias de autenticidade e autorrealização se apresentam como magnitudes estranhas uma à outra, na maioria das vezes: enquanto a liberdade, que consiste em agir somente na medida de seus próprios e reais desejos e é interpretada predominantemente no sentido de um ato unívoco de identificação ou de articulação, a liberdade de autorrealização, atrelada a um contexto diacrônico, é entendida como capacidade de fundação da unidade narrativa (HONNETH, 2015, p. 71).

A autorrealização, ao invés de remeter a um eu, na verdade, remete ao nós. A autodeterminação só se efetiva quando seres humanos encontram, nas instituições que lhes cercam, condições que possibilitem a realização de sua narrativa de vida. E, nesse momento, é preciso ressaltar que isso não se trata de uma espécie de determinismo institucional sobre o indivíduo, uma opressão de índole autoritarista sobre a vontade, muito pelo contrário: a narrativa do eu continua sendo o contar de uma história da vida de si mesmo. Entretanto, essa narrativa não ignora a reflexão histórica, ou o *historical deposit*, para utilizar a

terminologia de Williams, porque, como já foi dito, *deve-se aprender com a História*, e a História é feita por seres humanos concretos, no limiar de suas vidas.

Portanto, a liberdade social pode ser definida como o "estar consigo mesmo no outro" (HONNETH, 2015, p. 85). Ela se fundamenta no reconhecimento recíproco que sintetiza o aspecto interno e externo da liberdade negativa e positiva. Esse reconhecimento pode acontecer, em um primeiro momento, na relação amorosa; em um segundo momento, na sociedade civil; e, em um terceiro momento, no Estado. Assim, o subjetivo e o objetivo se tornam complementares, e não opostos, e a subjetividade passa para a objetividade, ao tornar-se autoconsciente do que há do desejo, da linguagem e da ação do Outro no seu desejo, na sua linguagem e na sua ação. Essa autoconsciência não o sobredetermina, mas sim o liberta, porque as instituições garantem o contexto de liberdade social necessária para que acordos e tomadas de decisão individuais sejam realizadas. A liberdade social, portanto, é pressuposto da liberdade negativa e positiva.

Existe, todavia, uma diferença muito grande entre, por um lado, fazer uma deontologia das instituições — no sentido de determinar como instituições devem ser a partir de uma regra universal da Razão — e, por outro lado, defender que existem algumas instituições que são essenciais para autorrealização individual e que essas instituições estabelecem, dialógica e diacronicamente, condições que influenciam a formação da vontade individual. *Formação não é formatação*: a formação, enquanto ideia de educação, é reflexiva, pressupõe a capacidade crítica do sujeito e principalmente a *discordância,* o *conflito,* a *oposição.* Ela não

tem como objetivo um enquadramento racionalista, em que uma entidade obscura e superior realiza seus desígnios formais de modo alheio à consciência humana e determina seus fins antes mesmo do indivíduo saber o que são fins.

As instituições se constroem historicamente *no* e *pelos* indivíduos, tanto os que concordam quanto os que discordam entre si. Por isso é importante ratificar novamente a ideia de que *é preciso levar os opositores a sério*. Sem esse outro que desafia os limites da liberdade, cai-se na crença da infalibilidade das instituições (para parafrasear Mill na questão da infalibilidade das opiniões). A ideia de perfectibilidade das instituições democráticas impossibilita alguns liberais de admitir que essas instituições também falham, mudam e se reconfiguram de acordo com as falhas, mudanças e reconfigurações da vida social no decorrer da História. *Instituições e indivíduos são complementares*. Uma falha na formação democrática das instituições é muito mais palpável e trágica para a liberdade dos indivíduos do que as dificuldades elencadas por escolhas supostamente incomensuráveis entre liberdade e igualdade, liberdade e justiça, liberdade e segurança, liberdade e qualquer outro valor ironicamente também liberal.

É nesse contexto que se pode externar uma fidelidade infiel à Hegel. E esse aspecto é o que faz com que a teoria de Honneth seja uma síntese daquilo que foi apresentado como tese por Berlin e como antítese por Williams. O fundamento de toda liberdade é social, pois ninguém é livre sozinho. Não existe liberdade enquanto as instituições não reproduzirem as condições pelas quais seja possível o exercício da liberdade para todos. Segundo Honneth (2016, p. 169) "a tarefa da

doutrina hegeliana de vida ética é identificar aquelas instituições genéricas e motivacionalmente formativas de seu tempo que possibilitaram cada um dos seus membros reconhecer na intenção dos outros a objetividade de sua própria liberdade" 21. Nesse sentido, Berlin está equivocado ao afirmar que não existe liberdade social, pois a luta por reconhecimento não é apenas uma demanda por status ou por fraternidade: ela é uma reivindicação dos pressupostos de sua estimada liberdade negativa.

4 AUTONOMIA E O CUSTO DA LIBERDADE

Permanecer fiel, portanto, a um ideal de liberdade negativa, ou de liberdade positiva, é assumir um custo que não se quer pagar pelo privilégio de ser livre. Nesta última seção, serão enumerados quais os custos da liberdade negativa e positiva, e porque uma ideia de liberdade social não é tão custosa, mas talvez seja deficitária, dependendo do arranjo institucional. Todavia o objetivo do presente capítulo não é defender que a liberdade social é aproblemática: o que se pretende é apenas evidenciar que ela se configura como o tipo de liberdade que cobra um menor preço.

O primeiro custo cobrado pela liberdade negativa está na má compreensão do que é e como se forma o desejo do eu. Se a liberdade negativa é agir segundo um desejo que é próprio, dizer que a origem desse desejo é o eu não é uma justificativa suficiente, pois, assim, cair-

21 Na língua consultada: "the task of Hegel's doctrine of ethical life is to identify those general, motivationally formative institutions of his time that enable each one of their members to recognize in the intentions of the others an objectivity of his own freedom".

se-ia em uma identificação tautológica, Eu=Eu. As contradições dessa forma de desejo já foram evidenciadas por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*: o sujeito fica completamente subordinado ao seu querer, mas acha que domina o mundo ao satisfazê-lo, todavia só passa a depender cada vez mais daquilo que lhe é externo. Nesse cenário não há liberdade, apenas insatisfação. O primeiro custo da liberdade negativa é ser uma consciência insatisfeita, consumidora e irresponsável.

Ademais, é preciso ressaltar que os próprios filósofos liberais, que defendem a liberdade negativa, não negam que é necessário um momento em que a ação coativa seja legítima. Esse é o momento em que surge o social. É claro que o lugar em que se põe esse limite pode variar, dependendo da teoria liberal: às vezes é o princípio do dano, ou o direito natural, ou o corpo, ou a razão, ou a felicidade... Todavia, irremediavelmente haverá um limite para o desejo do eu, sob pena de não ser possível liberdade alguma. Dessa forma, o segundo custo da liberdade negativa é ser uma consciência assombrada e perseguida pelo fantasma do outro coator. Essa subjetividade sucumbe à sua própria paranoia, e sempre vê o outro como inimigo, o Estado como interventor.

Mas e se fosse possível estabelecer outro limite para a liberdade negativa? Qualquer resposta para essa pergunta vai desembocar em algum conceito de liberdade positiva: (1) se é o próprio eu que se limita a si mesmo, negando seu próprio desejo, ele anula aquilo que o origina, ou seja, o custo pela liberdade positiva por abnegação é o suicídio; (2) se é o outro que limita o eu, a partir de uma ideia de perfectibilidade, o custo pela liberdade positiva é o autoritarismo; (3) se é o eu que, em acordo com os outros, identifica regras comuns a que ele se submete

porque ele mesmo as cria, então duas situações são possíveis: (3.1) ou esse acordo pressupõe uma condição abstrata — como uma vontade geral, um contrato social, uma comunidade ideal de fala, um véu da ignorância ou uma tábua de valores — e, nesse caso, o custo da liberdade positiva seria um déficit sociológico; (3.2) ou esse acordo pressupõe um equilíbrio precário entre valores incomensuráveis, e, nesse caso, toda escolha cobra, da liberdade positiva, o custo da tragédia.

Acontece que a perspectiva do acordo, bastante atraente para a ideia de autorregulação de uma democracia participativa, pressupõe a autonomia, a imparcialidade e a razoabilidade. Como já ressaltava Williams, a imparcialidade não é um efeito da liberdade: ela é um valor adicionado, que já está pressuposto como parte de um conjunto de condições ideais prévias necessárias para se jogar o jogo democrático. A mesma situação pode ser aplicada à razoabilidade, com o agravante de que esta, além de ser um valor pressuposto em uma concepção pública de justiça, também cobra o custo do fardo do juízo (*burden of judgement* [22]) e ignora que é bastante recorrente que pessoas que se dizem liberais, sob o argumento do exercício de sua liberdade, coloquem-se como indispostos à cooperação. É o exemplo clássico do déspota liberal que, apesar de mencionado por Berlin, é posteriormente esquecido, quando o filósofo passa a acreditar que o custo do autoritarismo só é cobrado sob a égide da liberdade positiva.

E a autonomia? Será que pelo menos a autorreferência seria mantida como herança da Modernidade? Axel Honneth, no texto

22 O conceito de fardo do juízo é um argumento típico da teoria de justiça de John Rawls.

Decentered autonomy: the subject after the fall (1995) é bem enfático ao afirmar que não, pelo menos não no sentido Moderno que a autonomia costuma ter. Segundo o filósofo, essa ideia entrou em crise a partir de dois grandes eixos críticos: o psicanalítico e o linguístico. Sob o aspecto psicanalítico, a teoria de Freud, inclusive do ponto de vista empírico, questiona a capacidade que o sujeito tem de ser completamente claro sobre os motivos de suas ações. Existem forças libidinais que movem o sujeito de maneira inconsciente, forças estas que, apesar de incontroláveis, são essenciais para a constituição do sujeito. Sob o aspecto linguístico, a obra de Wittgenstein e Saussure aponta uma dependência subjetiva em relação a um sistema de linguagem e de significados prévios, que põem limites à intencionalidade da ação. Dessa maneira, Honneth defende que a noção de autonomia deve ser ressignificada, a partir de uma teoria da intersubjetividade. Segundo o autor (1995, p. 268)[23]:

> o objetivo clássico da necessidade de transparência, eu gostaria de reivindicar, deve ser substituída pela noção de habilidade de articular necessidades através da linguagem; a ideia de consistência biográfica deve ser substituída pela noção de coerência narrativa de vida; e, finalmente, a ideia de orientação baseada em princípios deve ser suplementada pelo critério de sensibilidade moral ao contexto.

Dessa maneira, a autonomia se transforma na capacidade subjetiva de narrar a história de si mesmo a partir das relações com valores e

23 Na língua consultada: "the classical goal of need transparency, I would like to claim, must be replaced by the notion of the ability to articulate needs through language; the idea of biographical consistency should be replaced by the notion of a narrative coherence of life; and, finally, the idea of a principled orientation has to be supplemented by the criterion of moral sensitivity to context".

significados linguísticos adquiridos reflexivamente, ou seja, a partir da relação de reconhecimento entre o que é da ordem do subjetivo com o que é da ordem do objetivo, em contextos que vão das instituições privadas às públicas. Sob esse aspecto, a autonomia está diretamente ligada à liberdade social e não à liberdade negativa ou positiva. Nessa sua relação com as instituições, os sujeitos podem realizar avaliações valorativas fracas e fortes sobre seus desejos[24]. Os desejos de primeira ordem, ou avaliações fracas, são desejos ligados ao eu, enquanto os desejos de segunda ordem, ou avaliações fortes, são desejos sobre aquilo que importa (*worth*). Em um contexto de liberalismo ocidental, defender que instituições devam ter valores democráticos é um desejo de segunda ordem, ou seja, é uma concepção forte, mas não necessária, de bem.

Por esse motivo, é tão importante defender que *é necessário aprender com a História*. Porque a História do Liberalismo não é um passeio plácido. Vislumbrar a perda da liberdade faz parte do que a liberdade tem que lidar, para subsistir. *É preciso levar os opositores a sério*, pois a liberdade social os inclui. Identificar quando e porque instituições percorrem caminhos menos ou mais liberais é uma questão importante por vários motivos. Primeiramente porque instituições formam desejos públicos e privados. Secundariamente, porque mudanças institucionais levam tempo, prática, e não estão alheias à vontade individual, pois não se pode negar a força que demandas individuais e coletivas têm na alteração e reconfiguração das próprias

24 A divisão entre desejos de primeira e segunda ordem aparecem tanto na filosofia de Honneth, intituladas de qualidades avaliativas, quanto na filosofia de Charles Taylor, denominadas de *strong* e *weak evaluations*.

instituições. Por fim, porque só assim é possível compreender, ao mesmo tempo, a origem do desejo pela liberdade e a origem do desejo por fundamentalismo antiliberal.

Esse tipo de síntese conflitiva só é possível em um contexto de liberdade social. Isso acontece porque, na defesa da liberdade negativa, o indivíduo poderia chegar ao absurdo de defender o paradoxo de ter o direito democrático de ser antidemocrático e que isso seria conforme sua liberdade. Por outro lado, em defesa da liberdade positiva, o indivíduo alcança um nível de cegueira pública que, ao recalcar o ressentimento do opositor à esfera privada, termina sendo surpreendido pelo veneno de uma cobra que dá o bote no escuro. A liberdade social sintetiza conflitos, porque estes são parte constitutiva dela, e a luta por liberdade é sempre uma luta por reconhecimento.

Enfim, considera-se que sim, há um preço muito alto a se pagar pelo privilégio de ter-se a si mesmo. E, se depois de todos esses argumentos, o leitor ainda entende que defender a liberdade social é um risco grande demais, em face da possibilidade de falha das instituições democráticas, pode-se apenas afirmar o seguinte: *se ter-se a si mesmo é algo muito custoso, maior ainda é o preço a se pagar por não levar os seus opositores a sério e se negar a aprender com a própria História*.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016. (Coleção Debates).

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: BERLIN, Isaiah. **Liberty**. New York: Oxford University Press, 2002, p. 166-217.

_____. **The power of ideas**. 2ª edição. Princeton: Princeton University Press, 2013.

_____. **The crooked timber of humanity**. London: John Murrey Publishers, 1990.

GORDON, Arthur. Six hours with Rudyard Kipling. **The Kipling Journal**. Vol. XXXIV. Nº 162. Junho, 1967. Disponível em: www.kiplingjournal.com/textfiles/KJ162.txt. Acesso em: 1 abr. 2021.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Vozes, 2012.

_____. **Filosofia do direito**. Tradução de Paulo Menezes *et al*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. Decentered autonomy: the subject after the fall. In: HONNETH, Axel. **The fragmented world of the social**. New York: University of New York Press, 1995, p. 261-271.

_____. Of the poverty of our liberty: the greatness and limits of Hegel's doctrine of Ethical Life. In: HONNETH, Axel; RANCIÈRE, Jacques. **Recognition or disagreement**. A critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity. New York: Columbia University Press, 2016, p. 156-176.

SKINNER, Quentin. A third concept of liberty. In: **Proceedings of the British Academy**. Nº 117, 2002, p. 237-268.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalism**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. **Philosophical arguments**. Volume I. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WILLIAMS, Bernard. **In the beginning was the deed**. Realism and moralism in political argument. Princeton: Princeton University Press, 2008.

5

DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

Luana Lima Gusmão Zenaide [1]

"Hoje, o próprio conceito de democracia
é inseparável do conceito de direitos do homem. [...]
Tenho dito frequentemente que,
quando nos referimos a uma democracia,
seria mais correto falar de soberania dos cidadãos
e não de soberania popular.
'Povo' é um conceito ambíguo,
do qual se serviram também todas as ditaduras modernas".
(BOBBIO, 2004, p. 47)

1 INTRODUÇÃO

Expomos, neste estudo, as três acepções de Democracia a partir do pensamento de Bobbio, para o qual existem três maneiras de se definir a democracia: democracia direta, democracia representativa, e democracia como competição entre elites.

A **democracia direta** se subdivide em plebiscitária e a participativa. Ambas representam a forma mais plena dos indivíduos exercerem sua cidadania. E, portanto, é o objeto de estudo central do nosso texto. Uma vez que, consideramos a participação popular a maneira mais real de fazer valer a democracia.

---

[1] Bacharela em Direito pelo Centro Universitário de João Pessoa e Mestra em Direitos Humanos, Cidadania, e Políticas Públicas pela Universidade Federal da Paraíba. Atua como advogada militante desde 2012 e já atuou como professora convidada em algumas Instituições de Ensino Superior. E-mail: l.l.g.z@hotmail.com.

Em seguida, discorremos também sobre **democracia representativa**, aquela na qual por meio da soberania popular é que se escolhe os governantes que exercerão o poder dentro das sociedades.

E a **democracia como competição entre elites**, a qual afirma que este modelo trata de uma democracia exercida por uma camada privilegiada da população, exercendo poder por meio dos aspectos religioso, político, econômico, social e tecnológico. Esta democracia como competição entre elites é a forma de democracia mencionada que criticamos, porque é restrita a uma camada privilegiada dentro da sociedade civil, ou seja, nesta forma de democracia o povo nunca governa, quem governa é sempre uma elite. Isso favorece interesses pessoais dessa determinada classe social. Quando malgovernado, o poder pode levar à corrupção, à tirania, a preconceitos.

Nesse sentido, a partir desse núcleo de estudo da democracia participativa, percebemos uma íntima relação da democracia com os direitos humanos. E percorremos o caminho dos desafios que existem para dar mais dignidade e equidade aos seres humanos dentro do sistema político brasileiro, buscando como hipóteses de soluções a real participação da própria sociedade civil, que possui instrumentos de democracia participativa como forma de efetivar seus direitos.

Logo, é a partir da democracia que conseguimos enxergar uma saída para viver dentro de uma sociedade na qual os direitos humanos sejam efetivos. E vice-versa, nas economias de primeiro mundo, onde as sociedades são mais desenvolvidas, é possível notar que a democracia se fortaleceu somente com alterações no sistema político-social do país, a

partir do momento que os políticos deram mais efetividade ao sistema normativo de direitos humanos.

2 TRÊS CONCEITOS DE DEMOCRACIA

Podemos diferenciar três grandes concepções de democracia: democracia direta, democracia representativa e democracia como competição entre elites (TOSI, 2013, p. 225 e p. 226).

Com relação à democracia **direta**, há uma subdivisão: a dos antigos e a dos modernos. A primeira é definida da seguinte forma: "a democracia direta dos antigos é o governo do *demos*, ou seja, de uma parte da população, da maioria, dos muitos (*pollakoi*), da massa (*plethos*) e, portanto, é um governo dos pobres [...]" (TOSI, 2013, p. 226).

Já em relação à segunda, Tosi apresenta a seguinte ideia:

> Se na democracia antiga eram 'os muitos' a governarem, na democracia moderna, em princípio, 'todos' indistintamente são chamados a governarem e serem governados. O espaço da cidadania que, na Grécia antiga e em Roma era limitado aos cidadãos livres e iguais, homens, nascidos na cidade, de família tradicional, é agora estendido e ampliado 'idealmente' para todos os espaços da cidadania ativa e passiva, através do voto universal e livre [...]. (TOSI, 2013, p. 229)

Ainda com relação à democracia direta moderna Tosi (2013) afirma que deve ser feita uma distinção entre duas formas modernas de democracia direta: a plebiscitária e a participativa.

A democracia **plebiscitária** é definida como "uma concepção de democracia direta que se coloca como alternativa à democracia representativa e que encontra os seus fundamentos na crítica de

Rousseau à representação" (TOSI, 2013, p. 231). Por outro lado, observa também que há "outra forma de democracia direta que não é alternativa, mas complementar à democracia representativa, é a '**democracia participativa**'" (TOSI, 2013, p. 234).

Para Hélcio Ribeiro, "[...] a democracia semidireta ou participativa aparece como forma de permitir a intervenção direta dos cidadãos nas decisões políticas, preservando, contudo, as instituições representativas" (RIBEIRO, s.d., p. 9).

Nesse sentido, a democracia participativa é o núcleo central do nosso objeto de estudo, já que a finalidade é exatamente analisar os meios de participação popular como forma de melhor desenvolver a democracia brasileira.

Por isso, no próximo capítulo iremos discorrer mais a respeito da democracia participativa; mas, para entendê-la precisamos relacioná-la com as outras formas de democracia.

A segunda concepção, a democracia **representativa**, é definida por Tosi como:

> A democracia representativa é a forma moderna de democracia que nasce no contexto histórico do surgimento dos Estados soberanos modernos nos quais, devido à sua extensão e complexidade, o princípio da soberania popular é exercido não diretamente, mas através de representantes. [...] Na democracia representativa moderna (sobretudo na tradição inglesa), o Parlamento é a fonte principal do poder enquanto são os representantes do povo eleitos que elaboram as leis implementadas pelo executivo e fiscalizadas pelo judiciário. (TOSI, 2013, p. 229)

A democracia representativa pressupõe a soberania popular, porque é o "povo" (ou são os cidadãos como prefere Bobbio) que elegem

os seus representantes; os quais, uma vez eleitos, tendem a se tornarem uma "classe política" que assume o monopólio da política e vivem não somente "para" a política, mas "da" política.

Isso provoca certo afastamento dos "políticos" dos eleitores e tem como consequência um desinteresse ou apatia dos cidadãos para com a participação na gestão e fiscalização da coisa pública.

Este é um daqueles fenômenos que Bobbio chama de "promessas não cumpridas da Democracia", nas famosas páginas do seu livro sobre "O futuro da Democracia" (BOBBIO, 1986, p. 17-40). Porém, este limite da democracia representativa não é absoluto, pois, pode ser superado se utilizarmos os instrumentos da democracia participativa.

Neste sentido, há um liame entre a democracia direta e a democracia representativa, entendidas como duas formas complementares, assim:

> [...] a democracia representativa e democracia direta não são dois sistemas alternativos (no sentido de que onde existe uma não pode existir a outra), mas são dois sistemas que se podem integrar reciprocamente. Com uma fórmula sintética, pode-se dizer que num sistema de democracia integral as duas formas de democracia são ambas necessárias, mas não são consideradas em si mesmas, suficientes. (BOBBIO; 1986, p. 52)

No que se refere a essa passagem do pensamento de Bobbio, Tosi faz o seguinte comentário:

> Segundo Bobbio, nas sociedades modernas não é possível nem desejável a transição de uma democracia representativa para uma democracia direta. Isto se deve às dimensões e à complexidade dos Estados modernos que não permitem dispensar a representação. Nesta perspectiva, é secundário se o representante seja considerado como um "delegado" ou como um

> "fiduciário", se pretende representar os "interesses gerais" ou os interesses de uma categoria, se o seu mandato é fixo ou revogável, o que importa é que nenhuma sociedade moderna pode funcionar sem a mediação da representação. (TOSI, 2013, p. 234)

Em outras palavras, Bobbio (1986) considera indispensável à existência de uma representação, para que determinadas funções políticas sejam realizadas por intermediários (democracia representativa). Porém, ao mesmo tempo, é fundamental também a participação dos cidadãos na vida política do Estado (democracia direta), para que essa representação seja fiscalizada e, quando for o caso, sanada em seus vícios.

A respeito desse pensamento de Bobbio, Tosi escreve:

> O tamanho e a complexidade dos Estados modernos inviabilizam as formas de democracia direta das cidades-estados antigas ou das repúblicas medievais e renascentistas, mas possibilitam formas de democracia participativa, tais como as assembleias populares (limitadas aos governos locais) e os *referendum* populares. A participação dos cidadãos na vida política é algo para Bobbio extremamente salutar e necessário para corrigir os vícios da representação que tende a concentrar o poder numa elite econômica, política e social. (TOSI, 2013, p. 234)

E a terceira e última concepção trazida no artigo já mencionado de Tosi é a democracia **como competição entre elites.** Essa teoria defende que nunca é o povo que governa, e sim uma camada que representa uma elite, seja ela econômica, política, social, religiosa e tecnológica, inclusive, no regime político democrático.

Bobbio (1986) concorda com essa vertente democrática do elitismo, que considera não como a negação de existência de regimes

democráticos, mas como uma visão realista da "democracia como ela é", e não idealista de "como ela deveria ser".

Também Antônio Carlos Ribeiro, a referir-se ao elitismo democrático, no artigo "Teoria democrática entre a perspectiva elitista e a teoria crítica", faz a seguinte afirmação acerca do conceito de democracia para as correntes elitistas:

> Basicamente são assim conhecidas por restringirem o exercício da soberania popular ao momento de escolha de seus representantes. Seus adeptos concebem a democracia como a competição organizada entre elites que lutam pelo direito de decidir em nome do corpo político. A concepção de política que sustenta essa corrente destaca a presença de interesses e preferências pré-formadas. O elitismo democrático tornou-se uma concepção hegemônica da democracia na segunda metade do século XX (RIBEIRO, 2010, p. 411).

A democracia elitista revela um cenário realista constituído por elites políticas, com as diferentes ideologias e estratégias, competindo pelo poder e medidas referentes aos interesses dos eleitores, apenas na medida do seu proveito próprio.

Sendo assim, a relação entre representantes e representados deixa de ter como finalidade o bem comum da coletividade, e, passa a constituir um instrumento subordinado à promoção do auto interesse.

Apesar de todos os avanços, desde a democratização, ainda há marcas muito fortes deste caráter elitista da democracia existente no Brasil que gera os conhecidos fenômenos da corrupção, da concentração de poder, das desigualdades sociais, do uso privado da máquina pública, etc.

A tese que adotamos nesta pesquisa — acompanhando a definição de Bobbio de democracia e discordando dele em certos aspectos — é que

é necessária a democracia participativa para evitar os perigos de uma democracia elitista, e que esta democracia deve ser complementar e não oposta à democracia representativa.

2.1 DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

Com esta análise sobre as várias formas de democracia percebemos que o caminho da democracia é necessário ser percorrido para que possamos alcançar, de fato, princípios básicos dos direitos humanos: igualdade, liberdade e fraternidade.

Para que seja possível construir uma sociedade pautada no respeito a esses princípios basilares dos direitos humanos, se faz imprescindível à presença de valores democráticos.

A respeito desta relação entre democracia e direitos humanos, Bielefeldt afirma:

> De um lado, a democracia abraça os direitos humanos, pois direitos materiais somente assumem contornos concretos através do discurso democrático. [...] Os direitos humanos são direitos históricos, que têm em conta as mudanças das condições de vida da sociedade e as experiências advindas de ameaças contra a vida digna. A tentativa de distanciar os direitos humanos do desenvolvimento histórico e dos riscos daí decorrentes através da essencialização da legislação teria como consequência a transformação em tabu de questionamentos críticos, o que afetaria o cerne da noção desses direitos, qual seja a essência libertária. Formulando positivamente: para que os direitos humanos possam preservar e desenvolver seu conteúdo libertário, eles devem ser objeto e tarefa de um discurso democrático público. Nesse sentido é que a democracia abraça os direitos humanos. [...] Por outro lado, a recíproca também é verdadeira: os direitos humanos abraçam a democracia, uma vez que esta se constitui, por

> princípio, em parte central da declaração dos direitos humanos (BIELEFELDT, 2000, p. 134).

Nesse sentido, além de requisitos jurídicos, condições políticas, também são necessárias para que as normas ganhem, de fato, efetividade. Sendo assim, é fundamental que se estabeleçam nas normas referentes aos direitos humanos, direitos materiais e garantias, as quais possam servir de ferramentas necessárias para viabilizar o exercício da cidadania.

Por outro lado, para que o Estado possa oferecer condições necessárias, para serem colocados em prática os direitos e deveres dos cidadãos devem existir um ambiente caracterizado por compromisso com a democracia.

Podemos perceber melhor essa ideia por meio das seguintes palavras de Bielefeldt:

> Além do ancoramento do princípio de democracia nas declarações de direitos humanos, cada direito, individualmente, representa a garantia de condição para esta democracia (cf. Hoffe 1981, p. 257 e ss). Isso vale para os direitos civis – que exercem papel especial dentro dos direitos humanos, uma vez que seu exercício está vinculado à cidadania. O fato de esses direitos civis diferenciarem-se conceitualmente dos direitos humanos, mas sempre serem listados junto com eles, é um indício para que não sejam entendidos como contraponto particularizante ao universalismo dos direitos humanos, mas sim como mediação concreta desse, uma vez que o direito humano geral só se efetiva em uma determinada comunidade política. Como condições para a democracia libertária contam os direitos de liberdade espiritual e política, sem cuja garantia não se pode desenvolver discurso livre e democrático (BIELEFELDT, 2000, p. 134-135).

Por todos estes fatores mencionados, não se pode negar que existe uma relação indissociável entre democracia e direitos humanos.

A importância de estarem sempre juntos para se tornarem eficazes em benefício da sociedade reside no fato de que direitos humanos sem democracia tornariam as garantias e direitos materiais estabelecidos em legislações limitados a uma minoria da população, utilizando um conceito restrito de cidadania.

A democracia sem os direitos humanos se tornaria reducionista e seria remetida ao simples fato de atender a opinião (ou a tirania) de uma maioria, podendo comprometer a igualdade e a fraternidade defendidas pelos direitos humanos. Bielefeldt faz a seguinte análise a este respeito:

> Uma concepção de democracia dissociada da ligação aos direitos humanos não somente ameaçaria esses direitos e as liberdades fundamentais por eles representados, como também ameaçaria sua própria orientação libertária e, certamente, denegaria para um simples conformismo de maioria. Por outro lado, a primazia unilateral de direitos materiais sobre a democracia não só estreitaria a área de responsabilidade desta, como também conduziria à materialização do conceito de direitos humanos, no qual se perderia o peso de seu significado emancipacionista, de direitos libertários historicamente abertos. [...] Tomando por orientação a liberdade, a igualdade e a solidariedade, democracia e direitos humanos não só se entrelaçam normativamente, como formam, em princípio, uma unidade. (BIELEFELDT, 2000, p. 135-136)

O autor afirma ainda que, embora os direitos humanos e a democracia sejam indivisíveis, é possível perceber uma distinção na aplicação de ambos. O trecho a seguir explica as formas diversas de como os direitos humanos e a democracia se apresentam:

> Justamente por ser uma unidade, em princípio, devem ser diferenciados no modo de implementação. Enquanto a democracia realiza-se através do discurso político democrático e através de participação em eleições e plebiscitos com igualdade de direitos para todos, os direitos humanos desenvolvem sua eficácia através da garantia jurídica em constituições e leis ou, ainda, em acordos internacionais. A diferença modal entre ambos indica que democracia e direitos humanos estão a serviço da liberdade política e jurídica, que não dissolve sua identidade e, consequentemente, não pode removê-la como reinvindicação normativa e crítica. (BIELEFELDT, 2000, p. 136)

Por isso, o Estado Democrático de Direito deve compatibilizar a democracia e os direitos humanos. No sentido estrito, democracia relaciona-se ao conceito de cidadania que se refere à capacidade ativa e passiva do indivíduo manifestar-se quanto aos seus direitos.

No artigo "A problemática da efetividade dos direitos econômicos, sociais e culturais no plano nacional", de Estefânia Barboza, a autora afirma que a Declaração Universal dos Direitos Humanos estabeleceu, além da característica da universalidade, também a da indivisibilidade.

Estefânia Barboza explica a indivisibilidade dos direitos humanos da seguinte forma: "[...] Indivisibilidade porque a garantia dos direitos civis e políticos é condição para a observância dos direitos sociais, econômicos e culturais, e vice-versa. Quando um deles é violado, os demais também os são" (BARBOZA, 2006, p. 259).

No entanto, Barboza (2006) explica que, pelo fato da Declaração de 1948 não ter força vinculante, foi necessário o surgimento do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos de 1966, tendo como

finalidade estabelecer caráter vinculante e obrigatório, ensejando força jurídica diante de atos violadores dos direitos humanos.

A autora explica que o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos estabelece que os direitos civis e políticos sejam autoaplicáveis, devendo ser assegurados de plano pelo Estado, sem escusa ou demora.

Por outro lado, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais estabelece que os direitos sociais sejam de realização progressiva, na medida em que estão condicionados à atuação do Estado. Já no que se refere aos direitos civis e políticos, estes podem ser assegurados em todos os países, ricos ou pobres, pois, a implementação de direitos sociais varia devido às condições econômicas de cada país.

O art. 16 do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais assim estabelece:

> os Estados Partes do presente Pacto comprometem-se a apresentar, de acordo com as disposições da presente parte do Pacto, relatórios sobre as medidas que tenham adotado e sobre o progresso realizado com o objetivo de assegurar a observância dos direitos reconhecidos no Pacto [...]. (BRASIL, 2015, p. 7)

Ou seja, a forma de aplicação desses direitos aconteceu por meio da apresentação dos Estados-partes de relatórios sobre medidas adotadas sobre o progresso realizado em observância aos direitos previstos no Pacto.

Ao analisar esse artigo do Pacto, Barboza (2006) considera que, exatamente pelo fato de essa medida de monitoramento ser baseada, apenas, em relatórios, isso torna os direitos econômicos, sociais e

culturais de maior dificuldade quanto a sua efetividade, já que reflete diretamente no sistema político e, não, de fato, jurídico, do ponto de vista da coerção.

Nesse sentido, é vedado aos Estados o retrocesso na implementação de direitos, isto é, existe uma cláusula de proibição de retrocesso social, que representa uma forma de buscar mais efetividade aos direitos socais, de tal modo que, por meio das funções legislativa e judiciária, o Estado deve agir de forma a não barrar o progresso da economia do país, ou seja, deve impedir que os direitos sociais sejam ignorados.

De todas essas formas de democracia que foram citadas acima, acreditamos que a participativa é o aspecto mais importante a ser trabalhado no nosso país, para que possamos investir num processo de mudanças, que possa desencadear a vivência de práticas democráticas, com participação popular.

Pereira e Silva, no artigo "Direitos humanos e democracia: um desafio para as ciências sociais", afirmam:

> Historicamente, as democracias, quer a direta quer a representativa, têm na participação um componente substantivo imprescindível. Pelo menos a partir da segunda metade século XVIII, a ampliação da participação se apresenta num *continuum*, indo desde sua forma censitária, limitada, incompleta ou híbrida, à universalidade da participação, como se evidencia nos pensamentos de (...) Rousseau (...). (PEREIRA; SILVA, 2010, p. 107)

Todavia, mais adiante, os autores afirmam:

> Por outro lado, é importante lembrar que, embora a participação se constitua como uma peça fundamental e imprescindível, por si só não

> define a qualidade de uma "boa" democracia. Esta, pois, não é sinônimo da quantidade de vontades que tomam parte num determinado pleito. A democracia deve ser tomada como um regime político que se define pelo seu compromisso ético com o estabelecimento de uma sociedade justa e, portanto, solidária. Somente assim é possível estabelecer-se um forte vínculo entre democracia e Direitos Humanos. (PEREIRA; SILVA, 2010, p. 107-108)

Ou seja, acreditamos que democracia e direitos humanos devem sempre caminhar juntas, para desempenharem cada vez melhor as funções as quais se propõem, trazendo equilíbrio para um melhor exercício da cidadania, na medida da existência de proteção aos direitos materiais e garantias constitucionais da população num ambiente no qual igualdade e fraternidade possam coexistir como valores democráticos.

Dessa forma, não podemos reduzir a democracia a uma mera existência de leis e políticas defendidas por uma maioria dentro da sociedade, na verdade, a democracia precisa integrar uma união de cidadãos os quais devem estar comprometidos em fazer com que o interesse da coletividade seja respeitado, sem detrimento dos exercícios de suas garantias e direitos individuais.

Ronald Dworkin, em seu artigo "Direitos fundamentais: A democracia e os direitos do homem", estabelece o seguinte pensamento:

> É preciso encontrar um outro meio de compreender a ideia fundamental de que a democracia é o governo do 'povo'. É preciso considerar o 'povo' não como um simples conjunto de indivíduos agindo mais ou menos independentemente uns dos outros, mas como homens agindo em conjunto, como no contexto de uma associação, de uma equipe ou de qualquer outro tipo de parceria. É preciso considerar o conjunto dos

> cidadãos de uma democracia como, por exemplo, uma orquestra tocando uma sinfonia ou um time de futebol durante uma partida (DWORKIN, 2001, p. 159).

Logo, para que os cidadãos trabalhem em conjunto no intuito da construção de uma democracia verdadeiramente sólida, necessário se faz a utilização dos mecanismos de democracia participativa, para que haja mais efetividade na aplicação de políticas públicas, e, consequentemente, a democracia encontre o terreno o qual é preciso para que haja intervenção popular no cotidiano das ações políticas do Brasil.

É por isso que no próximo tópico iremos analisar os meios pelos quais acontece esta integração entre poder estatal e população dentro dos mecanismos de defesa da democracia.

2.2 OS TRÊS PODERES E OS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

Um dos caminhos tomados pelo Brasil para a implementação dos direitos humanos foram os Programas Nacionais de Direitos Humanos. Atualmente, estamos na terceira versão do Programa Nacional dos Direitos Humanos. O PNDH-3 foi precedido pelo PNDH-I, de 1996, que enfatizou os direitos civis e políticos, e pelo PNDH-II, que incorporou os direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais, em 2002.

A comentar a importância destes Programas, Flávia Piovesan afirma que “a grande contribuição do Programa Nacional de Direitos Humanos é atribuir aos direitos humanos o *status* de política pública” (PIOVESAN, 2006, p. 347).

De acordo com a Lei 7.037/2009, temos os seguintes eixos no PNDH-3:

> Art. 2º O PNDH-3 será implementado de acordo com os seguintes eixos orientadores e suas respectivas diretrizes:
> I – Eixo Orientador I: Interação democrática entre Estado e sociedade civil:
> a) Diretriz 1: Interação democrática entre Estado e sociedade civil como instrumento de fortalecimento da democracia participativa;
> b) Diretriz 2: Fortalecimento dos Direitos Humanos como instrumento transversal das políticas públicas e de interação democrática; e
> c) Diretriz 3: Integração e ampliação dos sistemas de informações em Direitos Humanos e construção de mecanismos de avaliação e monitoramento de sua efetivação;
> II – Eixo Orientador II: Desenvolvimento e Direitos Humanos:
> a) Diretriz 4: Efetivação de modelo de desenvolvimento sustentável, com inclusão social e econômica, ambientalmente equilibrado e tecnologicamente responsável, cultural e regionalmente diverso, participativo e não discriminatório;
> b) Diretriz 5: Valorização da pessoa humana como sujeito central do processo de desenvolvimento; e
> c) Diretriz 6: Promover e proteger os direitos ambientais como Direitos Humanos, incluindo as gerações futuras como sujeitos de direitos;
> III – Eixo Orientador III: Universalizar direitos em um contexto de desigualdades:
> a) Diretriz 7: Garantia dos Direitos Humanos de forma universal, indivisível e interdependente, assegurando a cidadania plena;
> b) Diretriz 8: Promoção dos direitos de crianças e adolescentes para o seu desenvolvimento integral, de forma não discriminatória, assegurando seu direito de opinião e participação;
> c) Diretriz 9: Combate às desigualdades estruturais; e
> d) Diretriz 10: Garantia da igualdade na diversidade; [...] (BRASIL, 2009, p. 1)

Nesse sentido, as políticas públicas desdobram-se em várias espécies de ações estatais, na esfera federal, estadual e municipal,

visando atender as demandas da sociedade civil, podendo atuar na área da saúde, educação, assistência social. Sendo assim, acreditamos que a problemática da efetivação dos direitos humanos é muito mais política do que jurídica ou filosófica. Nessa linha de raciocínio, Marconi Pequeno, em seu texto, "O fundamento dos direitos humanos", propõe:

> Talvez seja correto considerar que a grande questão que nos desafia não é de caráter filosófico, histórico ou jurídico, mas sim político. O problema político se revela do seguinte modo: como evitar que os direitos humanos sejam violados, negados, ignorados. Ora, os direitos humanos somente adquirem existência efetiva quando são vivenciados. Eis por que precisamos criar os meios que tornem possíveis a sua realização. (PEQUENO, s.d., p. 3)

Esse mesmo pensamento foi defendido por Bobbio ao afirmar: "O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justifica-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político" (BOBBIO, 1992, p. 23).

Concordamos com este raciocínio desenvolvido pelos autores citados acima, e acrescentamos que esses mecanismos a serem encontrados, para uma verdadeira efetivação dos direitos humanos, dizem respeito justamente à participação da sociedade na construção de uma democracia, ou seja, a liberdade de expressar-se e, manifestar-se sobre os problemas políticos do país.

Bobbio, ao tratar do conceito de democracia, na obra "Teoria Geral da Política", faz a seguinte afirmação:

> As definições de democracia, como todos sabem, são muitas. Entre todas, prefiro aquela que apresenta a democracia como o "poder em público". Uso essa expressão sintética para indicar todos aqueles expedientes

> institucionais que obrigam os governantes a tomarem as suas decisões às claras e permitem que os governados "vejam" como e onde as tomam (BOBBIO, 2000, p. 386).

Com relação à esfera jurídica, esta ideia de participação efetiva do povo na vida política do Estado está inserida na nossa própria Constituição, a qual prever tal necessidade ao garantir o *pluralismo político*. No Título I de nossa Carta Magna, que versa sobre os princípios fundamentais da República Federativa do Brasil, temos:

> Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:
> [...]
> V – o pluralismo político (BRASIL, 2008, p. 35).

Alexandre de Moraes, ao tratar do pluralismo político, explica o significado desse princípio da seguinte forma:

> Demonstra a preocupação do legislador constituinte em afirmar-se a ampla e livre participação popular nos destinos políticos do país, garantindo a liberdade de convicção filosófica e política e, também, a possibilidade de organização e participação em partidos políticos. (MORAES, 2000, p. 61)

Dirley da Cunha Júnior também analisa e conceitua este princípio fundamental do seguinte modo:

> [...] O pluralismo político é um fundamento que assegura a realização dos postulados democráticos, garantindo a multiplicidade de opiniões, de crenças, de convicções e de ideias, que se manifestam normalmente por instituições como as associações, as entidades sindicais e, em especial, os partidos políticos. (CUNHA JÚNIOR, 2012, p. 560)

Esse fundamento é, sem dúvida, um dos principais alicerces para construção do Estado Democrático de Direito, garantindo a coexistência de várias opiniões políticas e, principalmente o direito de participação da população nas decisões e acontecimentos políticos.

Nesse sentido, a democracia participativa brasileira pode influenciar a construção de políticas públicas que atendam, de fato, às necessidades e direitos da população do nosso país, seja na área da educação, saúde, questões de sexualidade e de gênero, assistência social, respeitando o pluralismo de opiniões, de crenças, de ideologias.

A exemplo dessa maneira de construir uma democracia participativa, temos o caso da *representação ao Ministério Público*. Ela pode acontecer quando um particular denuncia alguma situação de irregularidade ou ilegalidade, que gera alguma espécie de dano ao autor da denúncia, a terceiro, ou, ainda, a uma coletividade ou a determinado grupo de pessoas. Assim, o MP pode propor uma ação civil pública contra aqueles que por algum ato ou omissão causaram este dano.

Em outras situações, o Ministério Público pode atuar como órgão fiscalizador das gestões públicas dos governantes, não apenas investigando a questão da corrupção, mas observando também se as políticas existentes nos programas da Administração Pública e Conselhos municipais, estaduais e federais, estão sendo praticadas com eficiência, eficácia e efetividade, ou se irregularidades e negligências estão sendo cometidas dentro de determinados segmentos públicos ao gerir os programas de governo.

Porém, o objetivo não é apenas criticar ou expor as falhas e condutas fraudulentas de parte de nossos governantes, nem somente

demonstrar que essas posturas são grandes entraves à efetivação dos direitos humanos. Isso porque também existem políticos compromissados, nos seus mandatos eletivos, com a finalidade de prestar o melhor do seu trabalho para atenderem ao interesse dos respectivos governados, inclusive agindo em prol de políticas públicas de direitos humanos.

No entanto, há outra questão a ser observada quanto à aplicação dos meios de democracia participativa, a qual se refere ao próprio exercício da política do Estado brasileiro, pois, as decisões que dizem respeito aos direitos essenciais dos cidadãos, e poderiam ser solucionadas no campo da política, muitas vezes são negligenciadas, cabendo ao Judiciário resolver essas questões de políticas públicas.

Dentro dessas inversões de funções e valores dos poderes estatais, os papéis principais do Poder Judiciário têm sido muitas vezes o de fiscalizar e punir as imprudências ou falhas cometidas pelos poderes Legislativo e Executivo.

Alguns autores, inclusive, utilizam o termo "judicialização da política" para explicar esta prática das transferências de decisões legislativas do Estado para as esferas judiciais. A exemplo disso, podemos citar o posicionamento de Marcos Castro que, em seu texto, "O Supremo Tribunal Federal e a Judicialização da Política", afirma:

> A judicialização da política ocorre porque os tribunais são chamados a se pronunciar onde o funcionamento do Legislativo e do Executivo se mostram falhos, insuficientes ou insatisfatórios. Sob tais condições, ocorre certa aproximação entre Direito e Política e, em vários casos, torna-se mais difícil distinguir entre um "direito" e um "interesse político" (Castro, 1994),

> sendo possível se caracterizar o desenvolvimento de uma "política de direitos". (TATE, 1995 *apud* CASTRO, s.d., p. 2)

Essa situação não é nada favorável para o fortalecimento dos valores democráticos do nosso país, pois se a democracia se apresenta como uma forma de governo na qual a soberania é exercida pelo povo, o fato de as decisões políticas serem transferidas ao Poder Judiciário retira o direito do cidadão de participar dos acontecimentos que refletem ações voltadas para política do nosso Estado.

Nesse sentido, como uma das principais funções da democracia, além dessa de oferecer oportunidades de participação na vida política, econômica, e cultural da sociedade, é a da proteção dos direitos humanos, ou seja, os entraves existentes em torno da formação da democracia limitam o exercício da cidadania, impedindo uma proteção plena aos direitos humanos.

Piovesan comenta sobre as atribuições dos poderes Legislativo, Judiciário e Executivo; os quais são colocados em prática por meio da realização das tarefas incumbidas a cada órgão público:

> ao Legislativo compete, como destinatário das normas consagradoras de direitos e garantias fundamentais: a) proceder em tempo razoavelmente útil à sua concretização, sempre que seja necessária para assegurar a exequibilidade de normas, sob pena de inconstitucionalidade por omissão; b) mover-se no âmbito desses direitos, sendo-lhe vedado que, a pretexto da concretização de direitos por via legal, opere uma redução da força normativa imediata dessas normas, trocando-a pela força normativa da lei; c) não emanar preceitos formal ou materialmente incompatíveis com essas normas (PIOVESAN, 2006, p. 344).

No que se refere ao Judiciário, à autora explica que a este poder compete:

> a) interpretar os preceitos constitucionais consagradores de direitos fundamentais, na sua aplicação em casos concretos, de acordo com o princípio da efetividade ótima e b) densificar os preceitos constitucionais consagradores de direitos fundamentais de forma a possibilitar a sua aplicação imediata, nos casos de ausência de leis concretizadoras (PIOVESAN, 2006, p. 344).

Já no que tange as atribuições do Executivo, no dizer de Flávia Piovesan:

> Ao governo e à administração, incumbe-lhes um importante papel na tarefa de concretização dos direitos fundamentais, tendo em vista que, no exercício de sua competência planificadora, regulamentar, fornecedora de prestações, os órgãos da administração e do governo desenvolvem tarefas de realização de direitos fundamentais (PIOVESAN, 2006, p. 344-345).

Percebemos, portanto, que a responsabilidade do Estado para realização da cidadania plena, e, consequentemente, da efetivação dos direitos humanos depende das atividades dos três poderes.

De acordo com a análise dessas atribuições competente a cada órgão, percebemos que há uma ligação entre eles, de tal modo que, em alguns momentos pode haver conflitos entre os três poderes. Os três poderes funcionam como colunas que podem sustentar uma mudança real na melhoria de políticas públicas de direitos humanos.

O **Legislativo** se compromete com a criação de programas, além de políticas públicas de assistência social por meio de projetos de lei que digam respeito a direitos humanos.

O **Executivo** faz com que os projetos considerados eficazes e eficientes que estão presentes no Plano Plurianual e na Lei de Diretrizes Orçamentárias sejam acatados, viabilizando suas efetivações por meio de recursos suficientes para serem colocadas em prática essas políticas públicas.

Já o Poder **Judiciário** atua como fiscalizador dos poderes Legislativo e Executivo, fazendo cumprir leis e tratados relacionados com direitos essenciais dos indivíduos, além de fiscalizar o desenvolvimento das funções de órgãos relacionados ao legislativo e executivo, para prevenir ou punir negligências e ilegalidades administrativas.

A atual Constituição estabelece o sistema tripartite (ou seja, dos três poderes), já que no seu art. 2º aduz: "São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário", constituindo-se, inclusive, numa cláusula pétrea (art. 60, § 4º, inciso III, da Constituição Federal).

Dessa forma, entendemos que a atuação em prol da democracia participativa brasileira também deve ser construída com o auxílio dos três poderes; de tal modo que iremos analisar os meios de participação popular no Executivo, Legislativo e Judiciário; três poderes que podem atuar individualmente, ou em certas situações, precisam de ações em conjunto.

No entanto, o que não deve ocorrer jamais é a prática de decisões em algum destes poderes a qual tenha a finalidade de prejudicar ou desrespeitar a esfera de controle e as atividades destinadas à competência de cada um desses poderes.

Por exemplo, o executivo não pode trabalhar no sentido de gerar prejuízo ao legislativo, e, este último por sua vez não tem a permissão legal para contrariar as incumbências concernentes ao judiciário; interferências indevidas entre os três poderes que infelizmente não são raras na vida política do nosso país.

Sendo assim, o caminho que vai permitir o acesso da população para participação nos meios democráticos existentes nos três poderes é o exercício da cidadania ativa e passiva, no cumprimento de deveres e reivindicação de direitos, com respaldo no princípio da soberania popular estabelecido no artigo 1º, § único da Constituição Federal, o qual afirma: "Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição" (BRASIL, 2010, p. 21).

Já o artigo 14 da Constituição Federal estabelece os meios de como a soberania popular deve ser exercida, ao afirmar: "A soberania popular será exercida pelo sufrágio universal e pelo voto direto e secreto, com valor igual para todos, e, nos termos da lei, mediante: plebiscito, referendo e iniciativa popular" (BRASIL, 2010, p. 28).

Com relação aos três elementos de cidadania citados nas linhas acima (indivisibilidade, universalidade dos direitos humanos e o processo de especificação do sujeito de direito), no artigo sobre *A responsabilidade do Estado no processo de consolidação da cidadania*, Piovesan trata de cada um desses conceitos.

A respeito da **indivisibilidade** dos direitos humanos, a autora explica que "cabe ao Estado Brasileiro à proteção e defesa dos direitos

civis e políticos, bem como a implementação e realização dos direitos econômicos, sociais e culturais" (PIOVESAN, 2006, p. 34).

Já no que tange à **universalidade** dos direitos humanos, Piovesan (2006, p. 35) afirma que:

> a responsabilidade do Estado concentra-se no desafio da extensão universal da cidadania, sem qualquer discriminação. Concentrando-se, ainda, na tarefa de conferir cumprimento às obrigações internacionais assumidas relativamente aos direitos humanos, decorrentes aos tratados de direitos humanos ratificados pelo Brasil.

E, em relação ao processo de **especificação** do sujeito de direito, Piovesan (2006, p. 36) explica que: "cabe ao Estado instituir políticas públicas que introduzam um tratamento diferenciado e especial aos grupos sociais que, por exemplo, sofram forte padrão discriminatório".

Em síntese, a responsabilidade do Estado para conseguir concretizar a cidadania consiste exatamente no fato de agir em prol do estabelecimento de medidas que possam tornar plena a cidadania, e, isso acontece justamente por meio desses três elementos acima analisados: a indivisibilidade, a universalidade dos direitos humanos e o processo de especificação do sujeito de direito.

A cidadania constitui os elementos essenciais para efetivação dos direitos humanos, e pode ser exercida, também, por meio de mecanismos de participação direta e indireta, exercidos pela sociedade civil, o que mostra a importância de haver uma boa relação entre a democracia participativa e democracia representativa na luta pela efetivação dos direitos humanos no Brasil. Por isso, no próximo capítulo, vamos tratar especificamente da democracia participativa,

procurando mencionar as contribuições da participação popular para a efetivação dos direitos humanos.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a análise das três acepções de democracia por Bobbio, chegamos a verificar como essas formas democráticas (democracia direta, democracia representativa, e democracia como competição entre elites) acontecem no mundo como todo, e principalmente no Brasil. E, assim, enaltecemos a democracia participativa, que é uma subdivisão da democracia direta.

Nesse sentido, estudamos uma relação de muita de proximidade entre democracia e direitos humanos. Tanto que chegamos a afirmar que a democracia é a forma mais rápida e eficaz de possibilitar a efetivação dos direitos humanos.

Tendo em vista que vivemos num mundo cheio de desigualdades advindas dos desequilíbrios socioeconômicos, e políticos, é uma forma de nos encher de esperança pensar que a própria sociedade civil pode participar de maneira direta, e tornar a democracia real. E, a partir de uma sociedade mais democrática, vamos conseguindo vislumbrar uma vida social com mais dignidade humana, mais respeito aos direitos fundamentais, pela efetivação dos direitos humanos.

Porém, com o Governo do atual Presidente da República, Jair Bolsonaro, no Brasil, estamos passando por momentos de muitas dificuldades justamente em termos de democracia participativa e de direitos humanos, uma vez que com a governabilidade bolsonarista todo

o sistema de defesa e promoção dos Direitos Humanos sofreu retrocessos. Os PNDHs, implementados nas administrações de Lula e Dilma Rousseff, não foram mais implementados, bem como os instrumentos de democracia participativa também não foram mais preservados.

Nesse sentido, no artigo "A Atualidade do Liberalismo Político de Bobbio na Época do Liberalismo Econômico e do Populismo Autoritário", Tosi afirma:

> Com a posse do governo de Jair Bolsonaro, em 2019, a exceção consolidou-se mediante uma aliança entre um populismo autoritário de extrema direita, e um neoliberalismo econômico, que coloca em perigo o processo de democratização que estava se consolidando: menos Estado social e mais Estado penal é o lema do governo. (TOSI, 2020, p. 190)

Assim, percebemos que o Governo atual representa uma ruptura com a democracia e os direitos humanos, haja vista que o Presidente Jair Bolsonaro tem como característica de Governo o uso da força coercitiva, por meio das polícias e Forças Armadas, para combater a criminalidade brasileira, sem privilegiar planos executivos de prevenção à violência, que também combateria o crime no Brasil. Assim, tem ideais, portanto, que vão de encontro aos Direitos Humanos, pois estes visam a prevenir contra a violência e educar a população para fomentar a inclusão social, e não matar e excluir como parece ser o comportamento da política adotada em solo brasileiro na atual conjuntura.

No entanto, os políticos são transitórios, ora estão no poder, ora podem ser colocados para fora do poder: compulsoriamente (impeachment) ou espontaneamente (finalização de mandato). A

Administração de Governo passa (sofre mutações), a Constituição Federal fica e se renova, o Estado Democrático de Direito permanece, portanto, os direitos humanos também sobrevivem à rotatividade de gestões políticas. E, assim, a democracia participativa sempre terá seu valor para os direitos humanos.

No livro "Democracia & Elitismo dos antigos e dos modernos", Tosi e Guimarães muito bem observam acerca da importância da democracia participativa na efetividade dos direitos humanos:

> (...) formas de democracia participativa, tais como as assembleias populares (limitadas aos governos locais) e os referendos e plebiscitos populares. A participação dos cidadãos na vida política é algo extremamente salutar e necessário para corrigir os vícios da representação, que tende a concentrar o poder numa elite econômica, política e social. Ela deve se desenvolver em duas direções: para a democratização do Estado, mas também para a democratização da sociedade (TOSI; GUIMARÃES, 2020, p. 170).

Assim, temos instrumentos de democracia participativa no Poder Legislativo (Consultas – plebiscito, referendo, consulta pública; iniciativa popular; audiências públicas), no Poder Executivo (Conselhos de gestão de políticas públicas; Direito de petição; Ouvidoria; Orçamento participativo), e no Poder Judiciário e no Ministério Público (Ação popular; Representação ao Ministério Público e a ação civil pública; *Amicus* curiae; Tribunal do Júri). Se aprendermos a utilizá-los de maneira correta, deixaremos o solo fértil para vingar as sementes de uma maior efetividade dos direitos humanos.

Logo, podemos afirmar que temos uma caminhada de muitos desafios pela frente quanto ao desenvolvimento da democracia e dos

direitos humanos no Brasil. Os defensores dos Direitos Humanos, mais do que nunca, devem persistir em propagar o pensamento de que da união entre democracia e direitos humanos, principalmente, a democracia participativa, é que nasce um fruto perfeito chamado efetividade dos direitos humanos. Dessa forma, nos lugares onde não existe democracia se torna muito utópico pensar que seja possível vivenciar a concretização dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, Estefânia Maria de Queiroz. **A problemática da efetividade dos direitos econômicos, sociais e culturais no plano nacional**. Disponível em: https://scholar.google.com.br/citations?user=d41xoVkAAAAJ&hl=pt-BR. Acesso em: 04 de março de 2021.

BIELEFELDT, H. **Filosofia dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BOBBIO, N.; BOVERO, M. (org.). **Teoria geral da política:** a filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

_____. **O futuro da democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. COUTINHO, C. N. (trad.); LAFER, C. (apres.). **A era dos direitos**. Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. 1. ed. Brasília: UNB, 1998.

CASTRO, M. F. **O Supremo Tribunal Federal e a judicialização da política**. S.d. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_34/rbcs34_09.htm. Acesso em: 7 abr. 2012.

CUNHA JÚNIOR, D. **Curso de direito constitucional**. 6 ed. Salvador: JusPodivm, 2012.

DWORKIN, Ronald. **Direitos Fundamentais: a democracia e os direitos do homem**. In: DARNTON, Robert. DUHAMEL, Olivier (org.). Democracia. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, 2001c.

MORAES, A. **Direitos humanos fundamentais**. 3 ed. São Paulo: Atlas S.A., 2000.

PEQUENO, M. **O fundamento dos direitos humanos**. S.d. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/edh/redh/01/02_marconi_pequeno_fundamento_dh.pdf. Acesso em: 7 maio 2011.

PEREIRA, Célia Maria Rodrigues da Costa; SILVA, Itamar Nunes. **Direitos Humanos e democracia: um desafio para as Ciências Sociais**. In: Direitos Humanos na educação superior: Subsídios para a educação em Direitos Humanos nas Ciências Sociais. (Orgs). Lúcia de Fátima Guerra Ferreira, Maria Nazaré Tavares Zenaide, Célia Costa, Itamar Nunes. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

PIOVESAN, F. (coord.). **Direitos humanos**. Curitiba: Juruá, 2006.

RIBEIRO, H. **A iniciativa popular como instrumento da democracia participativa**. S.d.; Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Graduacao/FDir/Artigos/helcioribeiro.pdf. Acesso em: 7 fev. 2015.

RIBEIRO, A. C. **Teoria democrática entre a perspectiva elitista e a teoria crítica**. 2010. Disponível em: http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/4599/3393. Acesso em: 28 maio 2015.

TOSI, Giuseppe (Org.). **Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz**. v.1 e v. 2, João Pessoa: Editora UFPB, 2013.

TOSI, Giuseppe. **A Democracia como "Forma Mista" de Governo em Norberto Bobbio.** In: IDEM (Org.). **Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz**. v.1 João Pessoa: Editora UFPB, 2013, p. 223 a 248.

TOSI, Giuseppe; GUIMARÃES, Rubens. **Democracia & Elitismo dos antigos e dos modernos**. Ensaios. Curitiba: CRV, 2020.

TOSI, Giuseppe. **A Atualidade do Liberalismo Político de Bobbio na Época do Liberalismo Econômico e do Populismo Autoritário**. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 2020.

DOCUMENTOS JURÍDICOS

BRASIL. **A Constituição de 1988 e a democracia participativa**. S.d. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/cursos/dh/cc/2/const_1988.htm. Acesso em: 29 jan. 2014.

_____. **Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios (TJDFT): O Tribunal do Júri**. Disponível em: http://www2.tjdft.jus.br/imp/docImp/TRIBUNALDOJURI_comofunciona.pdf. Acesso em: 10 ago. 2015.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Vade Mecum acadêmico de direito. Anne Joyce Angher (Org.). 6 ed. São Paulo: Rideel, 2008.

_____. **Decreto nº. 7.037/2009, atualizado pelo Decreto nº 7.177/2010. Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH-3**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7037.htm. Acesso em: 5 jun. 2015.

_____. **Lei nº 8.666, de 21 de junho de 1993**. Regulamenta o art. 37, inciso XXI, da Constituição Federal, institui normas para licitações e contratos da Administração Pública e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 22 jun. 1993. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8666cons.htm. Acesso em: 10 abr. 2012.

_____. **Lei nº 9.784, de 29 de janeiro de 1999**. Regula o processo administrativo no âmbito da Administração Pública Federal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9784.htm. Acesso em: 7 fev. 2015.

_____. **Decreto nº 8.243, de 23 de maio de 2014**. Institui a Política Nacional de participação Social - PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social - SNPS, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Decreto/D8243.htm. Acesso em: 7 fev. 2015.

6

DIREITOS HUMANOS, DEMOCRACIA E GEOPOLÍTICA MUNDIAL EM TEMPOS DE PANDEMIA

Francisco Pereira de Sousa [1]

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

"**A** ordem democrática liberal está com os dias contados", foi o que passaram a afirmar muitos teóricos, após vitória de Donald Trump, em 2016, nos Estados Unidos, centro do sistema; o mesmo se disse da democracia brasileira, após a escolha de Bolsonaro como presidente, em 2018. O pessimismo comum a muitos estudiosos nos faz levantar a seguinte questão: estaria a democracia liberal em um declínio global após a frustrada tentativa ocidental/estadunidense de estabelecê-la como a única forma de governo mundialmente legítima, durante sua hegemonia unipolar? Essa é uma dúvida que não quer calar, já que, por toda parte onde se tentou vendê-la ou impô-la como forma de governo ideal, ela não conseguiu se estabelecer efetivamente[2].

A posse de Bolsonaro, em 2018, representou uma ruptura na efetivação do processo democrático no Brasil, tendo consequências nefastas no que concerne às violações dos direitos humanos. Sua

---

1. Bacharel em Direito. Licenciado em Filosofia. Doutorado e Pós-doutorado em Filosofia Política e Jurídica. Professor Associado da UFAL. Docente do Mestrado de Filosofia da UFAL. Membro atuante (ex-presidente) do CEDDH (Conselho Estadual de Defesa dos D. Humanos de Alagoas).

2 Foi o que aconteceu no Oriente Médio, mas também na Rússia e China. Estes regimes, que reúnem autoritarismo político e liberalismo econômico, desafiam as democracias liberais ocidentais ao se mostrarem muito mais eficientes em dar conta dos processos de globalização econômica, política e social.

chegada ao poder só se efetivou devido ao apoio de setores fundamentais da sociedade brasileira: dos militares (por seu descontentamento e oposição ao governo petista por reavivar a memória da ditadura, por meio das denúncias promovidas pela Comissão da Verdade em relação à apuração dos casos de violação dos direitos humanos por agentes públicos durante o período de ditadura), do judiciário (que desde as manifestações de 2013 utilizou-se de um discurso contra a corrupção e fortaleceu a imagem de Bolsonaro como o candidato anticorrupção), dos evangélicos (cuja frente parlamentar declarou apoio irrestrito ao atual presidente), do empresariado nacional (que buscava a redução dos direitos trabalhistas e a privatização), e do governo norte-americano de Donald Trump (que procurava retomar o controle geopolítico da região).

Um dos fatores para a ascensão do bolsonarismo foi a falha no processo de transição da ditadura militar para a democracia (Cf. TOSI, 2019). Diferentemente dos demais países latino-americanos que passaram por ditaduras, o Brasil desenvolveu um processo de justiça de transição bastante limitado, porque o próprio poder judiciário brasileiro — o STF (Supremo Tribunal Federal) — negou o pedido de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF), promovido pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), de que desconsiderasse a validade da Lei de Autoanistia de 1979, promulgada em plena ditadura militar, encerrando desse modo as possibilidades de se fazer justiça às vítimas da ditadura. A reconstrução da memória histórica, que teve um grande impulso com a Comissão Nacional da Verdade, instalada por Dilma Rousseff, em 2012, para apurar violações

aos direitos humanos durante a ditadura, mesmo sem ter nenhum poder de punição, provocou a reação de setores militares que a consideraram uma atitude revanchista, descambando no apoio das forças armadas ao *impeachment*.

Se os governos pós-ditadura militar, contudo, procuraram destacar um mínimo de preocupação com a promoção dos direitos humanos — buscando promover, em algum momento, a diversidade sexual e de gênero e implantar políticas compensatórias e medidas de inclusão como as cotas, por exemplo, como ocorre durante o governo do PT —, o governo Bolsonaro se destaca por, em nome da defesa dos valores tradicionais, tentar ganhar a adesão de setores da população brasileira que não se sentiram representados pelas forças sociais do campo progressista nos últimos tempos e, desse modo, atacar o desenvolvimento da democracia e dos direitos humanos em nosso país. O avanço do bolsonarismo também se inscreveu no contexto da crise econômica, de 2008, e que assolou o Brasil, e da crise social e política que se consolidou a partir de 2013. O golpe contra a democracia brasileira é também resultante das novas formas de intervenção aplicadas em alguns países da América Latina, pelo governo estadunidense, para manter o seu domínio geopolítico na região.

Como procuraremos mostrar, estamos saindo de um sistema internacional unipolar para um sistema multipolar: os EUA não é mais o único grande *global player*, a China (seu maior rival atualmente) e a Rússia se erguem como grandes potências que ameaçam o poder hegemônico liberal estadunidense. E, como nosso país possui recursos naturais importantes a serem explorados e essenciais para manter a

hegemonia de qualquer grande potência, como o pré-sal por exemplo, é mister manter o controle da região. Desde que o pré-sal foi descoberto pela Petrobras, em 2008, e o governo Lula propôs um controle da Petrobras sobre as reservas e a destinação de recursos do pré-sal para políticas sociais, que uma série de fatores ocorreram visando privatizá-los ou enfraquecer o controle nacional sobre tais recursos (tais como espionagem industrial, roubos, articulações políticas, operações de criminalização da empresa etc.). O governo Bolsonaro, durante o governo Trump, foi o principal representante e implementador dos interesses estratégicos daquele governo em nossa região.

Após 32 anos da promulgação da Constituição de 1988, percebe-se que o processo de transição democrática no Brasil não está plenamente consolidado e é bastante frágil, porque as "regras do jogo democrático" (Cf. BOBBIO, 1983, p. 56) foram totalmente desrespeitadas com o golpe institucional de 2016. A ausência de reconciliação nacional e de memória compartilhada pode muito bem ser percebida no momento em que Bolsonaro, ao enaltecer a tortura e o governo da ditadura militar, durante o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, consegue arrancar longos aplausos do plenário da Câmara dos Deputados. Como constatam muitos analistas (TELES-SAFATLE, 2010; TOSI, 2017), inspirados nas obras de Foucault (Cf. 2008) Agamben (Cf. 2004) e Mbembe (Cf. 2018), o Brasil vive atualmente um permanente "Estado de exceção", que ameaça a consolidação da democracia e promove uma "necropolítica" que viola permanentemente os direitos humanos.

Embora o Brasil tenha, nos governos anteriores, tomado várias iniciativas afirmativas em relação aos direitos humanos, por meio da

criação de três Programas Nacionais de Direitos Humanos, mediante a criação de uma Secretaria Nacional de Direitos Humanos, que posteriormente assumiu o *status* de Ministério e com Secretarias específicas (mulheres, indígenas, população negra e LGBT), por meio da ratificação de vários tratados internacionais de Direitos Humanos, assumindo desse modo uma responsabilidade pública nos planos global, regional e nacional e, além de várias outras medidas não destacadas aqui, o governo atual promove uma campanha ideológica totalmente contrária aos direitos humanos, distorcendo o entendimento maciço da população a esse respeito[3]. Sem falar no desgoverno e descaso com que tem tratado com a atual pandemia: não se conhece governo, em todo o mundo, que tenha agido de forma tão antidemocrática, imprudente e irresponsável; talvez, apenas o governo de Donald Trump.

2 DIREITOS HUMANOS: CONCEITO E A REALIDADE HISTÓRICA

No Brasil, os defensores dos direitos humanos são vistos, por parte da população, como defensores de bandidos; ou seja, eles são vistos com desconfiança. Aqui, o direito a um devido processo legal, a ser primeiro julgado e depois condenado, não é sempre obedecido: muitas vezes, a própria polícia se encarrega de executar possível suspeitos, como se essas execuções, elas sim criminosas, fossem resolver o problema da

3 O governo Bolsonaro promoveu uma aliança entre autoritarismo político e fundamentalismo religioso, utilizando-se da religião para justificar uma política de ódio, de preconceitos e de intolerância. Sua ministra dos direitos humanos (Damares), uma evangélica fundamentalista, em vez de promover os direitos humanos utiliza o seu ministério para atacá-los, em nome dos valores tradicionais e da própria religião. Essa ofensiva se estende às ciências humanas e aos principais centros de produção de conhecimento, as universidades públicas federais, as principais inimigas das visões supersticiosas e preconceituosas do senso comum e do capitalismo neoliberal que este governo procura implementar.

criminalidade. O Estado brasileiro, como todos sabem, é o maior violador dos direitos humanos no seu próprio território. É, por isso, que para tratar da relação entre direitos humanos, democracia e geopolítica é mister, primeiramente, conceituar o que são "direitos humanos". Porque, aqui, todos falam em direitos humanos, mas não se entende o seu real significado e importância para a efetivação da democracia como forma legítima de governo (TOSI – BEDIN, 2018).

O que são, portanto, os "direitos humanos", do ponto de vista conceitual? Bem, "direitos humanos" é uma expressão ligada ao direito internacional público, e são garantidos por meio de declarações ou tratados internacionais. Quando a proteção jurídica dos direitos das pessoas provém da ordem interna ou estatal falamos de "direitos fundamentais"; e, quando essa proteção provém da ordem internacional falamos de "direitos humanos". "Direitos humanos" são, portanto, direitos protegidos pela ordem internacional contra as arbitrariedades que um Estado possa cometer às pessoas sujeitas à sua jurisdição. E, quem são os titulares desses direitos? São todas as pessoas. Tais direitos garantem a todas as pessoas a reclamação de seus direitos para além do âmbito doméstico nas instâncias internacionais de proteção.

É só após a Segunda Guerra Mundial, com a criação de organizações multilaterais como a ONU, OMS, OIT, UNESCO etc. que tais direitos se tornaram o núcleo do direito contemporâneo; e, a partir dali, todas as normas presentes no âmbito estatal passaram a ser interpretadas em conformidade com tais normas. Passa, então, a existir — após 1945 — uma responsabilidade internacional do Estado para com o indivíduo. O direito internacional público também irá estabelecer padrões de

proteção para minorias (povos indígenas, comunidade LGBTI, refugiados etc.) e grupos vulneráveis (mulheres, idosos, crianças e adolescentes, pessoas com deficiência, consumidores etc.).

Fala-se também, nesse âmbito, em "gerações" ou "dimensões" de direitos humanos; porque, no decorrer dos tempos, eles passaram a abarcar um número cada vez maior de pessoas ou grupos de pessoas: os direitos civis e políticos, primeira geração ou dimensão, e correspondentes à fase inaugural do constitucionalismo ocidental; a segunda geração ou dimensão, os direitos econômicos, sociais e culturais, introduzidos no constitucionalismo do Estado social; os direitos de terceira geração ou dimensão que estão assentados no princípio da fraternidade (direito ao desenvolvimento, ao meio ambiente, à comunicação e ao patrimônio comum da humanidade); os de quarta geração, direitos que resultam da globalização (direito à democracia, à informação e ao pluralismo); e, os de quinta geração ou dimensão, que são aqueles fundados na concepção da paz no âmbito da normatividade jurídica (o direito constitucional do gênero humano).

Quanto à estrutura do sistema internacional de proteção aos direitos humanos, após a Segunda Guerra ocorre a criação do "Direito Internacional dos Direitos Humanos", ou seja, do atual "sistema onusiano" e dos três sistemas regionais de proteção existentes: o europeu, o interamericano e o africano. Com a adoção da Carta das Nações Unidas (ONU), após a 2ª Guerra, surge, então, uma nova ordem internacional baseada nas relações de *cooperação* entre os Estados. Mas, com o estabelecimento do sistema internacional de proteção dos direitos humanos, muitos Estados passaram a se utilizar do art. 2.º, §

7.º, da Carta das Nações Unidas, relativo ao princípio da não ingerência em assuntos internos, para impedir a ação da ONU em seus territórios. A Carta é ambígua: esse princípio — defendido por ela — contrasta com o direito de intervenção nos territórios considerados como violadores dos direitos humanos (cap. VII da Carta), mas que muitas vezes foi utilizado para que grandes potências se apoderassem de riquezas (petróleo, na maioria das vezes) em determinados territórios, com a bandeira de defesa dos direitos humanos. Essa foi uma questão antinômica que ficou mal resolvida na Carta da ONU, e que tem a ver com os dois principais princípios do direito político moderno: o princípio da soberania e o princípio dos direitos humanos. Para que os direitos humanos fossem internacionalmente protegidos, seria mister relativizar o conceito de soberania absoluta dos Estados. Após a Segunda Guerra isso se torna possível, com a criação de instrumentos tanto globais como regionais de proteção que responsabilizam os Estados por suas violações.

No campo da teoria, diferentemente de Grotius, Hobbes ou Hegel — que destacam o papel da soberania — temos pensadores como Kant, Kelsen, Bobbio, e atualmente Habermas, que consideram que o conceito tradicional de soberania deveria ser relativizado. Habermas defende, para além do direito internacional, a ideia de um direito supranacional capaz de determinar as regras a serem seguidas pelos Estados em matéria de direitos humanos para instituir uma paz universal e uma democracia cosmopolita: para ele, em prol da proteção dos direitos humanos, da paz e segurança internacional, ou seja, de uma *cooperação* internacional de todos os Estados em prol de finalidades comuns,

deveria se rejeitar a noção moderna de uma soberania absoluta do Estado. Tanto Schmitt (Cf. 2003) como Zolo (Cf. 2007 - 2011) foram críticos ferrenhos desse universalismo. Para eles, é em nome dessa relativização da soberania estatal e da defesa da democracia e dos direitos humanos que as grandes potências (potências vencedoras da Segunda Guerra Mundial) impuseram os seus interesses, em nome da "humanidade", explorando e degradando as diferentes formas de vida ou culturas subjugadas ao redor do globo.

Em relação à tentativa de efetivação dos direitos humanos no plano internacional, tivemos a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, estabelecida em 1948, como um código de conduta mundial a ser seguido e que visa estabelecer um padrão mínimo para a proteção dos direitos humanos em âmbito mundial. No entanto, após a *Declaração*, passou-se a relativizar o caráter de "universalidade" dos direitos humanos. Muitos Estados defendiam o relativismo ou o dogma da soberania estatal absoluta para defender violações dos direitos humanos em nome dos costumes locais. Mas na *Declaração de Viena* ficou claro que tais direitos são universais e que as particularidades nacionais e regionais não poderiam servir de justificativa para sua frequente violação. Para atribuir conteúdo jurídico à proteção dos direitos humanos consagrados na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* a ONU firmou, em 1966, dois pactos: o *Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos* e o *Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*. A partir daí, o sistema global passou a ser assentado em mecanismos convencionais (*Comitês* de direitos humanos) e não convencionais (Grupos de Trabalho

ou de Relatores Temáticos) para investigarem a situação dos direitos humanos em diversos países.[4]

No caso do Sistema Interamericano, foram criados dois órgãos para a proteção e monitoramento dos direitos humanos: a *Comissão* Interamericana de Direitos Humanos e a *Corte* Interamericana de Direitos Humanos, estabelecidos pela *Convenção Americana sobre Direitos Humanos*, assinada em 1969. As violações ocorridas no território brasileiro, e não resolvidas pela justiça doméstica, podem ser levadas a esses órgãos de proteção. Foi o que ocorreu com o caso da Lei Maria da Penha. A Senhora Maria da Penha — vítima de violência doméstica praticada pelo ex-marido, após a longa demora das autoridades brasileira (mais de quinze anos) para tomar providências em relação ao seu caso — peticionou ao Centro pela Justiça e Direito Internacional e ao Comitê Latino-Americano de Defesa dos Direitos da Mulher, que direcionaram o caso à *Comissão Interamericana de Direitos Humanos*. Diante da queixa contra o Brasil, a *Comissão Interamericana* sustentou a responsabilidade do Estado brasileiro quanto ao dever de prevenir e erradicar a violência doméstica contra a mulher. Com a entrada em vigor da Lei Maria da Penha (Lei n.º 11.340/2006), as normas dos tratados internacionais relativas à defesa dos direitos humanos das mulheres, que foram acatadas pelo país, passaram a ser automaticamente

4 O Brasil recebeu várias visitas de relatores temáticos para verificar a situação dos direitos humanos no país e, por várias vezes, foi notificado por violações aos direitos humanos, mas as medidas tomadas pelo Estado nunca foram satisfatórias.

inseridas no ordenamento jurídico interno, como reza a Constituição brasileira de 1988.[5]

O direito internacional contemporâneo também criou o *Tribunal Penal Internacional*, a partir do *Estatuto de Roma* de 1998, para responsabilizar penalmente criminosos que assumam funções administrativas estatais: o Holocausto Nazista despertou a necessidade de criação de uma instância penal internacional de caráter permanente e com capacidade para processar e punir indivíduos que cometem crimes contra a humanidade. Porém, apesar das boas intenções dos Estados que tomaram essa iniciativa, os Estados Unidos e Israel jamais ratificaram o *Estatuto de Roma*; e, após os ataques de 11 de setembro de 2001, esses dois Estados notificaram à ONU que não tomariam parte no *Estatuto*. Se, por um lado, os tribunais *ad hoc* (de Tóquio, Iugoslávia e Ruanda), criados anteriormente, eram subsidiários do Conselho de Segurança, e qualquer país membro efetivo do Conselho de Segurança poderia derrubar as medidas da Assembleia da ONU no que se refere à tomada de posição quanto à possíveis intervenções em defesa dos direitos humanos em territórios onde ocorreram violações; por outro lado, a Carta da ONU, também estabelece que jamais o Conselho de Segurança poderá criar tribunais para julgar e punir crimes cometidos por indivíduos dos Estados-membros com assento permanente. Daí a importância da criação e o estabelecimento efetivo de uma Corte Penal Internacional permanente, universal e imparcial.

---

5 Durante a pandemia do COVID 19, o governo brasileiro também é negligente em relação às *resoluções* da *Comissão* e da *Corte* no trato aos direitos humanos, devido ao seu alinhamento ao governo de Donald Trump, que procurou enfraquecer o sistema multilateral de defesa dos direitos humanos em todo o planeta.

Quanto à incorporação dos tratados de direitos humanos na ordem jurídica brasileira, com a implantação da Emenda Constitucional 45, veio à tona no país o chamado "Controle de Convencionalidade" das leis, ou seja, a compatibilização vertical das normas domésticas com as convenções internacionais de direitos humanos. Diante dessa nova situação, o direito internacional passou a interpretar as leis de autoanistia promulgadas pelos Estados latino-americanos, em suas transições democráticas, como inválidas. No Brasil, quem comandou os processos de transição foram grupos ligados aos próprios agentes políticos interessados em esconder os crimes da ditadura. O Brasil optou pelo esquecimento (anistia) dos crimes perpetrados durante a ditadura ao procurar implementar a transição do regime militar para "democracia", dificultando, desse modo, que a verdade aparecesse. Para a jurisprudência da *Corte Interamericana de Direitos Humanos*, no entanto, as leis de autoanistia são totalmente inválidas (inconvencionais) à luz do que dispõe a *Convenção* Americana sobre Direitos Humanos. A *Corte* afirma que a necessidade de reconstrução da memória do passado deve ocorrer independentemente das leis de anistia em vigor. Mas, diferentemente da Argentina, Chile, Uruguai e Peru, não houve, até o momento, condenação criminal dos agentes do Estado brasileiro que violaram os Direitos Humanos na ditadura; mesmo tendo sido instituída uma *Comissão Nacional da Verdade*, com a finalidade de esclarecer as violações durante o período.

Em 1985, devido ao "retorno da democracia" no país[6], foi criado, no Brasil, o *Conselho Nacional dos Direitos Humanos*, como resultado da implantação de uma política nacional de direitos humanos no país, numa época em que os movimentos da sociedade civil exigiam do governo federal uma política voltada à sua proteção. Foram publicadas, então, três versões do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH): as duas primeiras versões foram elaboradas no governo de Fernando Henrique (1996 e 2002), e a última durante o governo de Lula (2009). Daí em diante, a proteção dos direitos humanos passou a ser uma política oficial do país. Durante a ditadura, o Estado brasileiro assinou os principais tratados internacionais de proteção dos direitos humanos, mas eles só foram ratificados após a "redemocratização" do país.

É mister informar, porém, que o Conselho Nacional de Direitos Humanos tem uma estrutura ainda em desacordo com os princípios que regem os conselhos de direitos humanos (os *Princípios de Paris*), pelo fato de que representantes do poder executivo participarem com direito a voto de suas sessões deliberativas: isso pode retirar a independência necessária ao seu bom funcionamento. O CNDH está, portanto, ainda aquém dos padrões estabelecidos pela ONU, já que é necessário uma total independência e autonomia para assessorar o Estado no cumprimento de suas responsabilidades relativas a direitos humanos. Apesar disso, a sua criação é bastante útil na luta pela democracia, caso

6 Para mim, é difícil falar em "retorno da democracia", porque, para que a democracia tivesse retornado, seria mister que um dia ela tivesse existido. Mas a "democracia brasileira", como na Grécia de Sócrates, é um regime para uns poucos apenas: a população que mora nas favelas e periferias das cidades brasileiras apenas escuta falar em democracia, mas ela nunca experimentou efetivamente o que esse conceito significa.

possa manejar corretamente os instrumentos que têm à sua disposição. O Ministério Público, a Defensoria Pública e a Polícia Judiciária (Polícia Federal e Civil) também são instituições brasileiras que têm autorização constitucional para atuar na defesa dos direitos humanos dos cidadãos.

Apesar de toda essa rede internacional de defesa dos direitos humanos, nós temos ainda, no Brasil, gravíssimas violações de direitos humanos. A crise pandêmica e a crise política em que nos encontramos, nesse momento, têm acirrado tais violações (miséria, desemprego, feminicídio, diversas formas de preconceito, racismo, violência policial, corrupção etc.). Aliado a tudo isso, temos a permanência de um governo que se coloca contra tais direitos, articulado com interesses internacionais que visam a total exploração da nossa força de trabalho e das nossas riquezas. Muitos dos nossos direitos vêm sendo extintos por meio de reformas (trabalhista, previdenciária etc.), reformas estas que beneficiam apenas o capital internacional e as elites internas atreladas a ele. Atualmente, temos uma esquerda acanhada, e uma luta entre elites, onde o aparato "militar" é usado para reprimir manifestações em favor da democracia e para tratar a população como inimiga; enquanto muitas ideologias de cunho fascista são naturalizadas. No cenário internacional, políticos neofacistas, atrelados ao governo Donald Trump, tentaram legitimar um direito à guerra de todos contra todos, apregoando o fim da ordem internacional liberal com a ascensão da China – e o ressurgimento da Rússia à categoria de grandes potências. O próprio governo norte-americano (Donald Trump) se propôs a dizimar as instituições multilaterais liberais que ele próprio ajudou a criar.

Todas essas questões relativas à análise do tempo presente, nos direcionam no campo da teoria ao antigo embate, que ultrapassa as fronteiras da academia, entre (neo)liberalismo e (neo)realismo. Estaria a democracia liberal — com suas instituições multilaterais criadas internacionalmente visando a proteção e/ou defesa universal dos direitos humanos — com os dias contados? Uma análise mais realista da realidade política, e das próprias relações internacionais, não acabaria por demonstrar que a democracia liberal é apenas uma forma ideal, e ideológica de governo, frágil e ineficiente para impedir o ressurgimento de governos autoritários, antidemocráticos e violadores dos direitos humanos, como os de Donald Trump e de Jair Bolsonaro? Essas são questões que procuraremos tentar responder, no próximo tópico, a partir da própria análise do surgimento e desenvolvimento das teorias que deram sustentação, no plano internacional, a tal forma de governo ou a tal regime político.

3 O EMBATE ENTRE (NEO)LIBERALISMO E (NEO)REALISMO

A teoria e a prática relacionada aos direitos humanos nos levam à consideração sobre a controversa imbricação entre as dimensões histórica e teórica para análise do tempo presente. Na modernidade, o surgimento e defesa de tais direitos está relacionada, inicialmente, à teoria liberal. Esta teoria é objeto de várias críticas, inclusive, de uma outra doutrina irmã: o realismo. Liberalismo e realismo foram capazes de proporcionar explicações razoáveis para a compreensão das relações políticas, tanto a nível doméstico como a nível internacional. Da própria

tradição liberal ocorre a bifurcação, no início do século XX no âmbito das relações internacionais, entre Realismo e Idealismo-liberal. As modificações sistêmicas, produzidas na arena internacional após a Segunda Guerra, levaram a uma reformulação desses paradigmas, surgindo assim o Neoliberalismo e o Neorrealismo que — desenvolvidos nas décadas de 1970 e de 1980 — passaram a dominar o debate teórico até os dias atuais.

Locke, Montesquieu, Adam Smith e Kant são pensadores, de influência iluminista, cujas teorias serviram para a construção do edifício conceitual das Relações Internacionais, como disciplina autônoma, na década de 1920. A reflexão ou análise das relações internacionais surgem assim sob o signo de um idealismo liberal que deposita demasiada confiança na efetividade das normas para regulação das relações políticas e promoção da paz entre os atores estatais. Para a Teoria Liberal, a promoção da paz e do desenvolvimento da sociedade só seriam conseguidos por meio do livre comércio e da democracia; o que requer a promoção e proteção da autonomia individual: a liberdade individual é um conceito chave do liberalismo, que deposita na realização do interesse individual egoísta a fonte do desenvolvimento social. Para tais teóricos, que trabalham com a ideia de "natureza humana" e que viam o Estado como um mal necessário para assegurar a proteção individual e a ordem social, a criação de "instituições justas" é, portanto, imprescindível para uma autorregulação e desenvolvimento social.

Tanto liberais como também realistas concebem as relações no sistema internacional como anárquicas e conflituosas, tais como no

estado de natureza hobbesiano: a diferença é que a tradição liberal não concebe essa condição como algo imutável, podendo ser criadas instituições no âmbito das relações internacionais que tornem essa ordem mais cooperativa. A ausência de conflitos (guerras) e a interdependência entre os Estados seria, como afirma Kant na sua obra *A paz perpétua* (Cf. 1989), essencial para o progresso humano, para a promoção da democracia e dos direitos humanos tanto a nível doméstico como a nível internacional. Para Kant, o comércio teria uma função precípua no âmbito das relações internacionais para a manutenção da paz; a constituição de governos democráticos também, porque para ele seria mais difícil a opção pela guerra entre repúblicas, ou seja, em sistemas políticos cujas decisões dependessem do interesse coletivo, já que ninguém desejaria colocar a própria vida em risco. A criação de instituições liberais pelo Direito Internacional, como a Liga das Nações em 1919, foi uma tentativa — de influência kantiana — para mitigação, por meios jurídicos, do caráter conflituoso e anárquico das relações internacionais.

Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial e a subsequente bipolarização do sistema internacional as teses liberais passaram a ser desacreditadas devido à sua desconsideração com a luta pelo poder no jogo internacional; por isso, durante a Guerra Fria, a Teoria Realista passou a ser tomada pelos analistas como a melhor teoria para a compreensão das relações internacionais. Tucídides, Maquiavel e Hobbes são clássicos paradigmáticos para o Realismo e todos eles consideravam o poder um elemento central de suas análises. O primeiro realista a fazer uma crítica à doutrina liberal foi Edward Hallett Carr

(Cf. 2001), em sua obra *Vinte anos de crise*: *1919-1939*, publicada antes da Segunda Guerra, onde ele considera o pensamento liberal idealista e utópico por tornar a teoria política uma norma a que a prática política tem de se ajustar, em vez de considerá-la como uma codificação da prática política.

Um outro teórico do realismo é Hans J. Morgenthau (Cf. 2003). Em *Política entre as nações*, publicado após a Segunda Guerra, ele enfatiza o papel do Estado como o ator central das relações internacionais, considerando-o racional e unitário, já que atua de forma homogênea e uniforme na defesa do interesse nacional (a aquisição do poder) por meio de um menor custo e maior benefício. Predomina, segundo ele, no sistema anárquico internacional a "lei do mais forte", já que não existe um poder supranacional capaz de impor normas ou sanções. Os Estados, segundo ele e o demais realistas, atuam em suas relações internacionais como os indivíduos no "estado de natureza" hobbesiano, lutando permanentemente pela sobrevivência: a sobrevivência transcende todos os demais interesses, ela é o interesse fundamental e supremo do Estado. Para sobreviver, o Estado pode até tomar decisões moralmente inaceitáveis porque a autopreservação supera a obrigação moral, como já defendia Maquiavel (Cf. 1977). A luta pela sobrevivência, por outro lado, leva a uma busca por poder e aprimoramento dos mecanismos de segurança estatal.

O neoliberalismo surge na década de 1970, devido ao aumento da relevância da economia na arena internacional. Surge, nessa época, a compreensão de que as questões tradicionais relativas à segurança internacional teriam menos importância que questões relacionadas à

economia, tais como a cooperação ou interdependência entre os Estados para um melhor desenvolvimento das suas economias etc. As obras *Transnational Relations and World Politics* (1971) de Robert Keohane e *Power and Interdependence: World Politis in Transition* (1977) de Joseph Nye são a maior expressão da Teoria Neoliberal. Nelas, eles argumentam que a economia internacional evoluiu para um nível em que não seria mais necessário pensar o sistema internacional apenas pelo ângulo da segurança nem do uso extensivo da força, porque o poder (*soft power*) passaria a ser exercido a partir do uso exclusivo dos mecanismos financeiros e comerciais. Nesse contexto, tais autores enfatizam a importância de atores não-estatais, de instituições ou organizações internacionais que desempenhariam papéis mais relevantes que os Estados na criação de condições favoráveis para a cooperação internacional. Para tais autores, regimes ou instituições internacionais podem amenizar os efeitos dos constrangimentos sistêmicos e criar as condições necessárias para a cooperação entre os Estados e para a efetividade de acordos cujos ganhos resultantes beneficiem a todos os envolvidos: por meio das organizações internacionais seria possível administrar os conflitos e permitir aos Estados um melhor usufruto dos benefícios de um sistema internacional mais integrado.

O fim do paradigma neoliberal da interdependência, e a importância das organizações internacionais como atores fundamentais do sistema internacional, foram anunciados, já na década de 1980, com o acirramento da Guerra Fria. Isso levou a uma revisão e reformulação dos postulados neoliberais que passou a aceitar alguns

princípios realistas, como o de que o sistema internacional é anárquico e que o Estado é considerado um ator unitário. Mas, apesar de concordarem quanto à situação de incerteza e insegurança geradas pela anarquia, tais autores divergem quanto às consequências desse estado: para eles, a ausência de uma autoridade supranacional não impossibilita a cooperação entre os Estados. A existência de interesses comuns pode, segundo eles, possibilitar a maximização da realização dos interesses egoístas, impedindo o conflito: em um sistema internacional complexo e anárquico, como o que vivemos, o sucesso da estratégia de cada Estado particular depende da interação com as estratégias adotadas pelos demais.

Para os neoliberais, o contexto anárquico de interação estratégica pode ser mudado por meio da formação de instituições que atendam melhor aos interesses dos Estados e que lhes permitam calcular melhor suas oportunidades. As instituições, segundo a perspectiva neoliberal, como observa Katzenstein (Cf. 1990), teriam três funções fundamentais para a formação das preferências dos atores estatais: 1) a de aumentar o fluxo de informações, tornando mais transparente as relações internacionais e, desse modo, contribuindo para redução da incerteza do ambiente; 2) a de controle do cumprimento dos compromissos por meio de mecanismos institucionais de monitoramento; e 3) a mudança de expectativa em relação à solidez dos acordos diminui a falta de clareza sobre o comportamento dos Estados, já que os mecanismos criados servem para compeli-los a jogar conforme as “regras do jogo”, aumentando a previsibilidade das relações internacionais e a segurança internacional.

Como já dissemos antes, a partir da década de 1970, uma série de fatores proporcionado pela crescente relevância do poder econômico na arena internacional (a Crise dos Mísseis em 1962, a contestação à Guerra do Vietnã, a imposição dos interesses de países fracos aos países fortes na crise do petróleo de 1973, o fim da Guerra Fria, o aumento da importância dada às empresas transnacionais, às ONGs e às organizações internacionais) levaram a acreditar que o Realismo Clássico não refletia mais o cenário internacional de modo efetivo. Foi nesse contexto que surgiu a Teoria Neoliberal; e, é também nesse contexto, que o Realismo Clássico é superado pelo Neorrealismo ou Realismo Estrutural, com a publicação, em 1979, da obra *Theory of International Politics* de Kenneth Waltz. O Realismo Estrutural ou Realismo Defensivo de Kenneth Waltz é de grande importância para a análise das relações internacionais.

Em *Theory of International Politics* (Cf. 1979), Waltz ao apresentar os fundamentos da Teoria Neorrealista da política internacional, desconsidera as teorias que explicam as relações internacionais a partir da natureza humana e do âmbito doméstico dos Estados e foca sua atenção nas forças que determinam a conduta estatal a partir do sistema internacional cuja "estrutura" limita, molda e interfere na relação entre as unidades estatais. O realismo, enquanto disciplina que trata das relações internacionais no mundo contemporâneo, possui dois conjuntos de teorias: as teorias realistas da natureza humana e teorias realistas estruturais. Hans Morgenthau, como o exemplo mais proeminente das teorias realistas da natureza humana, acredita que os seres humanos são programados com o que ele chamou de *animus*

dominandi, ou seja, que todos eles nascem com um tipo de personalidade e, quando chegam ao poder passam a buscá-lo como um fim em si mesmo. Para ele, é a forma como os seres humanos nascem (a natureza humana) que causa todo esse conflito no sistema internacional. Essa é uma maneira muito diferente de pensar sobre o mundo em relação ao realismo estrutural: os realistas estruturais acreditam que é a "estrutura" do sistema internacional, é a sua arquitetura, e não a natureza humana, que faz com que os Estados se comportem agressivamente. O que faz com que os Estados se envolvam na competição pela segurança é o fato de que não há autoridade superior acima deles para impor-lhes normas ou limites. Embora essas duas escolas de pensamento realistas conduzam à mesma forma de comportamento, que é um tipo de competição bastante agressiva no âmbito das relações internacionais, as causas básicas que levam a isso são diferentes: de um lado, os realistas da natureza humana se concentram na maneira como os seres humanos são programados, e do outro lado, os realistas estruturais, se concentram na maneira básica como o sistema é organizado.

Para o Realismo Estrutural ou Realismo Defensivo de Kenneth Waltz, o princípio que ordena o sistema internacional é o seu caráter anárquico, ou seja, a ausência de uma autoridade central ou supranacional capaz de regulamentar as ações dos atores e garantir a implementação dos acordos firmados entre eles. Mas, apesar da descentralização causada pela ausência de um governo mundial, há ainda a existência de uma ordem mínima (e anárquica) que é capaz de organizar as interações entre os Estados no sistema internacional.

Waltz concebe a distribuição das capacidades estatais como a partir da ideia de equilíbrio de poder ou polaridade. Para ele, só pode haver dois tipos de distribuição das capacidades entre as unidades estatais: bipolar ou multipolar. E, considera que o sistema bipolar é mais estável, por garantir uma maior transparência, impedindo o jogo duplo e alianças não declaradas entre os Estados. Por considerar a impossibilidade de uma estrutura unipolar, já que se confundiria com uma estrutura hierárquica, Waltz avalia que a única mudança possível seria a de um sistema bipolar para um multipolar.

Para compreensão dessa estrutura anárquica do sistema internacional, Waltz compara a política internacional à microeconomia. Para ele, a política internacional, como o mercado, surge espontaneamente das ações individuais alto-reguladas: a partir do momento que a estrutura do sistema ou do mercado surge ela passa a limitar as ações de seus componentes. Para atingirem seus objetivos e manter a sua segurança, os atores (econômicos e políticos), constrangidos pela estrutura sistêmica anárquica, passam a se guiar pelo princípio da autoajuda, já que são eles (os Estados) os únicos responsáveis pela sua própria sobrevivência e provimento dos próprios recursos, não existindo a possibilidade de recorrerem a uma instância superior que possa atuar em seu favor. Os Estados são, portanto, obrigados a atuarem de forma competitiva, conformando-se às exigências do sistema.

Para Waltz, é permitido aos Estados o uso da força na resolução dos conflitos internacionais com o objetivo de manter a própria segurança. A preocupação com a própria sobrevivência condiciona o

comportamento estatal, que passa a ter sua conduta baseada no princípio da autoajuda, já que não podem contar com os outros Estados para garantir a sua sobrevivência, devendo cada Estado prover a sua própria segurança. A incerteza quanto à conduta futura de possíveis parceiros estatais impõe limites à cooperação internacional. Tais atores podem agir tendo em vista tanto a autopreservação como a dominação universal. Mas, para Waltz, a principal preocupação dos Estados no sistema internacional é com a sua segurança e preservação, que podem ser obtidas com a manutenção do *status quo*, e não com a busca pela maximização do seu poder; ou seja, para ele, os Estados buscam poder apenas para garantir a sua própria segurança. Para ele, a acumulação excessiva de poder pode provocar alianças hostis contra o Estado com pretensões hegemônicas, levando-o à sua queda: portanto, os Estados correm risco caso possuam um poder excessivo ou caso não possuam poder suficiente (Cf. WALTZ. K. 1988, p. 18). Um bom estadista, para ele, almejará apenas o poder necessário para atingir seus objetivos; sendo que, em situações cruciais a maior preocupação do Estado é com a segurança e não com o poder.

Assim como para o realismo estrutural defensivo de Kenneth Waltz, também para o realismo estrutural ofensivo de John Mearsheimer (Cf. 2001, 2018) é a "estrutura" do sistema internacional, ou seja, sua arquitetura que explica em grande parte como os Estados se comportam. Para os realistas estruturais, a política interna e a composição dos Estados individuais não importa para como os Estados se comportam no âmbito da política internacional. Para eles, os Estados fazem parte de um sistema anárquico, ou seja, sem autoridade superior,

e, portanto, eles nunca podem ter certeza sobre as possíveis intenções malignas de um outro Estado em relação a ele. Desse modo, para Mearsheimer, os Estados farão de tudo para se tornarem o mais poderosos possíveis: a razão pela qual um Estado deseja perseguir o poder e dominar sua região do mundo, é porque, nessa situação, não haverá outro Estado capaz de feri-lo; se o Estado é fraco, no sistema internacional, ele é vulnerável; se tem muito poder ele está em uma posição em que pode tirar vantagem dos Estados mais fracos, já que o sistema é anárquico e não há autoridade superior acima deles a quem se possa recorrer. A maneira de evitar essa situação de vulnerabilidade é, segundo o realismo ofensivo de Mearsheimer, se tornar poderoso: a situação ideal para qualquer Estado no sistema internacional é, segundo ele, ser o mais poderoso possível, porque essa é a melhor maneira de sobreviver em um sistema onde não há autoridade superior. A inserção da geografia, como uma nova variante, ao lado da distribuição de poder, aumentou em muito o potencial do realismo estrutural ofensivo de Mearsheimer para fazer suposições sobre a forma agressiva para perseguir seus objetivos[7]. No próximo tópico, passaremos a tratar de modo mais aprofundado desta teoria e da sua famosa predição, durante a era Trump, a respeito do fim da hegemonia liberal.

7 Mearsheimer acredita que os EUA – o país mais poderoso do hemisfério ocidental – tem uma condição ideal na geopolítica internacional, porque tem os canadenses na fronteira norte, os mexicanos na fronteira sul, e tem peixes em sua fronteira leste e oeste, ou seja, está cercado de dois países militarmente fracos e protegido pelo oceano; desse modo, nenhum americano se preocupa com o ataque de outro país, porque os EUA além de ser muito poderoso militarmente, têm uma geografia que lhe favorece.

4 O DECRETADO FIM DA ORDEM E HEGEMONIA LIBERAL INTERNACIONAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA UMA POLÍTICA INTERNACIONAL DE PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Em relação à conjuntura internacional e sua geopolítica podemos destacar os seguintes aspectos, como influenciadores decisivos para a configuração de um novo panorama mundial nos próximos anos, e que trarão consequências para uma política internacional de promoção dos direitos humanos e da democracia liberal: o intenso conflito entre EUA e China; as questões de integração regional da União Europeia, após o BREXIT[8], que dará um aspecto diferente ao panorama internacional nas próximas décadas; o ressurgimento da Rússia; a ascensão do Irã, no Oriente Médio, e o seu confronto com os EUA e Israel; a deserção da Turquia da OTAN; o cerco brutal da OTAN à Rússia; os desdobramentos das tensas relações entre China e Índia, que também é uma das maiores potências tecnológico-militar no mundo, e que terá um peso no desdobramento da conjuntura mundial; a importância fundamental da América do Sul na geopolítica não apenas da região, mas mundial: a participação do Brasil nos BRICS, e o envolvimento da Rússia e China no conflito da Venezuela com os EUA, coloca essa região em uma situação geopolítica militar internacional inédita.

Muitos analistas das relações internacionais destacam, portanto, o ressurgimento de uma nova "guerra fria", agora não mais entre EUA e União Soviética, mas entre EUA e China como o fator fundamental ou preponderante de transformação da geopolítica mundial nos próximos

8 A saída do Reino Unido da União Europeia foi apelidada de "BREXIT" originada na língua inglesa resultante da junção das palavras British e Exit.

anos; ou seja, eles se utilizam de experiência passada no sistema mundial para dar conta de um fenômeno novo que ainda não entendemos e que terá características totalmente diferentes daquela experiência já vivenciada por atores que não são os mesmos (a China, pelo menos). E, com o surgimento de uma nova "guerra fria", o mundo estaria vivendo o fim da ordem liberal internacional, do cosmopolitismo liberal[9]. Essa é uma tese muito debatida, de uns anos para cá, sobretudo nos EUA. Mas essa ideia de fim da hegemonia norte-americana não é uma novidade, ela já vem sendo discutida desde a década de 80. Hoje, essa tese é rediscutida. Ela serve para repensar a ordem internacional liberal implantada após a Segunda Guerra Mundial, a partir dos acordos de Breton Woods, como uma tentativa de acabar com as guerras surgidas devido à incompatibilidade de interesses econômicos entre as potências. Surge, então, um sistema supranacional com instituições multilaterais, "impostas" pelas potências vitoriosas (especialmente pelos EUA), que passam a estabelecer as regras do jogo internacional. Tais instituições passam a exercer uma governança global sobre as relações de guerra e paz, direitos humanos, relações econômicas etc. Essa ordem liberal internacional, de influência kantiana, estabelecida a partir daquele momento, tinha a convicção que a abertura econômica e o livre funcionamento dos mercados levariam à prosperidade e à paz, a uma abertura política e democrática que estabeleceria a proteção aos direitos humanos, e levaria à construção de sociedades mais ricas e mais

9 De Kant, passando por Kelsen e demais defensores dessa ordem, quem mais enfatizou uma radical mudança no sistema internacional — dando continuidade à argumentação e defesa liberal de um mundo interdependente e cooperativo — foi Habermas, nos seus últimos escritos políticos.

pacíficas; e que essas aberturas econômicas e políticas se reforçariam mutuamente.

Esse sonho ocidental/norte-americano — de que o livre mercado levaria implementaria democracias liberais em todo o mundo ou de que a imposição militar do modelo americano de democracia liberal em determinados Estados descambaria, de uma vez por todas, no estabelecimento de um livre mercado mundial — foi destruído durante a hegemonia liberal unipolar norte-americana. O lançamento das bombas atômicas, em 1945, dos EUA sobre o Japão, a subsequente guerra fria, e, posteriormente, durante sua hegemonia unipolar, o envolvimento em vários conflitos e guerras dispendiosas e contínuas acabaram por refundar eticamente a nova ordem mundial internacional. Com seu poder militar, os EUA passam a julgar e condenar qualquer nação ou indivíduo ao redor do mundo. Com isso, a teoria liberal kantiana, adotada pelos norte-americanos após a Segunda Guerra, perde o rumo, transformando populações de diferentes regiões do mundo em povos dominados e explorados pelo seu poder imperial aterrorizador. Mas, diferentemente do que acusam muitos teóricos americanos, ou seja, de que essa ordem estaria chegando ao um fim devido a ascensão dos capitalismos autoritários como a China e a Rússia (um ataque externo), na verdade, quem passa a destruí-la é o próprio governo norte-americano, de Donald Trump, que – durante o mandato – atacou impiedosamente os principais organismos e instituições multilaterais que os EUA ajudaram a criar, enquanto os chineses foram os que mais procuraram defender tal sistema (pelo menos no plano econômico).

John Mearsheimer, cientista político e analista das relações internacionais da Universidade de Chicago, foi um dos mais famosos intelectuais norte-americanos a enfatizar o fim da hegemonia liberal internacional, durante a era Trump: ele defendeu convictamente que essa era tinha chegado ao seu fim. Sua teoria do realismo político ofensivo tem criticado permanentemente a forma de compreensão teórica liberal das relações internacionais. Para ele (Cf. 2020), a política de interferência americana ao redor do mundo, que viola a soberania dos diferentes países, e invade-os para implantar a sua própria forma de vida, ou seja, a democracia liberal e os direitos humanos inalienáveis e fundamentais defendidos por ela, tornou-se um grande problema, porque nenhum dos vários povos invadidos queriam a perda da sua soberania, nem que um país estrangeiro impusesse uma forma de vida externa, impondo aos povos ocupados a sua própria política doméstica. Por isso, as intervenções/ocupações provocaram insurreições, e intensificaram o nacionalismo. Russos e chineses também não se agradam com a interferência americana na sua política doméstica. Se os americanos não querem que eles interfiram na sua política doméstica, como ficaram indignados com a suposta interferência da Rússia na eleição de Donald Trump, também eles não deveriam interferir na política de outros Estados, em sua soberania. A política americana de defesa e implantação da democracia liberal e dos direitos humanos em todos os países do mundo é uma insensatez, mas foi o que fizeram os EUA ao querer mudar regimes como o chinês ou russo, sociedades com culturas e características totalmente diferentes das ocidentais.

De acordo com Mearsheimer (Cf. 2018), a hegemonia liberal estadunidense acabou por duas razões: a razão menos importante é que o próprio governo americano (Donald Trump) se colocou contra a ordem internacional estabelecida, já que – a tal governo – não interessava mais disseminar a democracia liberal ao redor do mundo: Trump utilizou-se de políticas protecionistas que se opunham à ordem internacional globalizada, e se opôs às instituições multilaterais internacionais e tudo o que elas representavam. A segunda razão pela qual a hegemonia liberal norte-americana teria acabado é devido à ascensão da China e a ressurreição do poder da Rússia. Segundo Mearsheimer, a hegemonia liberal só poderia existir em um mundo com um único polo; e agora que a China e a Rússia também podem ser consideradas grandes potências, em vez de uma supremacia liberal, as grandes potências passarão a uma competição de segurança multipolar.

Para Mearsheimer (Cf. 2020), a ordem e hegemonia internacional liberal só foi estabelecida apenas em 1990, quando terminou a Guerra Fria, e o mundo se tornou unipolar, e não em 1945. Os EUA tiveram um papel central na criação dessa nova ordem. Segundo ele, uma ordem é um grupo organizado de instituições internacionais que ajudam o governo na interação entre os estados membros: um sistema baseado em regras. A ordem é uma constelação de instituições que levam em conta um interesse comum (ONU, OTAN, UE etc.). Para ele, são "grandes poderes" (*great powers*) quem criam e administram ordens: são eles que criam e administram instituições, que estabelecem o que e quais são as regras. Uma ordem internacional precisa incluir todos os "grandes poderes" que controlam as relações internacionais: na "Guerra Fria", a

ordem internacional incluía os EUA e a União Soviética; hoje, a ordem internacional inclui EUA, China e Rússia como superpotências ou "grandes poderes".

Desde o final da Guerra fria, os EUA têm seguido uma hegemonia liberal (unipolaridade) na sua política externa, independentemente do partido que esteja no governo (republicanos ou democratas). Essa ordem internacional, defendida pelos EUA, enfatiza o individualismo e os direitos inalienáveis. As raízes da ordem ou hegemonia liberal americana focam no indivíduo e colocam enorme ênfase nos direitos inalienáveis, significando que se aplica a todos e que eles não podem ser desprezados. Individualismo e direitos inalienáveis casam-se em uma ideologia universalista. Esse liberalismo quando aplicado à política externa tem essa dimensão universalista: para a hegemonia liberal é mister que seja disseminada a democracia liberal e a proteção aos direitos individuais inalienáveis (direitos humanos) ao redor do globo. A ênfase em direitos inalienáveis direcionados ao universalismo produz, portanto, uma política externa que enfatiza a disseminação da democracia liberal por todo o planeta. Segundo Mearsheimer (Cf. 2020), há três razões para isso: 1) a proteção mundial dos direitos humanos, 2) a garantia da paz internacional, e 3) a proteção do liberalismo interno (norte-americano).

Quanto à primeira razão para disseminar a democracia ao redor do mundo — a proteção dos direitos humanos ao redor do mundo —, afirma Mearsheimer (Cf. 2020), a política liberal americana não tem diferenciado o povo que vive em um país estrangeiro do povo que vive nos Estados Unidos, como se em todos os lugares as pessoas tivessem

direitos e quando não os tem ou são violados cabem a eles (os americanos) a responsabilidade de defendê-los. E como o direito humano mais importante é o direito à vida, se algum ditador estrangeiro está matando um grande número de pessoas do seu povo, os EUA logo acreditam que têm a responsabilidade de, em nome desse universalismo, proteger aqueles indivíduos que são violados. E que tais Estados estão em estado de agressão contra seu próprio povo. Desse modo, os EUA justificam as suas intervenções/invasões em diferentes países quando há violações de direitos individuais: eles intervêm invadindo o país para consertar o problema e, logo após, partem. Desse modo, acreditam que, para defender os direitos humanos individuais têm que transformar os outros países em democracias liberais, porque consideram ser o melhor e mais perfeito regime. Eles invadem o país e vão embora, achando que desse modo solucionam o problema. Essa ênfase de defesa dos direitos humanos tenta estabelecer a ideia de que o mundo deve ser povoado com democracias liberais.

Quanto à segunda razão norte-americana para disseminar a democracia ao redor do mundo – a paz internacional –, a teoria da paz da democracia liberal é baseada no padrão liberal básico envolvendo direitos e tolerância, com a ideia de que as pessoas ao redor do planeta têm um conjunto de direitos inalienáveis e que eles tendem a respeitar o conjunto de direitos dos outros indivíduos e que isso leva à paz internacional. Ela presume que é preciso tornar todos os Estados do mundo democracias liberais porque, desse modo, criando-se um mundo de democracias liberais, os Estados se tornariam tolerantes uns com os outros e poder-se-ia extinguir com as guerras e a proliferação nuclear

(já que sem guerra não seriam mais necessárias armas nucleares), com o terrorismo (porque em Estados liberais não há terrorismo) e com as violações de direitos humanos (já que as pessoas respeitariam os direitos das outras pessoas em países que são democracias liberais). Ou seja, se todos os Estados não liberais se tornarem democracias liberais eles passariam a respeitar os direitos humanos e a trabalhar de forma coordenada em prol do objetivo da paz mundial. Essa é a lógica que sustenta a teoria liberal da paz e que pretende criar um mundo onde só haja democracias liberais (Cf. MEARSHEIMER, 2020).

Quanto à terceira razão para disseminar a democracia ao redor do mundo — a proteção do próprio liberalismo doméstico norte-americano —, os teóricos liberais americanos apesar de considerarem o liberalismo o sistema político ideal, sempre temeram que grupos internos, especialmente durante a Guerra Fria, se aliassem a um país estrangeiro (a União Soviética, por exemplo) e que esse país ajudasse a abastecer uma revolução doméstica e derrubasse a ordem liberal interna (norte-americana). Ao declarar guerra contra a Alemanha, em 1917, o presidente norte-americano W. Wilson afirmou a necessidade de se criar um mundo seguro para a democracia, porque ele entendia que ela poderia ser minada. Do mesmo modo, durante a "guerra fria" os norte-americanos viviam amedrontados que os países comunistas conseguissem apoio interno para minar a democracia americana (como eles costumam fazer, minando os regimes de outros países em aliança com "as forças liberais internas"). Ao povoar o planeta com democracias liberais esse problema interno também acabaria (Cf. MEARSHEIMER, 2020).

Para Mearsheimer (Cf. 2020), só é possível haver uma ordem ou hegemonia liberal em um sistema unipolar, a estrutura do sistema importa muito, porque em um sistema tanto bipolar como multipolar os Estados estão preocupados em competir e se estabelecer, cada um, como uma potência hegemônica, seja em seu território ou mundialmente. A hegemonia liberal só é conseguida, portanto, no sistema unipolar. Apenas uma grande potência hegemônica (*great power*) pode estabelecer uma ordem liberal internacional, como fez os EUA após a queda da União Soviética, já que não temia mais pelo equilíbrio de poder entre ela e os outros Estados mundiais, e porque era – a partir daquele momento – a grande força dominante do sistema, podendo agir como quisesse.

Qual seria, então, os pressupostos ou fundamentos filosóficos da teoria liberal que estabeleceu a ordem mundial hegemônica desde 1989, com a queda da União Soviética? Segundo a teoria liberal, a fórmula para prevenir conflitos associa direitos inalienáveis (*inalienable rights*), tolerância (*tolerance*) e um Estado vigia noturno (*the night watchman state*). Se não se quer uma porção de mortes, deve-se convencer as pessoas que elas devem ser tolerantes: é o que a teoria liberal tenta fazer. Para ela, todo mundo tem direitos (que são inalienáveis). Esses direitos existem desde sempre: são dados antes da própria existência política em sociedade, em um suposto "estado de natureza". Mas, nesse suposto estado, os indivíduos vivem em uma situação de potencial conflito e morte; então, eles fazem um contrato social que envolve também a mais alta autoridade, ou seja, o Estado como a representação do poder de todos os indivíduos reunidos.

Mas, afirma Mearsheimer (Cf. 2018), como o Estado é soberano, nas relações internacionais não existe autoridade superior a ele. Não existe um Estado mundial, não existe um contrato social com efetividade para submeter os Estados a um poder político superior, por mais que se fale em "comunidade" internacional. Conforme Mearsheimer (IDEM), e de acordo com a lógica liberal, se o Estado está rodeado por outros grandes poderes ele não tem escolha a não ser competir com eles, porque sem uma autoridade superior a ele volta-se ao estado de natureza. E o estado de natureza é anárquico. A relação entre os Estados, no plano internacional é, portanto, "anárquica" e não hierárquica. Segundo a teoria liberal contratualista, a razão para fazer o contrato é sair do estado de anarquia, estabelecendo o poder político e a ordem social; mas isso não ocorre na política internacional, e por essa razão, quando há outros grandes Estados no sistema internacional, estabelece-se uma competição entre eles, e um equilíbrio de poderes. A imposição do sistema ou da ordem política liberal internacional somente pôde ocorrer, portanto, quando apenas um polo, um único Estado (os EUA), foi hegemônico e pôde, sozinho, estabelecer as diretrizes que lhe apeteciam, porque ele não se importava com o equilíbrio de poderes, já que era muito forte comparado aos outros Estados.

E, como poder unipolar soberano os EUA tinham como opções apenas (1) a de permanecer em casa, já que é muito poderoso e seguro e não precisava se envolver com a política interna dos outros Estados, (2) de se envolver no exterior, mas, sem querer mudar a política interna dos outros Estados, e usar seu poder para manter seu *status quo*, e/ou (3) de se envolver externamente e usar seu poder para alterar o *status*

quo – fazendo experimentos sociais em uma escala global. A política liberal norte-americana fez a terceira opção, porque — segundo Mearsheimer (Cf. 2018) — está no DNA liberal moderno a confiança em engenharia social, e esta confiança envolve um impulso universalista. Foi o que aconteceu a partir de 1989. Quando os EUA passaram a atuar hegemonicamente, houve uma fortíssima militarização da sua política externa. Tornou-se um Estado altamente militarizado e devotado à guerra, fazendo várias guerras após o fim da guerra fria "por razões liberais". Tratava-se de implantar, militarmente, a democracia e a defesa dos direitos humanos em todo o planeta não importando o *ethos* dos demais Estados. A criação e expansão da OTAN para o leste, até às portas da Rússia, segundo a visão liberal, serviria para esse fim: para expandir a democracia liberal. Mas, ao tentar chegar à Geórgia e Ucrânia a lógica realista russa impediu essa expansão, vendo-a como uma grande ameaça à sua soberania: a guerra com estes dois Estados e a anexação da Criméia pela Rússia foi dirigida por uma lógica realista, afirma Mearsheimer. A doutrina Bush no Oriente Médio também seguiu a retórica liberal: a invasão do Iraque seria o início da democratização da região, uma política externa devotada à democratização do Oriente Médio, uma região que não possuía nenhuma história ou experiência em relação à democracia liberal.

Para Mearsheimer (Cf. 2018), a hegemonia liberal está condenada ao fracasso pelas seguintes razões: 1) porque experimentos sociais em países estrangeiros são empreendimentos extremamente difíceis, mesmo sob as melhores circunstâncias; 2) porque o nacionalismo possui uma força notável que faz com que o Estado alvo resista à

intervenção/invasão estrangeira: o povo de um país quer determinar sua própria política interna e externa (autodeterminação e soberania) e não ser guiado por um país estrangeiro que ocupa o seu território e determina a sua forma política[10]; 3) porque embora os direitos humanos individuais sejam geralmente importantes para a maioria do povo ao redor do planeta, as pessoas frequentemente sacrificarão tais direitos por estabilidade e segurança; e, 4) porque alguns Estados agem buscando um equilíbrio de poder contra o poder unipolar hegemônico, eles agem segundo uma lógica realista: o realismo permanece o fator-chave de alguns Estados; isso tem sido verdadeiro com relação tanto aos Estados mais poderosos, como a China e a Rússia, mas também em relação a Estados menores, como o Iran e a Coreia do Norte; 5) porque a hegemonia liberal internacional mina o liberalismo doméstico[11].

Conforme a análise de Mearsheimer (Cf. 2018), as metas traçadas pela ordem liberal internacional — de espalhar a democracia liberal ao redor do mundo, de promover a abertura econômica mundial e de integrar todos os Estados em instituições liberais (como blocos de construção dessa ordem) — passaram a ser destruídas pelo próprio governo americano (Donald Trump) e parece estar com os dias contados, já que os EUA não prestaram atenção ao equilíbrio de poder

10 Embora para os americanos tenha sido um grande ultraje a possibilidade de que a Rússia tenha interferido na eleição de Donald Trump, em 2016, eles interferem constantemente na política dos outros Estados, porque acreditam que a sua causa é a mais justa (promover a democracia liberal e os direitos humanos).

11 O domínio internacional unipolar passou a ameaçar o próprio núcleo dos valores domésticos, porque os EUA se tornaram um Estado militarizado (um grande Estado de segurança nacional) que luta contra "o terrorismo global". Um Estado que passa a monitorar todas as pessoas seja nos países ocupados seja com medo de inimigos infiltrados internamente. Ao se dar a missão de implantar em todos os países do mundo democracias liberais, perdeu a sua própria liberdade interna em meio a um permanente estado de guerra.

entre os Estados, não impedindo a ascensão da China e a ressurreição do poder russo. A China deixou-se viciar pelo capitalismo, e envolver-se pelo jogo norte-americano, integrando-se em suas instituições liberais, e ficou bastante rica e poderosa, mas, não aceitou o sistema político americano (a democracia liberal). Os ideólogos americanos se lamentam do fato de os EUA, em vez de conter a China, engajarem-na no sistema internacional produzido por eles, ajudando assim a criar um fortíssimo par competidor, que não é uma democracia liberal[12]. Mas, esse não é o único motivo para que os ideólogos norte-americanos lamentem o fim da ordem liberal: ela vem sendo arruinada, desde que os EUA se tornaram um poder hegemônico unipolar, devido às constantes guerras e intervenções, ou seja, devido a um permanente "estado de guerra" ao redor do mundo. Isso tem provocado crises econômicas internas, como a de 2008, produzindo um efeito dominó (crise europeia etc.).

Que tipo de ordem teremos daqui para frente não se sabe ainda. Nessa nova ordem, muitos países estão sendo puxados de um lado pelos americanos e de outros pelos chineses, e terão que escolher um dos lados. Atualmente, a presença da China pode ser sentida em todo o planeta: por toda Ásia, mas também na Austrália, na América Latina, na África e na própria Europa. Ela está fazendo negócios com o mundo

12 Quando os EUA criam a ordem liberal internacional eles pretendem transformar o mundo todo em sua própria imagem e semelhança. Desse modo, eles além de quererem que os diferentes Estados se tornassem democracias liberais, que eles abrissem suas economias e se integrassem às instituições criadas por ele, que todos os Estados fossem fisgados pelo capitalismo, inclusive a China. A China e Rússia foram integradas dessas instituições e se beneficiaram com sua integração; além de participarem da Assembleia da ONU eles são membros permanentes do seu Conselho de Segurança; mas, não adotaram o regime democrático.

todo, e poderá talvez até mesmo criar um eixo; e, embora ela, talvez, não queira fazer o papel de xerife do mundo, como os EUA, ela com certeza não aceitará o domínio de outra potência na sua própria região. Se ela aprendeu bem com o realismo político americano empregado pela doutrina Monroe, um poder hegemônico primeiro procurará dominar a sua própria região (o seu quintal) e depois tentará impedir que outros poderes dominem as suas regiões de interesses específicos, impedindo assim o domínio de outros poderes em todo o planeta, como ocorreu com o domínio unipolar norte-americano desde o final da guerra fria até agora. O mundo tem hoje uma dependência forte da economia chinesa. Ela tem uma forte influência no mundo todo (*soft power*). O mundo vai mudar após a pandemia, porque ele já vinha mudando (crise americana de 2008) e não por conta apenas da pandemia, que acelerou esses processos. Apesar dos prejuízos da pandemia para os Estados Unidos, eles ainda são muito poderosos e influentes. O que acontecerá no futuro não é, portanto, possível de se prever.

Para Mearsheimer (Cf. 2018), Donald Trump foi eleito por grupos que desejavam pôr fim a essa ordem internacional liberal. Ele representava tais interesses. Mas, segundo ele, a culpa pelos erros na política internacional promovida pelos EUA não é apenas de Trump: apesar de ele ser um protecionista e detestar as instituições liberais multilaterais criadas após a Segunda Guerra Mundial (ONU, BIRD, OMC etc.), ele é apenas a manifestação do problema. Para Mearsheimer, o problema é que a própria ordem internacional liberal contém as sementes da sua própria destruição. Para ele, as principais falhas dessa ordem são: 1) a de pensar que não há alternativa para a democracia

liberal enquanto forma de governo: diferentemente do que afirmou Francis Fukuyama, há sim alternativas, e não apenas os russos e chineses acham isso, 2) por travar guerras e intervenções contra Estados menos poderosos, 3) por envenenar as relações com os Estados mais poderosos do mundo,[13] 4) por minar a soberania e a identidade nacional[14], 5) por intensificar a globalização, trazendo sérios problemas econômicos e políticos a vários Estados, 6) e, por ter integrado a China nessa ordem, minando desse modo o sistema unipolar.

A China se tornou um grande poder, um Estado poderoso, uma superpotência e, por isso, também ela passará a moldar o sistema internacional. O equilíbrio de poder irá, mais uma vez, se reconfigurar no cenário internacional. Tivemos de 1945 a 1989 um sistema bipolar, com duas superpotências (EUA e União Soviética). Em 1989 termina a guerra fria e em 1991 a União Soviética desaparece: a partir daí nos movemos em um mundo unipolar (EUA). Atualmente, temos uma nova transformação: o mundo está passando da unipolaridade para a multipolaridade, com três grandes poderes no sistema internacional (EUA, China e Rússia). A China tem crescido desde 1990. A Rússia embora tenha sido nocauteada em 1990, ressurgiu com Vladmir Putin, se

13 A criação da OTAN e a União Europeia e a "revolução das cores" não agradaram a Rússia, que revidou com guerras contra a Geórgia e a Ucrânia, não admitindo a participação destas na OTAN nem como parte da União Europeia. Os chineses também não se agradam com a interferência americana em Hong Kong e em Taiwan. Tanto a China quanto a Rússia sabem que os EUA são os responsáveis pelas guerras híbridas direcionadas a eles. A imposição de democracias liberais à Rússia e à China não é possível: ao tentar impô-las os EUA apenas conseguem estabelecer má relações com esses dois grandes poderes.

14 A criação de poderosas instituições com grande autoridade como a União Europeia, mina a soberania nacional dos Estados, e produz reações contrárias como o BREXIT (saída dos britânicos): grande parte dos britânicos consideram que as decisões políticas e econômicas devem ser tomadas em Londres e não em Bruxelas. Faz parte também desse sistema abrir as fronteiras acolhendo refugiados e, com isso, minando a identidade nacional e causando grandes problemas nacionais.

tornando também um "grande poder", uma superpotência. Se equipararmos tais poderes, nós temos atualmente os EUA como o Estado mais poderoso e, em seguida, a China seguida da Rússia.

Para Mearsheimer (Cf. 2018), se levarmos em conta os dois principais fatores de construção do poder de um Estado, o tamanho da sua população e sua riqueza, podemos observar que durante a guerra fria a China não era considerada um grande poder porque ela possuía uma grande população, mas não era rica; mas, recentemente ela tanto possui uma grande população como também se tornou muito rica. Os EUA são uma grande potência (*great power*) porque tem uma grande população e é muito rico; e continuará assim no futuro. Mas, a população chinesa será muitissimamente maior e, sendo rica, será superior aos EUA. Mesmo com a política de controle de natalidade sua população será, em 2050, três vezes maior que a americana. E, se ela continuar a crescer economicamente da forma extraordinária, como vem crescendo, sua riqueza e poder também serão superiores ao norte-americano. Para o realismo ofensivo de Mearsheimer, tamanho da população e riqueza são requisitos fundamentais para o equilíbrio de poder global; por isso, a China é uma grande ameaça para a hegemonia norte-americana. A Rússia, por outro lado, é uma superpotência em declínio, porque sua economia é altamente dependente do petróleo, e ela não tem sido capaz de modernizar a sua economia e se tornar menos dependente; e sua população também está encolhendo e ficando idosa.

Segundo Mearsheimer (Cf. 2020), importa a uma grande potência, do ponto de vista estratégico, o cuidado com a sua própria vizinhança (uma grande potência precisa cuidar bem do equilíbrio de poder na sua

própria região), o cuidado com as outras regiões do mundo onde estão localizados outros grandes poderes estatais e, também, o cuidado e controle das regiões onde existem recursos naturais de grande importância como o petróleo. Historicamente, as regiões que mais importaram aos EUA foram o hemisfério ocidental (onde se encontra o Brasil), a Europa (onde se encontra o antigo império alemão, a ex-Alemanha nazista e a Ex-União Soviética), o norte da Ásia (lar do antigo império japonês) e a região do Golfo Pérsico (onde se encontram as grandes reservas de petróleo). As intervenções e as guerras quentes e híbridas nessas regiões se deram devido tanto ao interesse de manutenção da própria hegemonia como para impedir o surgimento de outra grande potência (*a peer competitor*), porque – segundo Mearsheimer – é idealmente importante para uma superpotência (1) tanto que ela possua uma hegemonia regional, domine a sua própria região, como (2) que ela impeça outras grandes potências de se tornarem hegemônicas na região do mundo em que se encontram.

Conforme podemos observar na história estratégica norte-americana, os EUA estabeleceram, por meio da doutrina Monroe, a sua dominação no hemisfério ocidental e impediram o domínio europeu na região e/ou qualquer outro domínio. No século XX, após se tornarem um poder hegemônico na sua região, os EUA não toleraram nenhum par competidor, procurando impedir que outros poderes também se tornassem hegemônicos em suas próprias regiões: impediram primeiramente o império germânico; depois, o império japonês; e, em seguida, a Alemanha nazista, e, a União Soviética. E, do mesmo modo, está atualmente usando de todos os artifícios possíveis para impedir a

China. A China está bem perto de se tornar o Estado mais poderoso da Ásia, após um século de humilhações, fraqueza e pobreza; e, fará de tudo para se tornar poderosa e impedir que a história não se repita a seu desfavor: ela procurará dominar a Ásia do mesmo modo que os EUA dominaram o hemisfério ocidental; e, ao dominar a Ásia fará de tudo para expulsar os EUA de lá e, desse modo, estabelecer a sua própria doutrina Monroe; porque, a China não se conforma em ver os Estados Unidos, com suas naves e aviões, patrulhando a costa chinesa e implantando bases militares na Coreia do Sul, no Japão e em outros lugares no leste da Ásia.

A ascensão da China acarretará uma mudança estrutural profunda no sistema internacional, inclusive no Brasil: seu protagonismo internacional e uso de um *soft power* na sua relação com os outros Estados mundiais durante a pandemia da COVID-19 acelerou o processo de desenvolvimento do Estado chinês, mas, não o tornou ainda superior ao norte-americano. A pandemia afetou a saúde pública e a economia mundial de uma forma profunda, mas, não modificou o equilíbrio de poder existente entre China e EUA[15]; mas, caso a China continue no mesmo caminho, com o mesmo surpreendente desenvolvimento, daqui a alguns anos haverá uma mudança profunda no sistema internacional com profundos impactos para todo o planeta, inclusive para a nossa região (a América Latina e o Brasil). Ao ascender ela será tentada a fazer alianças e a implantar forças militares no hemisfério ocidental, do

15 A pandemia também destacou falta de solidariedade entre os Estados e a importância da cooperação internacional para a resolução das questões de saúde pública a nível global. Apesar disso, e ao que tudo indica, os Estados seguirão o interesse próprio na defesa das suas próprias causas em detrimento da cooperação, que será possível, mas, colocada em um segundo plano.

mesmo modo que a União Soviética tentou fazer isso durante a guerra fria, em Cuba, e os EUA se opuseram. Mas, já que os EUA fizeram isso no leste asiático, no quintal da China; então, por que a China não faria o mesmo no quintal dos EUA? As alianças no hemisfério ocidental serão a forma encontrada para que os EUA desistam ou pelo menos reduzam a sua interferência no leste asiático. As possibilidades futuras são sempre imprevisíveis: qualquer país, e não apenas Venezuela e Cuba, poderá possivelmente querer formar uma aliança com a China; e, os EUA poderão até permitir a penetração econômica chinesa, mas, a aceitação pacífica de uma aliança militar na América Latina é muito pouco provável.

O panorama que se anuncia é, portanto, extremamente conflituoso e de redefinição da geopolítica e das relações internacionais. Como tudo indica, a liderança mundial não será exercida da mesma forma. Mas, como a geopolítica tem transformações lentas não é possível prever o futuro, embora, se possa tornar patente tendências que já estão em curso e sendo bem explicitadas durante esta pandemia da COVID-19. É mister, porém, relativizar conclusões ingênuas, como as divulgadas pela mídia de que o mundo nunca mais será o mesmo após a pandemia, porque a pandemia não segue as leis do capitalismo. É mister evitar futurologia, e fazer como fazia Hegel ao fazer a diferenciação conceitual entre *Müssen* (aquilo que é uma necessidade ou tendência histórica subjacente) e *Sollen* (dever-ser kantiano), ou ao afirmar que cabe ao pássaro de Minerva (à filosofia) sobrevoar uma manifestação espiritual apenas quando ela não existe mais para elevá-la ao nível do conceito; porque é muito é muito difícil precisa os fatos quando eles ainda estão

acontecendo: a história não está determinada, ainda está se construindo. Embora fiquem evidentes as transformações que já estão em curso: de que a China e os EUA são os protagonistas da conjuntura atual que ainda está por se perfilar, essas transformações já estavam em curso antes, elas não surgiram *ex nihilo* com a pandemia.

5 GEOPOLÍTICA, DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA NO BRASIL E NA AMÉRICA-LATINA

A pandemia está sendo usada de diferentes formas nessas disputas de poder, e está acelerando essas tendências não-explicitadas, tais como a de que o principal rival pela disputa da hegemonia mundial vem da Ásia, a China. Existe dentro dos EUA a discussão sobre como reagir politicamente a essa ascensão. Os EUA conseguiram evitar que uma aliança – entre China e Rússia – acontecesse durante a guerra fria, e isso ajudou em muito na disputa bipolar naquela época. Atualmente, para continuar a garantir o seu *status* de potência, os Estados Unidos estão se voltando também, de forma mais incisiva, para as áreas prioritárias que garantem o seu *status* de potência regional e global, já que nenhuma potência com pretensões globais pode se dar ao luxo de perder a sua área de influência regional. Por isso, estão fazendo de tudo para diminuir o espaço de influência tanto chinês quanto russo no continente americano, procurando fazer intervenções pontuais para poder reduzir tal influência e aumentar o seu poder nesse continente.

Faltou ao governo norte-americano de Donald Trump a utilização de uma política de *soft power* e de uma liderança na atuação humanitária durante a pandemia. Em vez disso, utilizando-se do recurso da

pirataria, ele chegou até a confiscar até respiradores de outros países, inclusive de seus aliados, devido à política do "*USA First*". Uma política de *hard power* também foi utilizada no confisco de navios iranianos vindos para a Venezuela e na recusa a pedidos do Irã de baixar as sanções durante a pandemia por conta da questão humanitária, também ao intensificar o patrulhamento naval no mar da China, ao aumentar a sua frota no Caribe e no mar da China, ao utilizar o nosso território para base militar (Alcântara), e ao pressionar seus aliados para tomar medidas comerciais que prejudiquem o desenvolvimento chinês e recusem a tecnologia 5G da Huawei. A mudança da política externa chinesa, passando de uma atuação regional para uma atuação global, tem causado uma forte reação do governo norte-americano. Acusações de todos os tipos são divulgadas na imprensa internacional, desde a de que o vírus da COVID-19 foi produzido em laboratório chinês, até a de espionagem chinesa em território americano. Mas, enquanto os EUA têm tomado uma série de medidas *hard* para manutenção da sua influência geopolítica, a China preocupou-se com a ajuda humanitária, enviando auxílio epidemiológico (equipamentos, técnicos etc.) para outros países. Sua ajuda direta a OMS provocou a reação do governo norte-americano contra essa organização: o corte norte-americano feito por Trump do financiamento à OMS, justamente no ápice da epidemia na Europa e nos EUA, foi visto com maus olhos pela "comunidade" internacional.

Diante desse panorama geopolítico, como ficamos nós (brasileiros, latino-americanos), já que estamos na área de influência direta dos EUA? Influência essa que pode ser justificada pela própria Doutrina

Monroe. Como já está claro, segundo a política externa norte-americana, não há espaço no continente americano para outra potência. A intensificação do monitoramento estadunidense na região, para garantir a sua área de influência, é patente. Por outro lado, o alinhamento do atual governo brasileiro (Bolsonaro) com os interesses norte-americanos não é algo que, como diria Hegel, se possa chamar de "racional": trata-se de uma relação de vassalagem em que os únicos beneficiados são as elites ultraconservadoras que estão governando o Brasil, e que – de forma irreflexa – tem trazido consequências desastrosas para a política e relações internacionais brasileiras. A política do governo Bolsonaro é de total subordinação ao interesse do governo Trump, ou seja, de combate ao globalismo e ao multilateralismo. O governo Bolsonaro abandonou pautas importantes colocadas pela diplomacia brasileira desde a época do processo de "redemocratização" do país, tais como a questão ambiental, a integração regional e a defesa dos direitos humanos. Tais alterações divergem, inclusive, dos princípios constitucionais que regem as relações internacionais do Brasil.

Há, atualmente, no Brasil uma lógica de "guerra híbrida" (Cf. SOUZA, J. 2020). O alinhamento direto e de total subserviência com os interesses norte-americanos produz uma atuação beligerante do governo Bolsonaro com relação à Venezuela, contrariando o interesse estratégico brasileiro de integração e promoção da paz na região. A "estratégia do caos" (Cf. MONIZ BANDEIRA, L. 2008), promovida pelo governo norte-americano (Donald Trump), foi seguida à risca pelo governo brasileiro, apontando para a ruptura com as Nações Unidas,

com os BRICS, a UNASUL (União de Nações Sul-Americanas), a CELAC (Comunidade dos Estados Latino-americanos e Caribenhos), o IBAS (Fórum de Diálogo Índia-Brasil-África do Sul) etc., isolando internacionalmente o país e desestruturando a política de defesa do Brasil, ao retirar recursos da inteligência e modificar a política de defesa anterior que não procurava trazer os conflitos internacionais para a região. O protagonismo brasileiro anterior em relação à integração regional e a utilização do multilateralismo como um instrumento de atuação anti-hegemônico, alinhado à China e Rússia, foi totalmente comprometido. Com Trump e Bolsonaro, produziu-se uma crise das instituições multilaterais, um aumento dos neofascismos e uma intensificação do ataque aos direitos humanos. O Brasil transformou-se em um laboratório para os EUA com uma milícia no poder destruindo o Estado Democrático de Direito: um cenário de beligerância para imposição das políticas neoliberais norte-americanas como uma versão atual do experimento social realizado no Chile de Pinochet.

Com a ascensão da China e reerguimento da Rússia, vivemos em um momento de uma reconfiguração da geopolítica mundial. A crise econômica, que teve início em 2008, continua a se aprofundar com a hegemonia do capital financeiro a nível internacional. Aprofunda-se também o ataque aos direitos humanos, especialmente aos direitos dos trabalhadores, com a pretensa diminuição do tamanho do Estado e aumento das privatizações. A crise é utilizada para uma maior retirada dos direitos dos trabalhadores, iniciando assim um novo ciclo de acumulação do capital. Como já dissemos antes, passamos da hegemonia

de um poder unipolar para uma multipolaridade de poderes. Mas a situação é muito diferente daquela do final da Segunda Guerra Mundial, em que ocorreu a consolidação de uma duas superpotências e dois blocos ideologicamente distintos (bipolaridade), o bloco capitalista liderado pelos EUA e o bloco socialista liderado pela União Soviética; época em que os EUA eram responsáveis por mais de 40% do PIB mundial, e que parecia ter pretensões humanitárias, ao ajudar na reconstrução da Europa (plano Marshall).

Mas, como mostra a própria história das estratégias geopolíticas americanas, o plano Marshall foi utilizado para apaziguar as lutas sociais em uma Europa destruída e para impedir a expansão do socialismo real soviético. Com a queda do muro de Berlim (1989) e da União Soviética (1991), os EUA se consolidaram como a maior superpotência mundial, ocorrendo uma reafirmação do ideário neoliberal, surgido na década de 1970 com Margaret Thatcher na Inglaterra, e em 1980 com Ronald Reagan nos EUA. O neoliberalismo passou, então, a ser visto como o modelo capitalista vitorioso que teria decretado o "fim da história" (Francis Fukuyama) já que este modelo teria se estabelecido definitivamente, devido à sua maior eficiência na capacidade de produzir riqueza. A partir daí, o receituário neoliberal orientava a desregulamentação das relações de trabalho e a privatização de tudo que era público, porque – segundo sua logística – o livre mercado por si só seria capaz de garantir o crescimento econômico e a empregabilidade.

A partir do *Consenso de Washington* o receituário neoliberal será aplicado a toda a América Latina, norteando a política dessa região em

toda a década de 90. A América Latina teve vários governos que seguiram esse receituário: Carlos Menem na Argentina, Fujimori no Peru, Fernando Color e Fernando Henrique Cardoso no Brasil, dentre outros. Mas, o Chile já aplicava as políticas neoliberais desde a década de 1970, após o golpe e deposição do presidente Salvador Allende. Como a Doutrina Monroe considerava o hemisfério americano uma área de influência dos Estados Unidos, este país impediu o surgimento ou a atuação de um outro par competidor, impondo os seus interesses em toda a região. O Brasil seguiu o receituário neoliberal, implementado pelo *Consenso de Washington*, à risca (Cf. SOUZA, J. 2020). Sempre houve intervenção direta norte-americana quando algum país do continente americano tentou se tornar independente: a tentativa de independência era seguida de um golpe, com apoio norte-americano, e a implantação de uma ditadura; quase toda a América Latina passou por este tipo de experiência.

Com a queda da União Soviética, o Estado que ousasse desobedecer à normatividade imposta pela hegemonia liberal norte-americana era punido com sanções, intervenções e guerras de ocupações em seus territórios. Governos eram depostos e os novos governos estabelecidos deveriam seguir os preceitos liberais estadunidenses. Isso só começa a mudar com o desenvolvimento da China e o ressurgimento da Rússia no cenário internacional. A política de desenvolvimento chinês foi muito eficiente: a China começou a crescer a partir da década de 1980, com as reformas de Deng Xiaoping, passando por um rápido crescimento econômico e se tornando uma superpotência no início do século XXI. A Rússia ressurgiu sob a liderança de Vladimir Putin. E, desse modo,

ocorreu um rearranjo na geopolítica mundial, que passará a ter esses três países – os EUA, a China e a Rússia – como os principais atores ou *global players* da nossa época.

O *Consenso de Washington* e o estabelecimento do modelo neoliberal em todo o planeta não impediu a China de continuar sendo um Estado que regula o desenvolvimento econômico e as relações sociais (Estado empresário): sua abertura para a iniciativa privada estrangeira lhe permitiu desenvolver-se economicamente, mas também melhorar as condições de vida de toda a sua população[16]. Mas a China jamais aceitou se tornar uma democracia liberal, como ansiavam os norte-americanos; do mesmo modo a Rússia. A Rússia, o país mais poderoso da antiga União Soviética, com um grande poder militar e atômico capaz de confrontar o poderio norte-americano, passou por um processo de privatizações com a chegada do capitalismo; mas, já no final dos anos de 1990 e início de 2000 passou por um processo de maior estabilidade política, e de retomada do seu crescimento econômico e certa segurança social, que tinha sido muito abalada com a dissolução da União Soviética. A Índia é outro país que também passou por um processo de grande desenvolvimento. Novos *global players* se estabelecem nessa multipolaridade de poderes surgentes: o mundo, sem dúvida, não será mais o mesmo da época do tratado de Breton Woods, época em que foram moldadas as instituições multilaterais e em que o dólar era a única moeda forte a ser utilizada em todas as relações comerciais.

16 O Brasil também estava no rumo certo, mas, o golpe de 2016 destruiu todos os sonhos de um projeto de desenvolvimento nacional.

Como a América Latina e o Caribe são áreas que, conforme a Doutrina Monroe, são consideradas historicamente de influência norte-americana, não tivemos – como a China – como escapar do domínio imperial estadunidense, tendo que passar por vários golpes militares na segunda metade do século passado, além do predomínio do modelo neoliberal na região: tudo sob o patrocínio norte-americano. A América Latina, e o Brasil especificamente, só conseguiu se desvincular dessa situação e ter um certo protagonismo na época do governo do presidente Luiz Inácio da Silva, o Lula: nessa época, o Brasil conseguiu se descolar da Doutrina Monroe e buscar a cooperação econômica entre países em desenvolvimento, e também conseguiu alavancar as próprias empresas nacionais em outros mercados mundiais e a se integrar regionalmente. Mas, a partir das manifestações de 2013, planejadas por movimentos conservadores brasileiros, sob influência norte-americana, já é possível se perceber uma estratégia de desmobilização da região.

Antes do golpe no Brasil, ocorreram outros golpes em outros países da região, como foram os casos de Paraguai e de Honduras. O golpe no Paraguai do presidente Fernando Lugo teve as mesmas características: um golpe relâmpago no qual os poderes midiático, judicial e parlamentar foram utilizados para que se mantivesse a aparência de normalidade institucional. No Brasil (Cf. SOUZA, J. 2020), além disso, tivemos a espionagem norte-americana sobre a presidente Dilma, sobre os seus ministros e sobre a direção da PETROBRAS. O poder imperial norte-americano, ao se dedicar, no início do século XXI, aos frustrados conflitos no Oriente Médio (invasão do Afeganistão, Iraque etc.), acabou

perdendo espaço no seu próprio hemisfério. As experiências de golpes na nossa região (Honduras, Paraguai, Bolívia, Brasil etc.) são o resultado da retomada do poder geopolítico estadunidense na América Latina. Foi armada, na nossa região, uma estratégia bem planejada dos EUA com as elites locais que se beneficiam com esses golpes. Golpes estes resultantes da estratégia americana de retomar a sua hegemonia na região, já que as suas tentativas com o sudeste asiático foram frustradas (como a maioria das intervenções e guerras americanas no período de sua supremacia unipolar).

Sua estratégia para dominar a Ásia, local em que os EUA têm uma forte presença militar, não deu certo. A Ásia, em vez de permanecer sob o seu comando, passou a ter a hegemonia de novos atores: a China, a Índia e a Rússia. A China tem, cada vez mais, se fortalecido economicamente e passado a ter uma influência global cada vez maior. Seus investimentos não são apenas na Ásia e América Latina, mas também na África. A África é, para ela, uma grande área de expansão econômica. A China passou a ter altos investimentos a nível mundial. Com a execução final da Nova Rota da Seda (*One Belt, One Road)* sua influência econômica e política será hegemônica, superando a hegemonia global norte-americana. Desse modo, para Estados Unidos, é mister manter o Hemisfério Ocidental (as Américas) sobre o seu controle, temendo a influência não apenas econômica, mas política e militar chinesa na região.

Ao perder a guerra do Vietnã, os EUA passaram a investir em "guerras híbridas", a financiar e treinar "grupos rebeldes" contra governos que eram contrários aos seus interesses geopolíticos. Eles

fizeram isso no Afeganistão, ao financiar (com armas, dinheiro, treinamento) toda a resistência afegã contra a União Soviética, que acabou por entrar em colapso e se extinguir; fizeram isso no mundo árabe, utilizando a Al Qaeda e os Talibãs; e também fizeram isso ao redor da Rússia, financiando Estados como a Ucrânia e a Geórgia. Sua estratégia nessas regiões ("guerras híbridas") consistia em escolher um aliado interno, financiá-lo e, logo após, criar um cerco internacional da grande mídia para atacar, ideológica ou moralmente, os governos contrários aos interesses norte-americanos: taxá-los de autoritários e corruptos; e, em alguns casos, aprovar sanções econômicas para dificultar a situação desses países. Então, os aliados internos utilizavam-se do mesmo discurso a favor da democracia e contra a corrupção para atacar o governo que queriam derrubar.

Essa estratégia também foi utilizada, no Brasil, contra os governos de Lula e Dilma (Cf. SOUZA, J. 2020): os grupos internos, aliados aos EUA, passaram a acusá-los de corruptos e aliados a governos antidemocráticos (Cuba, Venezuela, China). Parte do judiciário usou a lei como uma arma política (*lawfare*) para criminalizar políticos de esquerda e beneficiar a direita: a mídia e o parlamento também foram utilizados (*impeachment*). Não foi preciso utilizar o poder militar e nem as pessoas comuns chegaram a perceber que se tratava de um golpe. O uso de *fake news* para fraudar o processo eleitoral, o assassinato de lideranças (Marielle Franco), a prisão de Lula, a criminalização dos movimentos sociais, tudo isso fez parte de um processo de ruptura democrática ("Estado de Exceção"), aliado a reformas (trabalhista,

previdenciária etc.) que prejudicam a classe trabalhadora e procuram beneficiar totalmente as elites e o capital internacional.

O processo de desestabilização na América Latina faz parte de uma estratégia global: os EUA utilizaram-na na União Soviética ("estratégia do cinturão verde contra o perigo vermelho"), na Rússia ("revoluções coloridas"), no Afeganistão e Iraque, e também no Oriente Médio e Norte da África (primavera árabe). Esse processo de desestabilização, no caso brasileiro, ocorreu – a partir do governo Lula – devido ao destaque que o Brasil passou a ter na arena internacional e também devido ao protagonismo regional. Do ponto de vista geopolítico, isso passou a ser visto como uma ameaça para os Estados Unidos. O Brasil teve uma importância fundamental na idealização dos BRICS: a criação dos BRICS colocou em xeque a estrutura econômica-financeira mundial, resultante dos acordos de Bretton Woods, depois da Segunda Guerra Mundial e também ameaçou o poderio norte-americano.

O Brasil, em 2003 (governo de Lula), passou a adotar uma política autônoma em relação à política externa norte-americana, defendendo o multilateralismo e a diplomacia entre os países como estratégia para resolver os conflitos regionais e mundiais, destacando a necessidade da paz, do desenvolvimento e da inclusão social em vez de apelar para soluções armadas e unilaterais. O Brasil também passou a fazer parcerias e alianças importantes com países de outras regiões do planeta como a China, a Índia e a Rússia, e com os países da América do Sul, executando a função de mediador entre países em conflito (como o ocorrido entre a Venezuela e a Colômbia), mediações estas que eram realizadas anteriormente pelos Estados Unidos. Ele (o Brasil) chegou até

a disputar uma cadeira no Conselho de Segurança da ONU. Essas mudanças na nossa política externa foram vistas como uma ameaça direta aos interesses geopolíticos norte-americanos.

A descoberta do pré-sal brasileiro direcionou ainda mais atenção norte-americana sobre o nosso território: os EUA não aceitaram a ideia de que a própria PETROBRAS deveria explorar o petróleo, e de que grande parte dos insumos seriam produzidos no próprio Brasil. A criação de um fundo soberano que estabelecia que os lucros do pré-sal seriam investidos na educação e na saúde, desenvolvendo assim a qualidade de vida da população, levantaram a suspeita norte-americana de que o Brasil poderia se tornar mais uma ameaça ao seu poder imperial, como já ocorria com o surpreendente desenvolvimento da China. Durante o governo da presidente Dilma Rousseff, em julho de 2014, foi promulgado, pela primeira vez na história do país, um Plano Nacional de Educação (plano decenal) com uma meta de desenvolvimento em que direcionava 10% do PIB para a educação. O próprio Plano Nacional de Educação informava como seria financiado o fundo, que deveria ser formado pelos recursos dos *royalties* do pré-sal. O investimento na educação seria expressivo: se, em 2003, era investido apenas 3,2% do PIB, o Plano passou a projetar o investimento de 10% em 2024.

Durante este mesmo período, a indústria naval brasileira ressurgiu e a indústria produtiva ligada à cadeia do petróleo, que fornecia insumos para a indústria do petróleo, se fortaleceu. Ocorreu também o fortalecimento das empresas brasileiras (indústria da construção civil) para prestar serviços em outros países. Empresas como a ODEBERCHT passaram a disputar em pé de igualdade licitações para obras públicas

em países da América Latina, da África e até mesmo dentro dos próprios EUA. Além de tudo disso, uma série de países América Latina passaram a ser governados por um conjunto de coalisões de centro-esquerda que apregoava uma maior cooperação entre eles e com outros continentes, buscando um fortalecimento do seu mercado interno, a criação de empregos e o aumento do valor do salário-mínimo e, com isso, a diminuição das desigualdades sociais. Todas essas mudanças na região foram vistas com maus olhos pelo poder imperial estadunidense.

O Brasil – durante o governo Lula – deu um grande passo para o processo de desenvolvimento nacional (Cf. SOUZA, J. 2020) com o desenvolvimento da indústria local, o fortalecimento das universidades, a construção de uma nova classe trabalhadora, seu acesso às universidades públicas e sua melhor qualificação para o mercado. Mas, a elevação do nível de vida e de consciência da classe trabalhadora começou a preocupar o empresariado brasileiro, já que boa parte desta classe vive da exploração da mão de obra barata de uma população pobre e sem nenhum senso crítico. E, como o Brasil passou a liderar o processo de integração regional, servindo de inspiração e de elemento regional de estabilização e apaziguamento, tornando-se uma potência regional emergente que se articulava com outras potências regionais como é o caso da China, isso passou a preocupar também o governo estadunidense. Todo esse processo foi sabotado com o golpe de 2016 e o subsequente afastamento da presidente Dilma Rousseff, resultante de uma aliança de interesses norte-americanos com os interesses de elites ultraconservadoras brasileiras. O golpe brasileiro de 2016 representou, não apenas uma derrota para o país, mas também, um momento

decisivo de manutenção da geopolítica do poder imperial estadunidense em todo o continente americano, um momento decisivo para a ordem e geopolítica mundial.

A reação ultraconservadora submeteu o Brasil e América Latina ao mero papel de fornecedor de produtos primários e de mercado consumidor para produtos industrializados dos países desenvolvidos, especialmente dos EUA. A reação ultraconservadora interna, aliada aos interesses norte-americanos, preferiu dar continuidade ao modelo de servidão colonial brasileiro que vem desde a sua colonização por Portugal. Diferentemente da China, que cresceu de forma impressionante desde a década de 1980, o Brasil – que teve um processo de industrialização e urbanização que entre 1930 (governo de Getúlio Vargas) e 1980 – após 1980 passou por um processo de desindustrialização e reprimarização. E, com o golpe de 2016, o governo brasileiro abriu mão de qualquer projeto de desenvolvimento: seja industrial, econômico ou social.

A aliança doméstica com os interesses estadunidenses torna o Brasil uma neocolônia totalmente vassala em relação à política exterior norte-americana (Cf. SOUZA, J. 2020): processo de alinhamento este extremamente perigoso e contrário aos interesses do próprio Brasil, já que o país se coloca em uma atitude beligerante com outros Estados, assumindo os interesses e intrigas norte-americanas, no âmbito das relações internacionais, como se fossem nossos. Nessa nova "Guerra Fria", onde os atores principais são os EUA e a China, os EUA contam com o domínio da nossa região para manter o seu processo de acumulação capitalista, mantendo o mesmo processo de compra de

artigos primários e fornecimento de artigos manufaturados para todo o restante das Américas. Em vez de cooperação e autonomia, esse alinhamento vassalo com os EUA está fadado ao fracasso, trazendo prejuízo a médio e longo prazo para o Brasil. A China é um dos maiores investidores em nosso país e, além de ser uma potência bastante expressiva e poderosa, está aliada à Rússia. Tudo indica que, daqui a poucos anos, ela ultrapassará os EUA. É uma grande estupidez a forma como o atual governo (Bolsonaro) tem tratado esse que tem sido um dos nossos maiores parceiros.

A defesa de um capitalismo neoliberal, autoritário, genocida e contrário aos direitos humanos e à uma democracia substantiva, executada pelo atual governo brasileiro, só leva em conta os interesses do mercado. Dizer que o que ameaça a hegemonia liberal internacional é o mesmo que ameaça à democracia pode ser considerado uma piada para nós. O formalismo democrático liberal, implantado pelas elites, este sim parece ser uma ameaça às formas substantivas de democracias existentes em todo o planeta. Por ser a América Latina um "quintal" para os norte-americanos e mero mercado neoliberal subalterno às grandes potências, ela – necessita na visão imperial norte-americana — continuar a ser vassala: a América Latina/o Brasil não precisa construir ciência, produzir tecnologia, distribuir justamente a renda entre a maioria da população, nem que os direitos humanos fundamentais e uma democracia substantiva sejam estabelecidos efetivamente. O exemplo de desenvolvimento chinês, e a atual disputa e tensão pela hegemonia mundial, são apenas uma pequena amostra do que poderia ocorrer com a possibilidade de surgimento de um outro par competidor

no próprio continente americano. Para este poder imperial nós somos apenas servos, vassalos que vivem em função dos seus interesses. Mas é fato que mudanças significativas estão ocorrendo no seio da própria liderança do sistema quanto aos rumos da própria globalização e do livre mercado; e que a nossa região, em meio à essa "guerra fria", será um foco de disputa ainda maior, já que é muito rica em recursos naturais e mão de obra barata e, geopoliticamente, um ponto estratégico para manutenção do poder imperial.

6 CONCLUSÃO

Vivenciamos atualmente uma crise imensa (tanto mundial como doméstica, tanto pandêmica como econômica e política), crise esta que é desencadeada pela pandemia da COVID-19. Além da pandemia, tivemos a ascensão de regimes de extrema-direita em várias partes do mundo, a defesa do nacionalismo em vários lugares, um processo de reversão muito forte das cadeias globais, do sistema da globalização em vários aspectos (financeiro, comercial, político-cultural e ideológico) e uma acirrada disputa pela liderança sistêmica mundial entre EUA e China. Nós estávamos em uma época em que os EUA tinham a liderança sobre o sistema internacional, mas que apesar de ainda se manter, surgem novos atores. Tudo indica que o panorama que se anuncia será extremamente conflituoso e de redefinição da política e relações internacionais, e que daqui para frente, a liderança mundial não será exercida da mesma forma: a China tem mostrado um desenvolvimento técnico-científico impressionante, e sua aliança com Rússia poderá

levá-la a sobrepor-se ao poder hegemônico estadunidense. Para garantir o seu *status* de superpotência, os EUA estão se voltando atualmente, de forma mais incisiva, para as áreas de influência regional. As maléficas articulações de Donald Trump com o governo Bolsonaro procuraram reduzir a influência chinesa em toda a região e, ao mesmo tempo, aumentar o controle norte-americano.

O governo Bolsonaro tem abandonado pautas importantes colocadas pela diplomacia brasileira desde a época do processo de redemocratização: a questão ambiental, a integração regional e a defesa dos direitos humanos. Sua aliança com o governo de Donald Trump só nos trouxe prejuízo. As alterações que estão em curso no seu governo são profundas e divergem, inclusive, dos princípios constitucionais que regem as relações internacionais do Brasil. Estamos caminhando para uma mudança estrutural na política externa brasileira, e que trará consequências deletérias para nossa vida política interna e para nossa política externa. A crise causada pelo próprio líder do sistema não apaga, porém, o fato de que o multilateralismo ainda pode ser um instrumento de atuação contra hegemônico, mesmo que a vassalagem do atual governo brasileiro o leve também a contribuir com a crise das instituições multilaterais. A mudança de direção do atual governo norte-americano (Biden) em direção ao multilateralismo, contrária a administração Trump, tem nos deixado apreensivos, devido à permanência na postura de alinhamento do governo Bolsonaro com a administração norte-americana anterior. Mas, acho que isso não é problema: uma vez servo, sempre vassalo; eles sempre tiveram interesse em nos submeter e o nosso atual governo não tem nenhum

interesse de se insurgir, após décadas de dominação política, econômica e ideológica.

Durante a crise pandêmica, as únicas opções oferecidas pelo neoliberalismo foram ficar em casa ou não ter trabalho, morrer de fome ou infectado pelo vírus, já que essas opções são as únicas disponíveis pelo sistema capitalista, cuja exploração da mão de obra humana é "santificada" pela democracia liberal e pelos operadores desse modelo de Estado. Tal Estado é capaz de salvar bancos e outros setores privados, mas, é incapaz de salvar a sua própria população. As chagas do capitalismo, e seu braço mais perverso, o neoliberalismo, são totalmente expostas; e até nos questionamos se não haveria alguma outra opção para além da sociabilidade do dinheiro e do modo de sociabilidade estabelecido pelo sistema capitalista. A crise é uma ótima oportunidade para o capital, porque enquanto o povo está desesperado, ocorrem privatizações, e medidas autoritárias e contrárias aos direitos humanos da população, medidas estas que são tomadas da noite para o dia, enquanto isso a população permanece inerte, devido ao poder dos aparelhos ideológicos e as forças repressivas que a comandam.

O que fazer em um país que sempre foi colonizado por grandes poderes, e cujas elites locais sempre estiveram mancomunadas ou atreladas a interesses internacionais para a exploração da sua própria população e riquezas do seu próprio território? Nós ainda temos uma sociedade escravocrata, racista, que foi dominada pelo branco europeu e que tem toda a mazela desse colonialismo racista na história do escravismo no Brasil. Soma-se a isso o horror da exploração capitalista. A pandemia mostrou a disfarçada luta de classes de uma forma

exacerbada: pudemos acompanhar a burguesia, protegida dentro dos seus belos carros em carreata, indo às ruas, e exigindo a volta do proletariado ao trabalho; porque, para ela, a economia (o lucro) é mais importante do que a vida. Para isso, têm se utilizado do discurso de que "precisamos trabalhar para comer". Chegou-se a afirmar que "o vírus é comunista", uma "criação da China". O ministro brasileiro das relações internacionais, Ernesto Araújo, denominou-o de "Comuna-vírus". Aqueles que detêm a máquina do poder nas mãos procuram salvar apenas a economia, e sem êxito e competência. O Estado sempre teve o poder, desde o começo da crise pandêmica, para administrar a saúde pública, e a economia, mas, foi relapso. Não quis, porque as vidas das pessoas desprotegidas – a "vida nua" (Agamben) – não lhes interessa.

A pandemia conseguiu explicitar, mais ainda, a crueldade da racionalidade estratégica neoliberal que valoriza o mercado e o lucro em detrimento da vida humana e dos seus direitos humanos básicos. Ela escancarou as nossas patologias, radicalizou as nossas anomalias, expôs as nossas chagas: nos fez perceber que somos uma sociedade doente, que vivemos desde sempre uma "patologia da normalidade" (Erich Fromm). Somos uma sociedade cindida por desigualdades. Sempre consideramos "normal" o racismo, o patriarcalismo, a homofobia. Há bem pouco tempo, intelectuais brasileiros defendiam o branqueamento da população, a eugenia para, segundo eles, evitar uma sociedade inferior e doente. Nós temos uma sociedade cindida que se utiliza do próprio poder do Estado (necropolítica) para eliminar internamente aqueles que são considerados inimigos das classes economicamente abastadas, que se consideram, apenas elas, as proprietárias do país e da

própria máquina estatal. Negros, índios, mestiços, gays, pobres, analfabetos etc. (os excluídos e, portanto, inimigos do sistema) sempre foram vistos com desconfiança desde o fim do sistema escravista, nestas terras, e desde a implantação do sistema capitalista (escravidão mais rentável). É "normal" que sejam excluídos e eliminados. É "normal" que o Brasil seja o país com a maior desigualdade do planeta (naturalização da desigualdade) e que milhares de "invisíveis" (inomináveis) precisem de ajuda estatal para poder continuar existindo, mesmo quando o próprio Estado não sabe da sua existência e os deixa morrer. Um viva à "democracia" brasileira!

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Estado De Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

BOBBIO, N. **Qual Socialismo**. Rio De Janeiro: Paz E Terra, 1983.

_____. **O Futuro da Democracia.** São Paulo: Paz E Terra, 2000.

CARR, E. **Vinte Anos de Crise**: 1919-1939. Brasília: Editora Universidade De Brasília, 2001.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HABERMAS, J. **Ay, Europa! Madrid**: Trotta, 2008.

KANT, I. **A Paz Perpétua**. Porto Alegre: L&Pm, 1989.

KATZENSTEIN, P. **Analyzing Changes in International Politics.** Federal Republic of Germany: 1990.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe.** São Paulo: Editora Hemus, 1977.

MAZZUOLI, V. **Curso De Direitos Humanos**. 6. Ed. Rio De Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2019.

MBEMBE, A. Necropolítica. 3. Ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEARSHEIMER, J. **The Tragedy of Great Power Politics.** New York: W.W. Norton & Company, 2001.

_____. **The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities.** New Haven, Conn.: Yale University Press, 2018.

_____. **The plague and the future of international politics**. Youtube. Brasília: UniCEUB, 2020. 1h: 51m: 56s. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=uNu_-7veij4. Acesso em: ago. 2020.

MONIZ BANDEIRA, L. A. ***Fórmula Para o Caos****: a Derrubada de Salvador Allende, 1970-1973*. Civilização Brasileira, 2008.

MORGENTHAU, H. **A política entre as nações.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

TELES, E.; SAFATLE, V. **O Que Resta Da Ditadura**. A Exceção Brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

TOSI, G. **A Crise Do Liberalismo Político e a Ascensão do Liberalismo Econômico E Do Populismo Autoritário**. O Caso Do Brasil. Teoria Política. Nuova Serie, Annali Ix, 2019, p. 227-249.

_____. **O que resta da ditadura?** Estado democrático de direito e exceção no Brasil. Cadernos IHU Ideias - Ano XV – Nº 267 – V. 15 – 2017.

TOSI, G. BEDIN, G. Direitos humanos como conquista civilizatória**. Revista Direitos Humanos & Democracia,** Ano 6 • nº 12 • Jul./Dez. 2018, p. 297-301.

SCHMITT, C. **Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsgriff.** Berlin: Duncker & Humblot, 2003.

SOUZA, J. **A Guerra Contra O Brasil**. Rio De Janeiro: Estação Brasil, 2020.

WALTZ. K. **Origins of War in Neorealist Theory.** Journal of Interdisciplinary History, v. 18, 1988.

_____. **Theory of International Politics. Reading.** Mass: Addison-Wesley Pub. Co, 1979.

ZOLO, D. **La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad.** Madrid: Trotta, 2007.

_____. **Rumo ao acaso global. Os direitos humanos, o medo, a guerra.** Organizado por Maria Luiz A. Feitosa e Giuseppe Tosi. São Paulo: Conceito, 2011.

7

ECOLOGIA E DEMOCRACIA EM TEMPOS DE PANDEMIA

Marcos Antônio Pimentel Pequeno [1]

A pandemia da COVID-19 contamina o ambiente político e se afigura capaz de fragilizar a democracia, inclusive a brasileira, porque, entre outros fatores, enfraquece um dos pilares de sustentação de qualquer regime político: as atividades econômicas. Os desdobramentos dessa crise sanitária também colocam em evidência questões relacionadas às várias dimensões do humano, invadindo os âmbitos cultural, educacional, político, social, ético, psicológico, ecológico etc., e exigindo, principalmente dos governos, respostas adequadas e efetivas para os problemas que ela suscita. Assim, a amplitude e a eficácia de tais medidas de enfrentamento e suas inúmeras repercussões tanto podem fortalecer quanto enfraquecer os fundamentos de alguns regimes democráticos. Além disso, mesmo considerando que ainda é cedo para uma avaliação acerca do alcance e da profundidade das repercussões desse fenômeno epidêmico — embora já sejam visíveis alguns de seus efeitos econômicos e políticos e, notadamente, seus reflexos ecológicos e ambientais —, trataremos, fundamentalmente, nesse artigo, da relação entre economia, meio ambiente e democracia. A justificativa para a escolha dessa temática é que ela se impõe como essencial neste

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professor da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: marcosppequeno@yahoo.com.br.

momento de sérios impasses políticos e ambientais, os quais, embora também estejam presentes no contexto da atual pandemia, apresentam uma maior abrangência, porque envolvem questões vitais (além do fenômeno epidêmico) para o futuro da humanidade. Nesse sentido, teremos como ponto de partida uma reflexão acerca dos desafios impostos por um contexto de emergência sanitária e crise econômica a um regime democrático e suas possíveis implicações ambientais.

1 ALGUMAS FRAGILIDADES E DESAFIOS DA DEMOCRACIA

Bobbio alerta para a fragilidade da democracia: as sociedades tecnicistas tolhem do homem a sua liberdade em sentido pleno, pois perdemos a consciência do fundamento e da finalidade de um sistema tecnológico que automatiza a todos, ameaçando, pois, o próprio processo democrático que exige, como meio de sustentação, a participação política do corpo social, pois "por regime democrático entende-se primariamente um conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados" (BOBBIO, 1986, p.12), o que evidencia a relevância, numa democracia representativa, dos partidos políticos enquanto elos entre os indivíduos e o governo, visando a alicerçar aquilo que Bobbio denomina "governo das leis", instância capaz de fundir e equilibrar a relação direito-poder, uma vez que "só o poder pode criar direito e só o direito pode limitar o poder" (BOBBIO, 1986, p.13), o que pode permitir também o equilíbrio entre

liberalismo e democracia, desde que o objetivo maior seja o de conciliar a liberdade do indivíduo com a sua dimensão social.

É importante ressaltar que Bobbio concebe liberalismo e democracia como duas instâncias políticas que se complementam, uma vez que a ausência de liberdade impede o exercício da democracia e, sem essa última, não há garantia dos direitos fundamentais[2]. Sendo, assim, é possível afirmar que as liberdades fundamentais são, enquanto base fundante da democracia, o pressuposto básico de garantia da própria igualdade enquanto justiça social.

Bobbio nos alerta para o fato de que os protagonistas maiores, em um regime democrático, não são mais os indivíduos singulares, mas os elementos sociais intermediários, isto é, os grupos que se contrapõem e concorrem entre si. Nesse sentido, a sociedade democrática real é pluralista (aquela na qual existe uma maior distribuição do poder), exigindo o equilíbrio entre interesses gerais e interesses particulares, revelando, com isso, a existência de "muitas elites em concorrência entre si para a conquista do voto popular" (BOBBIO, 1986, p.27), o que impõe o desafio de controlar o poder oligárquico, bem como o de ampliar o espaço de participação política a toda sociedade civil.

Bobbio cita mais alguns desafios que um processo democrático deve enfrentar. O primeiro refere-se àquilo que ele denomina poder invisível, exigindo que as decisões políticas sejam públicas e transparentes, permitindo, assim, o máximo controle do poder por

2 "É pouco provável que um estado não liberal possa assegurar um correto funcionamento da democracia, e de outra parte é pouco provável que um estado não democrático seja capaz de garantir as liberdades fundamentais. A prova histórica desta interdependência está no fato de que estado liberal e estado democrático, quando caem, caem juntos" (BOBBIO, 1986, p.20-21).

parte dos cidadãos. O segundo supõe a existência de sujeitos educados com capacidade de participação democrática, evitando, pois, a passividade e a apatia políticas. O terceiro desafio que obstaculiza o processo democrático consiste na dependência científica das sociedades pluralistas, o que evidencia o papel e a interferência de especialistas nas decisões políticas, impedindo, assim, a participação da maioria nas referidas decisões. O quarto desafio diz respeito ao aumento do aparato democrático (cuja estrutura é hierarquizada do vértice para a base, o que é contrária à disposição da estrutura de poder do espírito democrático) necessário para atender às crescentes demandas da sociedade. O quinto desafio está vinculado à ampliação das reivindicações da sociedade civil endereçadas aos governos que necessitam dar respostas imediatas, mas não têm condições de satisfazê-las completamente, exigindo que o poder político faça "drásticas opções" que geram descontentamentos entre os indivíduos não atendidos.

Destacamos, ainda, dois aspectos que afetam a democracia e cujas repercussões são de natureza ecológica**. O primeiro** concerne à fragilidade do processo democrático – questão que Bobbio mencionou em sua obra *O futuro da democracia* e que nós enfatizamos em termos da relação economia-ecologia – quanto à sua necessidade de desenvolvimento econômico, ou seja, é difícil manter e fazer progredir um regime democrático que não produza, de modo crescente, riquezas para atender às crescentes demandas da população, o que exige o uso expressivo de recursos naturais para gerar um desenvolvimento econômico que, frequentemente, acarreta desequilíbrios ou danos

ambientais. Diante desse cenário, parece-nos necessário que o Estado atue como regulador da relação economia-ecologia, disciplinando as liberdades econômicas, a fim de conter os seus excessos nocivos ao meio-ambiente, o que, infelizmente, aqui, no Brasil, está difícil de ser alcançado por causa da postura adotada pelo atual governo brasileiro em face das questões ambientais, conforme revelou o pronunciamento do ministro do meio ambiente, na reunião ministerial ocorrida no dia 22 de abril de 2020, o qual sugeriu que se aproveitasse o clima de clamor instaurado pela pandemia do coronavírus para se flexibilizar a legislação ambiental brasileira, beneficiando, obviamente, as atividade econômicas. Esse tipo de postura antiecológica leva à seguinte dificuldade: como exigir dos poderes legislativo e executivo, no âmbito dos processos democráticos, posturas que visem ao equilíbrio entre desenvolvimento econômico e preservação ambiental? Como conseguir dessas duas instâncias o incentivo para o desenvolvimento urgente de tecnologias alternativas capazes de fomentar a produção de riquezas aliadas à preservação ambiental? Além disso, considerando as perdas causadas pela pandemia do coronavírus, como conciliar a sustentabilidade ecológica com a urgente necessidade de desenvolvimento econômico? Convém ressaltar que o descompromisso do atual governo brasileiro com a questão ambiental surgiu bem antes da pandemia, o que agrava a questão.

A nosso ver, tais indagações nos remetem **ao segundo aspecto** que envolve a relação Estado-sociedade, o que evidencia elementos histórico-culturais atuando como condicionantes da referida relação. No processo democrático, o Estado deve ser o órgão político, legislativo,

administrativo e jurídico que representa a sociedade, que é a sua base material e espiritual. Nessa perspectiva, presume-se que, quanto mais uma nação for constituída por indivíduos realmente educados e qualificados profissionalmente, mais ela tenderá a ter um Estado que represente os seus valores e as suas aspirações gerais. Por isso, concordamos com Ferry (1994) ao reconhecer que o fortalecimento da autonomia crítica do indivíduo é a base de sustentação ético-política do estado democrático e liberal, o que põe em evidência a crucial relevância de uma educação de qualidade como um dos alicerces essenciais do indivíduo e da própria nação.

De fato, do ponto de vista ambiental, o fortalecimento político, ético e cultural do indivíduo é um dos fatores essenciais para o enfrentamento do problema ambiental, cuja amplitude universal exige uma postura crítico-reflexiva capaz de orientar o diálogo e fundamentar as decisões que venham a possibilitar, como bem nos alerta Hans Jonas (2006), a vida ecologicamente saudável das futuras gerações.

Porém, o descompasso entre os domínios da ética e da política nos faz reconhecer que a mera existência de indivíduos com alto grau de escolaridade e de pensamento crítico-reflexivo, por si só, não é suficiente para o enfrentamento do problema ecológico, uma vez que os EUA (um país onde há cidadãos com alto grau de escolaridade, mão-de-obra qualificada e com uma elite intelectual e científica avançada) são, juntamente com a China, o país que mais causa danos ambientais em razão de suas atividades econômicas. Eis aí um desafio duplo. Primeiro, trata-se de possibilitar, em um hostil contexto cultural dualista e

tecnicista, um processo educacional que viabilize a formação de indivíduos dotados de pensamento crítico-reflexivo e, em seguida, que tenham a capacidade de considerar, compreender e enfrentar urgentemente o problema ecológico. Por isso, enfatizamos que a educação ambiental deve unir escolaridade de qualidade (crítico-reflexiva) com consciência e sensibilização ecológicas, como um dos meios de enfrentamento do problema.

A democracia[3] ou o Estado Democrático de Direito constitui o regime mais apropriado para equilibrar politicamente a relação Estado-sociedade e, assim, permitir o surgimento de condições essenciais para o enfrentamento do problema ecológico que supõe, de um lado, a lucidez, a compreensão e a motivação de preservação ecológica dos indivíduos, das Instituições e dos múltiplos segmentos representativos (imprensa, sindicatos, empresariado, partidos políticos, igrejas, associações, organizações não governamentais etc.), e, de outro lado, um Estado que atenda às demandas sociais com competência política e habilidade técnica necessárias.

Ora, vimos que uma das funções essenciais do regime democrático consiste em efetuar o equilíbrio entre Estado e sociedade. Porém, essa tarefa é complexa em sua execução, uma vez que tal regime é sempre confrontado a desafios tanto de ordem interna quanto externa. Por isso, além da necessidade de investir maciçamente em educação de qualidade, um regime democrático deve considerar, tal como havia

3 "Já tive a oportunidade de dizer, e não me canso de repetir, que quem não se deu conta de que por regime democrático entende-se hoje preliminarmente um conjunto de regras procedimentais, das quais a regra da maioria é a principal, mas não a única, não compreendeu nada e continua a não compreender nada a respeito da democracia" (BOBBIO, 1986, p.65).

proposto Luc Ferry, a possibilidade de participação efetiva de dois agentes sociais, que lhe dão sustentação e podem contribuir para o seu próprio fortalecimento: o intelectual e o político, desde que ambos optem racionalmente pela democracia e estejam dispostos a considerar a razão como instrumento norteador de elaboração das regras que regem o referido regime político.

Do exercício de uma razão que consiga a articulação entre interesses particulares e gerais, podem surgir regras de proteção ambiental destinadas a fomentar o equilíbrio da relação economia-ecologia. Porém, convém reconhecer que esse objetivo necessita concretizar-se como um direito efetivamente conquistado e protegido, o que exige, do ponto de vista político, a criação de condições concretas para a sua realização, pois, ao refletir acerca da questão dos fundamentos em relação aos direitos humanos, Bobbio assevera que:

> o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político. É inegável que existe uma crise dos fundamentos. Deve-se reconhece-la, mas não tentar superá-la buscando outro fundamento absoluto para servir como substituto para o que se perdeu. Nossa tarefa, hoje, é muito mais modesta, embora também muito difícil. Não se trata de encontrar o fundamento absoluto – empreendimento sublime, porém desesperado -, mas de buscar, em cada caso concreto, os vários fundamentos possíveis. Mas também essa busca dos fundamentos possíveis – empreendimento legítimo e não destinado, como o outro, ao fracasso – não terá nenhuma importância histórica se não for acompanhada pelo estudo das condições, dos meios e das situações nas quais este ou aquele direito pode ser realizado. Esse estudo é tarefa das ciências históricas e sociais. O problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais,

> econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado do problema dos meios. Isso significa que o filósofo já não está sozinho. O filósofo que se obstinar em permanecer só termina por condenar a filosofia à esterilidade. Essa crise dos fundamentos é também um aspecto da crise da filosofia (BOBBIO, 2004, p.23-24).

Se a crise dos fundamentos convida a filosofia a assumir uma postura interdisciplinar em relação à concretização dos direitos do homem, no nível político, a efetivação dos direitos ambientais encontra a sua maior viabilidade em um regime democrático, uma vez que ele tem condições de criar em seu corpo social as bases estruturais (de âmbito econômico, cultural, político etc.) para lidar com o problema ecológico, gerando uma política ambiental que aglutine interesses múltiplos em prol de projetos ambientais viáveis e de interesse social, assim como nos sugere Shellenberger e Nordhaus, tema do qual trataremos mais adiante. Além disso, um regime democrático possui o mérito de harmonizar dois elementos essenciais à constituição e ao desenvolvimento do ser humano: a liberdade, enquanto fundamento da ação moral e da atuação política do indivíduo, e a igualdade, enquanto base essencial da justiça social. Bobbio, ademais, reconhece o caráter precípuo e incontornável da democracia, ao afirmar:

> não tenho nenhuma hesitação em dizer que a minha preferência vai para o governo das leis, não para o governo dos homens. O governo das leis celebra hoje o próprio triunfo da democracia. E o que é a democracia se não um conjunto de regras (as chamadas regras do jogo) para a solução dos problemas sem derramamento de sangue? E em que consiste o bom governo democrático se não, acima de tudo, no rigoroso respeito a estas regras? Pessoalmente, não tenho dúvidas sobre a resposta a estas questões. E exatamente porque não tenho dúvidas, posso concluir tranquilamente que

> a democracia é o governo das leis por excelência. No momento mesmo em que um regime democrático perde de vista este seu princípio inspirador, degenera rapidamente em seu contrário, numa das tantas formas de governo autocrático de que estão repletas as narrações dos historiadores e as reflexões dos escritores políticos (BOBBIO, 1986, p.171).

Portanto, além de garantir o desenvolvimento da liberdade e da igualdade, um regime democrático necessita gerar avanços expressos em leis que visem, entre outras coisas, à efetivação dos Direitos Humanos e, por conseguinte, à preservação do meio ambiente, objetivando o reequilíbrio da relação homem-natureza, exigindo, para tanto, a geração de diretrizes que impulsionem e regulem ecologicamente as liberdades humanas, inclusive as econômicas.

As atividades econômicas são paradoxais e complexas. Assim, por um lado, elas são um dos condicionantes essenciais para o bom êxito dos regimes políticos (o contexto da pandemia do coronavírus, aqui no Brasil, por exemplo, atesta o quanto uma crise econômica, com todos os seus desdobramentos, afeta a democracia), gerando riquezas que podem trazer benefícios materiais e espirituais para a humanidade. Por outro lado, tais atividades acarretam problemas capazes de pôr em sério risco a nossa própria sobrevivência, sendo a questão ecológica um desses cruciais problemas. Mas em que consiste a natureza e a configuração dessa questão e o que se entende hoje por ecologia?

2 A DEMOCRACIA DIANTE DA COMPLEXIDADE DA ECOLOGIA

Em 1866, o biólogo alemão Ernest Haeckel (1834-1919) utilizou a palavra *ecologia* para designar uma disciplina que teria por objetivo

estudar as relações entre as espécies animais e o seu ambiente orgânico e inorgânico. Transcorridos 155 anos, a palavra *ecologia* transcendeu a sua designação original e adquiriu múltiplos significados que nos convidam a refletir acerca da relação homem-meio ambiente nos últimos cem anos. Com efeito, tal relação gerou aquilo que podemos denominar de problema ecológico.

2.1 O PROBLEMA ECOLÓGICO

No primeiro nível, o problema ecológico se revela em sua dimensão física e diz respeito ao próprio significado etimológico da palavra ecologia (*oikos* mais *logos*, que significa um estudo ou reflexão sobre nossa morada natural), pois o nosso planeta, em seu equilíbrio sistêmico, está ameaçado pelo efeito devastador de algumas práticas humanas, gerando tensão, conflito, incertezas, dúvidas, controvérsias no próprio seio da sociedade. No segundo momento, o problema ecológico envolve nosso complexo modelo de civilização, gerando significados e desafios múltiplos no campo do conhecimento, da militância ecológica, das políticas de preservação ambiental, das ações de preservação etc. A referida questão está eivada de sérios conflitos cuja amplitude global nos instiga a pensar acerca da possibilidade de defesa da hipótese de que uma ecologia democrática seria, politicamente, o caminho mais bem indicado para criar as condições de superação do problema. Além disso, tal desafio põe em evidência o confronto entre antropocentrismo e biocentrismo.

Michel Serres afirma que o nosso modelo de civilização caminha para um desastre ecológico de repercussões imprevisíveis. Ele nos propõe a imagem de um navio, com direção inalterável, rumo a um rochedo. Será possível alterar o seu rumo e evitar o desastre? Vivemos mesmo sob a égide desse perigo? Estamos realmente criando as condições de possibilidade de nosso próprio fim?

De todos os temas passíveis de tratamento filosófico, o ecológico tem se constituído como um dos mais complexos, pois nele se entrelaçam, simultaneamente, questões de natureza onto-antropológica, ética, política, econômica, cultural, jurídica, educacional, social, técnico-científica, histórica etc., ou seja, ele traduz, em seu conjunto, a complexidade do homem, do mundo e da relação entre ambos.

2.1.1 AS DIMENSÕES DO PROBLEMA ECOLÓGICO

No nível **onto-antropológico**, o debate ecológico nos remete a uma reflexão acerca da relação homem-natureza, bem como a uma necessidade de conceituação dos referidos termos, o que sugere uma investigação de como se desenvolveu tal relação no mundo ocidental, principalmente, a partir da modernidade, pondo em discussão duas posturas teóricas que se confrontam no debate ecológico atual: o antropocentrismo e o biocentrismo.

No âmbito **social**, o debate ecológico coloca em destaque a questão da participação do sujeito nas esferas coletivas da sociedade, o que evidencia o papel ambiental a ser desempenhado por segmentos sociais,

como a família, a escola, os sindicatos, as igrejas, as associações comunitárias, as ONGs, os partidos políticos, as empresas privadas, os meios de comunicação, as representações políticas, o poder judiciário, os governos etc. Uma outra questão de âmbito social diz respeito à postura de comunidades locais face ao multiculturalismo e à diversidade de valores, crenças e hábitos presentes em um mundo que se torna cada vez mais globalizado.

No aspecto **político**, o debate ecológico põe a questão da participação ecológica do indivíduo em um contexto societário no qual as ideologias coletivas estão em declínio. Em face disso, convém indagar: como deve o Estado atuar para proteger o meio ambiente? Quais ações ambientais devem os governos empreender nas esferas municipal, estadual e federal? É possível assegurar um futuro ecologicamente saudável às próximas gerações no contexto das democracias liberais? Enfim, existem alternativas políticas viáveis ao enfrentamento do problema ecológico?

No âmbito **econômico**, a principal questão do debate ecológico se refere ao desafio de equacionar o desejo de crescimento, comum a todos os indivíduos e comunidades, em face dos limites materiais do planeta Terra, o que nos remete às seguintes questões: é possível um desenvolvimento econômico sustentável sob a égide do liberalismo econômico? Os países ricos, detentores de poderes hegemônicos, estariam dispostos a abdicar de seus privilégios de consumo? A tecnologia, filha pródiga do cientificismo ocidental, poderia atenuar a degradação ambiental provocada por algumas práticas econômicas? A globalização econômica poderá beneficiar de alguma forma o meio

ambiente? A intensificação das atividades econômicas no contexto da pós-pandemia acarretará mais danos ecológicos? Por fim, é possível compatibilizar economia de mercado e proteção ambiental?

A dimensão **cultural** do debate ecológico lança o desafio de tornar ecologicamente sustentável alguns hábitos, costumes, posturas e práticas que estão sedimentados nos indivíduos sob a forma de princípios e crenças de cunho essencialmente antropocêntricos. Em uma sociedade que privilegia o consumismo, a competição e concebe a natureza como um meio natural para a satisfação de suas necessidades, é possível reorientar os indivíduos para a adoção de uma postura mais equilibrada em relação ao meio ambiente? A cultura é apenas uma etapa do desenvolvimento natural do homem ou um momento de transcendência, sem o qual o indivíduo não seria propriamente considerado humano? Enfim, como equilibrar natureza e cultura?

A dimensão **tecnocientífica** do debate ecológico nos situa em face do seguinte problema: tendo em vista a nossa crescente dependência tecnológica, seria possível tomar a tecnologia como um instrumento capaz de harmonizar as relações do homem com a natureza? Em que sentido é possível exigir uma responsabilidade socioambiental dos indivíduos ou mesmo elaborar uma ética ambiental de caráter científico? Por fim, como conceber um desenvolvimento científico desvinculado de obscuros interesses políticos e econômicos, e orientado, primordialmente, para a preservação ambiental?

Na esfera **jurídica**, o debate ecológico sugere a seguinte questão: é possível conceder direitos aos seres da natureza (animais não humanos e plantas), uma vez que o ordenamento jurídico que nos rege considera

apenas o homem como legítimo sujeito de direitos? A reivindicação de concessão de direitos a tais seres traria repercussões políticas e metafísicas contrárias ao humanismo e às democracias liberais?

O debate ecológico ainda ocasiona dilemas de caráter **educacional** do tipo: como educar para a complexidade do mundo visando um reequilíbrio do homem com a natureza? Que papel deve ter a sociedade civil e os aparatos do Estado no processo de educação ambiental? É possível uma educação ambiental desvinculada do paradigma antropocêntrico?

No nível **ético**, o debate ecológico suscita as seguintes indagações: como criar normas capazes de fazer com que os indivíduos, de modo consciente e livre, ajam de maneira ambientalmente sustentável? Como constituir as bases de uma ética ambiental em tempos de globalização? Como estimular valores ambientais em um modelo de civilização que é dominado, no âmbito cultural, econômico e científico, por princípios antropocêntricos que consideram a natureza apenas como um meio para a satisfação de nossas necessidades?

Os supracitados níveis ou dimensões do debate ambiental constituem aquilo que denominamos de "problema ecológico" ou "questão ecológica", o que nos convida, filosoficamente, a refletir, inicialmente, sobre os fundamentos que determinam o nosso modelo de civilização, buscando elementos teóricos que norteiem um enfrentamento do referido problema.

2.1.2 A DIMENSÃO FILOSÓFICA DO PROBLEMA ECOLÓGICO

No âmbito **filosófico**, o debate ecológico atual põe em evidência duas posturas antagônicas: o antropocentrismo e o biocentrismo. Visando a manter intacta a herança humanista que nutriu a Modernidade, o antropocentrismo reconhece os excessos e o peso das atividades humanas sobre a natureza, propondo mudanças em nosso modo de ser e viver, o qual deve ter, no mínimo, respeito e zelo pelo meio ambiente. Destacamos, nessa perspectiva, as posições teóricas do filósofo francês Luc Ferry e dos ambientalistas americanos Michael Shellenberger e Ted Nordhaus. Por outro lado, em defesa do biocentrismo, situam-se múltiplas propostas e teorias, de variado espectro ideológico (transitando entre a extrema-direita e a extrema-esquerda), que se associam por meio da crítica às bases materiais e espirituais de nosso modelo de civilização, tendo como alvo as categorias de razão, liberdade, democracia liberal, direito, capitalismo, tecnociência etc. Destacamos alguns de seus expoentes.

2.1.2.1 *EXPOENTES DO BIOCENTRISMO*

Aldo Leopold é considerado por muitos como um dos precursores da *ecologia profunda* e um dos mais influentes expoentes do ambientalismo norte-americano, ao lado de Rachel Carson. O ecologismo de Leopold tem como alicerce a defesa incondicional da preservação da natureza selvagem.

Essa postura influenciou o debate ecológico subsequente, sendo ainda incorporada pelas propostas que reivindicam reformas ou

mudanças drásticas nos paradigmas de sustentação da civilização ocidental. Convém ainda destacar que tal postulação traz repercussões no âmbito metafísico, político e ético, e põe em discussão a importância e a pertinência do humanismo antropocêntrico que a modernidade nos legou, o que é evidenciado em sua proposta de conferir o estatuto de comunidade ética a todas as criaturas. A proposta de inversão da postura antropocêntrica em defesa do biocentrismo ou ecocentrismo norteia toda a sua obra intitula *A Sandy county almanac* (traduzida em português como: *Pensar como uma montanha*), publicada em 1949.

Um dos principais defensores do biocentrismo é a *ecologia profunda*, expressão criada por Arne Naess no início dos anos de 1970, cujas diretrizes teóricas defendem um holismo biocêntrico radical para o enfrentamento das questões ambientais, reivindicando, em seu vasto aparato conceitual, transformações que envolvem aspectos éticos, políticos, ideológicos, culturais, metafísicos, econômicos etc.

O livro *Ecologia profunda* (1985) de Bill Devall e George Sessions pode ser considerado uma síntese do referido movimento, cujas ideias biocêntricas se opõem radicalmente ao antropocentrismo, entendido como alicerce básico da visão dominante da sociedade Ocidental, o que fica evidenciado em seus oito princípios, principalmente, no sexto: "por isso é necessária uma mudança de política. Essa mudança diz respeito a estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas básicas. O estado de coisas daí resultante será profundamente diferente do atual" (DEVALL/SESSIONS, 2004, pp.90-91). Em suma: a ecologia profunda caracteriza-se por reivindicar transformações radicais em nosso

modelo de civilização. Nesse sentido, destacamos também as ideias de Michel Serres e Hans Jonas.

Michel Serres, em sua severa crítica aos fundamentos humanistas e antropocêntricos que dão sustentação teórica ao nosso modelo de civilização, propõe a celebração de um contrato natural, o qual transformaria a natureza em sujeito de direito, rompendo, assim, com uma longa tradição jurídica ocidental que considera apenas o homem como portador de direitos. O contrato natural seria um instrumento que visaria restabelecer vínculos e reciprocidade entre o homem e o mundo, uma vez que a Modernidade ignorou a natureza, considerando-a apenas meio para a conquista de nossas aspirações antropocêntricas. Nesse sentido, Serres sugere uma inversão de perspectiva, pois, para ele, "é necessário colocar bem as coisas no centro e nós na periferia, ou, melhor ainda, elas por toda parte e nós no seu seio, como parasitas" (SERRES, 1991, p.58). O contrato natural teria, entre outras finalidades, a função de regular as relações econômicas que geram violência objetiva global e dominação sobre os homens. Nesse contexto, a educação seria direcionada para instruir os indivíduos numa dimensão global, integrando ciência, sociedade e natureza.

A preocupação ecológica de Hans Jonas situa a responsabilidade (*Verantwortung*) como categoria ética central. Em sua obra *O princípio responsabilidade* (1979), ele critica todas as éticas tradicionais consideradas antropocêntricas porque tratavam apenas das relações entre os homens com questões referentes ao aqui e agora, não vinculando, pois, a natureza à responsabilidade humana. Assim, garantir um mundo ecologicamente saudável às futuras gerações é um

dos desafios atuais da relação homem/natureza. Nesse sentido, ele submete a uma severa reflexão crítica a técnica, o capitalismo liberal e o marxismo, visando a criar uma teoria da responsabilidade fundada metafisicamente nas categorias de *bem*, *dever* e *ser*, pretendendo unir ser e dever-ser, o que o leva a situar o dever (para com as gerações futuras) no centro da responsabilidade, algo inédito, haja vista que jamais foi posto em discussão pelas éticas tradicionais.

O movimento ambientalista denominado *ecofeminismo* (termo surgido no final da década de 1970) é também um dos expoentes do biocentrismo. Ele tem como uma de suas metas a inclusão da mulher como principal protagonista da defesa ambiental e de um novo modelo de civilização. Nessa perspectiva, o *ecofeminismo* concentra a sua crítica à civilização moderna acusada de ser movida pelo patriarcado capitalista, visto, aqui, como um sistema dicotômico e hierarquizante que subordina a natureza e a mulher ao homem, o consumo à produção, o local ao geral, acarretando uma ampla exploração que teria desencadeado o próprio problema ecológico.

Um outro expoente do biocentrismo é Peter Singer, cuja proposta de libertação animal tenta atingir aquilo que ele considera o ápice do antropocentrismo, o especismo, isto é, a tendência de privilegiar e de colocar os interesses de uma espécie à frente de uma outra (SINGER, 2010, p.11). A eliminação do especismo seria benéfica ao meio ambiente, gerando, por exemplo, uma menor agressão ecológica na produção de alimentos, uma vez que uma redução do consumo de produtos de origem animal geraria um maior aproveitamento dos alimentos vegetais. As críticas ao especismo partem do princípio de que a

igualdade é uma ideia moral. Nesse sentido, os interesses de um ser afetado por uma ação devem ser levados em consideração. A capacidade de sofrer e sentir dor seria o pré-requisito essencial para um ser ter algum interesse, o que impõe a consideração moral do sofrimento de um ser senciente.

Em oposição ao biocentrismo, o debate filosófico acerca da ecologia revela alguns pensadores que defendem um antropocentrismo moderado visando a equilibrar a relação homem-natureza sem prejuízo dos elementos fundamentais que nutriram a modernidade: o direito, a democracia, a igualdade, a liberdade, a razão etc. Destacamos, nessa linhagem de pensadores, Luc Ferry e os ambientalistas americanos Michael Shellenberger e Ted Nordhaus.

Luc Ferry, em sua obra *A nova ordem ecológica* (1994), defende uma ecologia democrática, por meio de uma crítica ao arcabouço teórico que demarca o debate ambiental atual. A sua proposta tem como ponto de partida uma crítica à própria democracia, a partir da qual são sugeridas reformas para o seu fortalecimento, porém, mantendo intacto aquilo que ele considera o ápice da herança iluminista: a autonomia do indivíduo, a laicidade, o humanismo jurídico, a democracia etc. Em nome de um humanismo crítico, Ferry defende a necessidade de assumirmos deveres para com os outros seres.

Na perspectiva de uma ecologia democrática, Shellenberger e Nordhaus publicaram, em 2004, o ensaio *The death of environmentalism* (A morte do ambientalismo) cuja proposta, além de denunciar a visão estreita dos ambientalistas para o enfrentamento do problema ecológico (o que, segundo os dois autores, acentua a problemática),

exalta a importância dos avanços tecnológicos, sob a égide de uma política liberal de amplitude global que envolva democraticamente os interesses múltiplos dos principais agentes políticos, econômicos e sociais na busca de caminhos para solucionar as questões ambientais.

O debate ambiental impõe o desafio de se extrair do embate entre antropocentrismo e biocentrismo o melhor de suas propostas para o enfrentamento do problema ecológico. Trata-se de uma tarefa árdua porque a questão envolve várias dimensões da condição humana em sua relação com a natureza, entre elas, o âmbito político, levando a uma essencial indagação: que regime político está mais bem qualificado para o enfrentamento das questões ambientais?

A alternativa comunista guiada pela ética marxista para o equilíbrio da relação ecologia/economia foi analisada e refutada por Hans Jonas em sua obra *O princípio responsabilidade,* porque, entre outras razões, seria também extremamente entusiasta do ideal baconiano (aquele que acentua as agressões ambientais ocasionadas pela crescente necessidade de produção de riquezas atreladas ao uso desmedido de tecnologias para atender às demandas coletivas da população) e, principalmente, pela impossibilidade de vigência de um poder governamental centralizador de amplitude mundial, considerando, entre outras coisas, o poderio nuclear de vários países do mundo com ideologias contrárias ao comunismo.

2.1.2.2 *PROPOSTAS DE ANTROPOCENTRISMO MODERADO*

A necessidade de enfrentamento do problema ecológico põe em cena a alternativa democrática de face liberal. Assim, do ponto de vista formal, como bem assevera Bobbio, democracia e liberalismo se complementam porque tendem a equilibrar a relação liberdade-igualdade, fortalecendo os direitos fundamentais e as liberdades civis, o que, a nosso ver, é essencial na busca de soluções para as questões ambientais que possuem uma dimensão global, envolvendo, pois, vários atores (trabalhadores, empresários, políticos etc.) com interesses diversos e, muitas vezes, divergentes, exigindo, pois, um espaço para o diálogo visando à formação de acordos de amplitude mundial que equilibrem a relação ecologia-economia. A esse respeito, e levando-se em conta que, majoritariamente, os países adotam políticas de desenvolvimento econômico atreladas ao uso de tecnologias, acarretando, assim, danos ambientais, Shellenberger e Nordhaus defendem uma proposta centrada no equilíbrio da relação democracia liberal-tecnologia.

Os dois autores asseveram que os ambientalistas e os líderes mundiais não devem negligenciar o alerta científico de que muitas catástrofes climáticas (furacões, avanço dos mares etc.) podem ser acarretadas pelo aquecimento global. Nesse sentido, tais representantes necessitam informar ao público, bem como reavaliar as suas políticas técnicas e as suas ações sobre o aquecimento global. Os dois autores questionam, por exemplo, se o trabalho da comunidade ambiental dos EUA nos últimos trinta anos preparou as bases para as mudanças

econômicas, culturais e políticas que serão necessárias para lidar com o problema ecológico, pois não basta afirmar que a mudança climática exige a reestruturação da economia global de um modo que afetará a vida de bilhões de pessoas, propondo, de modo paliativo, soluções pautadas em políticas de controle da poluição, o que, segundo os dois autores, não condiz com a complexidade da questão ambiental. Ademais, isso nos impõe o questionamento sobre os pressupostos do problema e suas possíveis soluções.

É necessário, pois, adotar um modelo que tente abarcar a complexidade do problema ecológico. Para tanto, é crucial não pensarmos o meio ambiente como um ecossistema qualquer, nem, tampouco, reduzir o problema ecológico a apenas uma questão ambiental. É preciso, com efeito, considerar tal complexidade, seus valores, pressupostos, ou seja, entender o alicerce antropocêntrico que nos influencia e nos move. Por isso, é essencial uma visão de mundo mais articulada que inclua os interesses dos diferentes atores. Afinal, não basta apenas adotar soluções técnicas restritas e parciais, do tipo: utilizar mais lâmpadas fluorescentes, aparelhos com menos consumo energético, carros híbridos, pois o uso da tecnologia deve estar inserido em uma visão de mundo mais ampla e articulada. Nesse sentido, é preciso considerar e combater, por exemplo, os interesses da extrema-direita americana (acusada de ser um obstáculo fundamental para se alcançar a ação adequada para o enfrentamento do aquecimento) quando esta, ao defender mais empregos e lucratividade, se nega a aderir a determinadas causas ambientais por temer prejuízos econômicos ao país ou ameaças aos seus postulados ideológicos. Esse

fato reforça a ideia da necessidade de uma política ambiental global que aglutine interesses múltiplos.

Shellenberger e Nordhaus alertam para o perigo de políticas ambientais pautadas numa lógica reducionista. Desse modo, o aquecimento global deve ser encarado como um fenômeno multicausal que precisa ser tratado de modo conectado, sob pena de, ao privilegiarmos uma causa isolada, acentuarmos o problema ecológico que pretendemos combater.

Um dos meios eficazes de enfrentamento das questões ambientais consiste na efetivação de acordos legislativos que produzam concretamente leis ambientais. Eis por que é necessário que os ambientalistas dialoguem com os representantes de indústrias, sindicatos, aglutinando vários interesses e construindo alianças em torno de projetos progressistas e, simultaneamente, de sustentação ambiental. Assim, o ambientalismo deve procurar instituir uma política global que leve em conta a complexidade do mundo pós-ambiental.

Os dois autores acentuam, ainda, a necessidade de que as propostas tecnológicas alternativas acarretem benefícios gerais, como por exemplo, os investimentos em carvão limpo deveriam ser enquadrados como parte de uma visão global para a criação de postos de trabalho em indústrias de energia do futuro. Nessa perspectiva, é acentuado que o aquecimento global não é "um interesse especial", um problema apenas ambiental, razão pela qual suas soluções não podem ser apenas de caráter técnico. Assim, por exemplo, a proposta de livrar os EUA da dependência de petróleo deve ser integrada à meta de criação de milhões de empregos, revelando, assim, uma visão conjuntural da

economia associada que envolva interesses trabalhistas, empresariais e da comunidade em geral, possibilitando, assim, que seja compartilhada uma visão comum para o futuro com base em valores, princípios e interesses múltiplos. Desse modo, no âmbito de tais propostas, acentua-se a visão de que é necessário tratar sindicatos, grupos de direitos civis, empresas e outros entes políticos, econômicos e sociais, não como antagonistas, mas como aliados, cujos interesses devem convergir em prol de uma luta contra os desequilíbrios ambientais.

Além disso, a força de uma determinada política deve alicerçar-se numa visão de futuro e nos valores que ela carrega e não apenas em aspectos técnicos restritos e unilaterais. Deve-se, com isso, alinhar interesses para a construção de um mundo novo e sustentável. Por isso, as categorias *trabalho, economia produtiva* e *meio ambiente* necessitam caminhar alinhadas. Nesse sentido, o ambientalismo e as políticas liberais necessitam transcender os interesses particulares e incorporar aspirações globais. Mais ainda, eles devem afastar-se de disputas territoriais e construir coalizões, o que implica na mudança daqueles valores profundamente arraigados no solo do antropocentrismo que impedem uma visão mais ampla do homem, da sua situação no mundo e da relação progresso material-meio ambiente.

Em suma, o enfrentamento do problema ecológico necessita do agrupamento de medidas que façam convergir interesses e valores múltiplos, sintetizados numa postura progressista de amplitude global. Nesse sentido, um texto recente dos dois autores, intitulado *Mais*

civilização (2012)[4], esclarece e amplia os conteúdos defendidos no ensaio *A morte do ambientalismo* (2004), que nos serviu de referência até aqui.

2.1.2.2.1 A ALTERNATIVA TECNOLÓGICA

O texto *Mais civilização* exalta a necessidade de se manter e acelerar os avanços tecnológicos como o meio mais eficaz para escaparmos do impasse ecológico que nós mesmos criamos, ou seja, o desenvolvimento tecnológico deve ser incentivado e associado ao avanço de um conjunto de elementos que tais autores sintetizam na expressão "mais civilização".

Utilizando o exemplo da cidade de Veneza, que sobreviveu, durante séculos, graças à utilização de inovações tecnológicas, os dois autores sustentam a tese de que o uso e o desenvolvimento da tecnologia foram um fator fundamental para nos tornamos humanos e, simultaneamente, mudarmos radicalmente o ambiente, o que se constitui como uma tendência iniciada na Antiguidade e intensificada nos últimos trezentos anos pela revolução industrial, que promoveu, além do enorme progresso material, aquecimento global, desmatamento, desequilíbrio ambiental etc., ameaçando a vida de bilhões de pessoas e gerando incertezas quanto ao futuro da humanidade.

---

4 O texto *Mais civilização* foi publicado em 13 de junho de 2012 pela Revista Veja, edição 2273 – ano 45 – n.24. Embora a referida revista não seja científica, consideramos relevante levar em conta o pensamento exposto pelos dois autores pelos motivos expostos acima nesta mesma página.

O desenvolvimento tecnológico sempre foi um instrumento da razão que possibilitou a sobrevivência humana em seu relacionamento com a natureza. Em face disso,

> qualquer proposta para resolver os problemas ambientais que menospreze a tecnologia e tente negar a coevolução entre homens e natureza, postura ainda em vigor, corre o risco de piorá-los. No entanto, as elites do Ocidente – que se apoiam fortemente na tecnologia – afirmam justamente que o desenvolvimento e a tecnologia são as causas do problema, não a solução. Essas elites argumentam que o sacrifício econômico é a saída para a crise ambiental, mas vivem atualmente um período de riqueza e abundância jamais visto (SHELLENBERGER; NORDHAUS, 2012, p. 104).

O enfrentamento do problema ecológico não pode desconsiderar o fato concreto e problemático da dependência tecnológica dos países, bem como as suas necessidades de desenvolvimento econômico. Nesse sentido,

> a verdade é que todo projeto que poderíamos definir como pós-materialista é, de maneira confusa, construído sobre uma base de abundância e consumo material que seria consideravelmente ameaçada por qualquer tentativa séria de resolver as crises ecológicas por meio de uma redução substancial da atividade econômica" (SHELLENBERGER; NORDHAUS, 2012, p. 104).

O desenvolvimento tecnológico ajudou a humanidade a atingir os objetivos de emancipação da natureza, do tribalismo, da escravidão, da pobreza. Os efeitos de tal desenvolvimento leva-nos, hoje, a considerar as consequências da modernidade reveladas sob a forma de poluição, aquecimento global, desequilíbrio ambiental etc.

Os dois autores criticam ainda a ascensão de uma "ecoteologia" baseada na quase rejeição da modernidade, cujas teses principais

exaltam a redução do consumo e da atividade econômica, embora muitos de seus defensores vivam de modo privilegiado, usufruindo os benefícios da riqueza material[5] promovida pelo progresso. Ao negar o mundo moderno, a ecoteologia torna-se um obstáculo para o enfrentamento do problema ecológico, pois se opõe àquilo que possibilitou a própria emancipação do homem, uma vez que "o desenvolvimento humano, a riqueza e a tecnologia nos libertaram da fome, privação e da insegurança. Agora, eles devem ser considerados essenciais para superar os riscos ecológicos" (SHELLENBERGER; NORDHAUS, 2012, p. 105).

O desenvolvimento econômico, nos moldes exercidos pelas nações ricas, tem sido utilizado pelos países em desenvolvimento. O Brasil e a Índia, por exemplo, seguem tal trilha. A China, com a vertiginosa industrialização, tirou milhões de pessoas da miséria extrema, revelando que o desenvolvimento rápido é o meio mais eficaz para "proteger os pobres dos desastres naturais e de perdas na agricultura" (SHELLENBERGER; NORDHAUS, 2012, p. 106).

Os dois autores concordam com um aspecto da visão apocalíptica daqueles que afirmam que o nosso enriquecimento está diretamente relacionado à degradação ambiental. Mas, enquanto tal concepção é contra o desenvolvimento técnico-científico, Shellenberger e Nordhaus apostam no progresso levando em conta os outros interesses da

5 "A ecoteologia, como todas as narrativas religiosas dominantes, atende às formas preponderantes da organização econômica e social nas quais está inserida. (...) Pregando a antimodernidade enquanto vivem como pessoas modernas, as elites ecológicas, seja em São Paulo, seja em São Francisco, confirmam seu status no topo da hierarquia pós-industrial do conhecimento" (SHELLENBERGER; NORDHAUS, 2012, p.105).

civilização. Desse modo, somente por meio de tecnologias podemos enfrentar os efeitos ecologicamente negativos da atividade humana, inclusive os resultados danosos decorrentes do uso da própria tecnologia.

A nossa crescente dependência tecnológica, associada ao interesse majoritário de crescimento econômico (que a maioria dos países reivindica), leva-nos a considerar, seriamente, a alternativa tecnológica como o meio mais bem indicado para atender às demandas humanas e enfrentar o problema ecológico. Nesse sentido,

> viver em mundo mais quente é melhor do que habitar um mundo sem eletricidade. Mas os novos desafios não deixam de ser problemas sérios. A boa notícia é que já existem muitas tecnologias recentes e promissoras para superar os problemas ecológicos. Estabilizar a emissão de gases de efeito estufa exigirá uma nova geração de usinas nucleares para substituir de maneira barata as usinas de carvão e também, talvez, retirar o dióxido de carbono da atmosfera e alimentar usinas de dessalinização para regar e fazer crescer florestas nos atuais desertos. Recuar as fronteiras agrícolas para longe das florestas exigirá um aumento maciço da produtividade agrícola através da engenharia genética. Substituir fazendas de gado que degradam o meio ambiente exigirá, quem sabe, produzir carne em laboratório – o que, gradualmente, será visto como menos repugnante do que os métodos cruéis da produção de carne hoje. A solução do problema da extinção de espécies envolverá a criação de novos habitats e organismos, possivelmente a partir do DNA de espécies extintas (SHELLENBERGER; NORDHAUS, 2012, pp. 106-107).

Embora os textos de Shellenberger e Nordhaus não sejam de natureza filosófica, suscitam questões e ideias que alicerçam, de modo multidisciplinar, o debate ecológico atual e que uma reflexão filosófica acerca da questão ambiental não deve desconsiderar.

A alternativa tecnológica associada à proposta de se levar em conta os outros interesses da civilização é, a nosso ver, o ápice da postura antropocêntrica que alicerça a modernidade, e seu objetivo maior é, democraticamente, conciliar os valores e interesses dominantes das democracias liberais do Ocidente com uma política global de preservação ambiental, cujas alianças permitam o desenvolvimento econômico e a existência de um contexto ambiental que viabilize o progresso humano material. Nessa conjuntura progressista, o avanço da tecnologia é o único caminho para assegurar a empreitada desenvolvimentista e garantir o equilíbrio ecológico necessário.

Essencialmente liberal, a proposta dos dois supracitados autores convida o liberalismo político e sua vertente econômica a conciliar o seu espírito progressista e emancipador com a fragilidade global ambiental, apostando em avançados projetos tecnológicos que aglutinem interesses e valores diversos.

Além do ápice antropocêntrico contido na proposta de Shellenberger e Nordhaus, ela põe questões que revelam os impasses atuais do debate ecológico, demarcando os seus limites e possibilidades, pois, além das críticas dirigidas ao ambientalismo dos últimos quarenta anos, a referida proposta nos coloca diante de um problema crucial a ser enfrentado: a nossa crescente dependência tecnológica e as políticas de contínuo desenvolvimento econômico que a maioria dos países defende e tenta implementar. Desse modo, um sério debate ecológico não pode ignorar tais pressupostos.

Portanto, a proposta de Michael Shellenberger e Ted Nordhaus é um dos pontos culminantes do debate ecológico contemporâneo, uma

vez que ela entrecruza as polêmicas entre antropocentrismo e biocentrismo, liberalismo e ambientalismo, sugerindo o diálogo e o consenso (na forma de alianças que aglutinem valores e interesses) como instrumentos de construção de alternativas tecnológicas que viabilizem o desenvolvimento material da civilização e a preservação ambiental.

A alternativa tecnológica proposta por Shellenberger e Nordhaus é, além de antropocêntrica, essencialmente democrática e também movida por uma índole liberal, pois exalta a necessidade de diálogos e debates (entre indivíduos e grupos que, apesar de seus interesses imediatos e valores múltiplos, necessitam efetuar acordos de abrangência geral) como veículos de construção de alianças centradas em projetos progressistas que unam desenvolvimento econômico e preservação ambiental. Nesse sentido, ela pode ser considerada como um elemento conceitual que pode ser incorporado à proposta de ecologia democrática de Luc Ferry, uma vez que ambas, além de seu viés democrático, exaltam a liberdade individual, a necessidade de uma postura racional para conduzir as ações humanas e a responsabilidade que devemos ter para a manutenção do equilíbrio da relação homem-natureza.

3 DEMOCRACIA, ECOLOGIA E ECONOMIA À MERCÊ DA PANDEMIA DA COVID-19

Decorridos mais de dez meses de pandemia, nesse início de ano de 2021, o saldo mundial da relação ecologia-economia é negativo uma vez que tende a enfraquecer os regimes democráticos liberais e a própria

ideia de desenvolvimento sustentável porque, se a fragilidade da democracia exigir a retomada brusca e acelerada das atividades econômicas sem tecnologias adequadas, isso acarretará mais peso ambiental, podendo, pois, inviabilizar, a médio e a longo prazos, a própria economia, e, por conseguinte, a democracia. Aqui, no Brasil, o contexto da pandemia (embora ainda seja cedo para uma avaliação de suas repercussões gerais, o que nos impede de efetuar um maior aprofundamento dessa questão) está sendo desfavorável à ecologia, visto que, mesmo com a diminuição das atividades econômicas, o que poderia acarretar menos peso ecológico, a postura e as diretrizes do atual governo brasileiro — desde que assumiu o poder — são ambientalmente danosas ao tentar flexibilizar leis de proteção ambiental ou ao permitir abusos, como se atesta no aumento desmedido do desmatamento e de queimadas. Assim, equilibrar a relação ecologia-economia de modo sustentável é um desafio crucial para a sobrevivência dos regimes democráticos e do ser humano. Nesse contexto preocupante, o componente tecnológico merece uma essencial consideração, aliado a uma concepção de sociedade e de Estado que promova a defesa dos direitos civis, a garantia das liberdades civis e leis que protejam o ambiente, tendo, inclusive, como *telos* a geração de um ambiente saudável para a sobrevivência e o desenvolvimento das gerações vindouras, como bem nos alerta Hans Jonas.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. **Igualdade e liberdade**. Rio de Janeiro: Ediouro, bobbio.

_____. **A era dos direitos.** Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro. Elsevier, 2004.

DEVALL, Bill / SESSIONS, George. **Ecologia Profunda**. Águas Santas – Portugal: Edições Sempre-em-Pé, 2004.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem**. São Paulo: Ensaio, 1994.

JONAS, Hans. **O princípio Responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-RIO, 2006.

LEOPOLD, Aldo. **Pensar como uma montanha**. Águas Santas/Portugal: Edições Sempre-em-Pé, 2008.

MIES, Maria / SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

NAESS, Arne. **Ecology, community and lifestyle**. New York: Cambridge University Press, 1989.

SERRES, Michel. **O Contrato Natural.** Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

SHELLENBERGER, Michael/ NORDAUS, Ted. **The death of environmentalism** (A morte do ambientalismo). Ensaio publicado em 2004.

_____. **Mais civilização.** Texto publicado em 13 de junho de 2012 pela Revista Veja, edição 2273 – ano 45 – n.24.

SINGER, Peter. **Libertação animal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SINGER, Peter. **Vida ética**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

8

RENDIMENTO UNIVERSAL GARANTIDO: UMA PROPOSTA NA DIREÇÃO DE UM DIREITO HUMANO AO TRABALHO [1]

Juliana Queiroz Gontiès [2]

INTRODUÇÃO

O presente ensaio faz uma análise sobre a adoção de um Rendimento Universal Garantido como uma proposta na direção de um Direito Humano ao Trabalho. Tem, portanto, como objeto de estudo a forma trabalho e sua centralidade no mundo contemporâneo.

O faz a partir de uma análise crítica. E parte de uma reflexão sobre o trabalho alienado, cuja forma adotada no Direito do Trabalho da sociabilidade do Capital é a categoria 'Trabalho Livre-Subordinado'.

A partir da contraposição da noção de 'trabalho decente' recomendada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a análise sobre o desemprego estrutural presente na sociedade, compreende que grande parte da população tem esse direito vilipendiado. Não é raro que pessoas que vivem em situação de pobreza extrema precisam se submeter a qualquer tipo de emprego, sem

---

[1] Este ensaio é resultado de parte da pesquisa realizada pela autora em sua dissertação de mestrado na Universidade Federal da Paraíba. Ver GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[2] Mestre em Direito Econômico pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). João Pessoa, PB, Brasil. E-mail: julianagonties@gmail.com

nenhuma condição de liberdade, equidade, segurança e dignidade humana, como determina a OIT.

Deste modo, com uma bibliografia atualizada e multidisciplinar sobre o tema, o ensaio demonstra que, no sistema dominante atual, o trabalho é quase sempre tratado apenas como meio de subsistência, deixando de lado o caráter de realização pessoal que humaniza as pessoas, que promove sua dignidade e os diferencia dos demais seres do reino animal.

A problemática central deste estudo envolve, portanto, a compreensão da discussão sobre um direito humano a um trabalho no sentido social, uma vez que no contexto atual muitas vezes é o sentido econômico que é favorecido, transformando o próprio agir humano de trabalhar em mercadoria. A seguinte questão pode sintetizar o exposto: há uma distância entre o formal direito humano do trabalhador e sua garantia material?

Esta pesquisa parte da hipótese que, embora no plano nacional tais direitos estejam formalmente garantidos pela Constituição e externamente pelos Direitos Humanos, materialmente ainda não se realizam de modo satisfatório. O que se afirma a partir da submissão constante dos indivíduos às mais diversas e difíceis relações de trabalho para obter a própria sobrevivência e/ou pelo menos a de sua família. Relações estas que se traduzem na exploração do homem pelo próprio homem.

O objetivo deste estudo é investigar se a ideia de adoção de uma Renda Universal Garantida é um instrumento capaz de proporcionar ao indivíduo a independência socioeconômica do Mercado de Trabalho,

tornando-se, portanto, um passo na direção de se garantir um Direito Humano ao Trabalho.

Para tanto, a pesquisa faz a análise dos seguintes objetivos específicos: (i) descrever de forma ontológica o trabalho e sua estruturação na sociedade moderna a partir da distinção dos conceitos de trabalho como valor de uso e como valor de troca para Karl Marx; (ii) descrever o direito do trabalho a partir de uma perspectiva crítica da teoria jurídica e social; (iii) analisar, em sociedades caracterizadas pelo chamado 'trabalho livre-subordinado', a exequibilidade de adoção de um Renda Universal Garantida enquanto instrumento de promoção da independência do cidadão do mercado de trabalho.

O referencial teórico utilizado parte de um ponto específico da obra de Karl Marx, com foco na relação que ele faz entre o trabalho como valor de uso e como valor de troca, assim como a distinção feita por Engels sobre trabalho e labor. É a partir daí que buscamos traçar a diferenciação sobre o trabalho como realização pessoal e como mercadoria e exploração do homem pelo próprio homem. Utiliza também autores e produções científicas atuais da teoria jurídica crítica, filosófica, histórica e social relacionadas ao tema.

É importante destacar ainda que o caráter crítico do direito que percorre todo o trabalho não significa a negação do próprio direito. A postura adotada é no sentido de buscar sempre uma evolução daquilo que já está posto juridicamente, de modo que este passe a proteger um maior número de indivíduos na sociedade e consiga se aproximar da materialização do que está formalizado no sentido de uma dignidade humana.

1 OS SENTIDOS DO TRABALHO PARA O HOMEM

Nesta etapa da pesquisa buscamos compreender de que formas o trabalho pode se apresentar. Portanto, recorremos à distinção do conceito marxista de trabalho como valor de uso e trabalho como valor de troca[3], seguida da explicação de Engels[4] sobre a diferença entre Trabalho e Labor.

Mas, antes de prosseguir é necessário esclarecer que este ensaio não tem a pretensão de explicar detalhadamente a teoria que Marx apresenta ao longo de toda sua obra, demonstrando como ocorre cada aspecto das relações de transformação da natureza e produção de algo, de um objeto, e, portanto, das relações de trabalho humano. O que esta pesquisa traz é apenas um panorama sobre as conceituações que ele faz por meio do método dialético entre o trabalho e o capital, e que expõe o duplo caráter do trabalho como valor de uso (trabalho concreto) e valor de troca (trabalho abstrato).

A partir desta conceituação, torna-se possível a posterior compreensão da forma como o trabalho alienado se apresenta na contemporaneidade, a dependência econômica na qual as pessoas estão inseridas e o papel do Direito do Trabalho na manutenção ou superação desta forma. Esta etapa traz, portanto, uma abordagem zetética[5].

---

[3] MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I** / Karl Marx; tradução de Reginaldo Sant'Anna. – 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. (p. 48-54)

[4] *Ibidem*. Em nota de rodapé, para tornar mais fácil a compreensão sobre os conceitos desenvolvidos por Marx, Friedrich Engels, responsável pelas edições subsequentes à morte de seu amigo, discorre sobre termos ingleses que designam a diferença das duas formas de manifestação do trabalho. (p. 54-55)

[5] FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação**. – 4ª ed. – São Paulo: Atlas, 2003. (p. 39-51)

Utilizamos aqui tanto o materialismo histórico[6] como o materialismo dialético[7], buscando expor aspectos capazes de formar uma base sólida para a pesquisa[8]. O que Louis Althusser[9] chama de uma crítica racional e rigorosa. "O que me interessava na filosofia era o materialismo e sua função crítica: o conhecimento científico contra todas as mistificações do 'conhecimento' ideológico, contra a denúncia simplesmente moral de mitos e mentiras, a favor de críticas racionais e rigorosas". (ALTHUSSER, 1970, p.5).

É, portanto, unindo dados científicos, históricos e jurídicos, aliados à filosofia que apresentamos a problemática que envolve as questões práticas do trabalho e o Direito do Trabalho. Buscando, desta forma, uma maior aproximação de uma crítica real na procura de fundamentos e respostas para uma possível solução.

Sendo assim, partimos das seguintes premissas[10]: a) é considerado justo ou moralmente aceito no mundo ocidental aquilo que está de

---

[6] Ver: ENGELS, F. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. 9ª Edição. São Paulo: Global Editora, 1988. "A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social; de que em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz e pelo modo de trocar seus produtos. De conformidade com isso, as causas profundas de todas as transformações sociais e de todas as revoluções políticas não devem ser procuradas nas cabeças dos homens nem na ideia que eles façam da verdade eterna ou da justiça, mas nas transformações operadas no modo de produção e de troca". (p.54)

[7] *Idem*. "Somente seguindo o caminho da dialética, não perdendo jamais de vista as inumeráveis ações e reações gerais do devir e do parecer, das mudanças de avanço e retrocesso, chegamos a uma concepção exata do universo, do seu desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade, assim como da imagem projetada por este desenvolvimento nas cabeças dos homens". (p.49)

[8] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[9] ALTHUSSER, Louis; y BALIBAR, Étienne. **Para leer el capital**. México: Siglo XXI, 1970.

[10] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

acordo com as instituições jurídicas, ou seja, aquilo que por elas é justificado; b) o Direito é uma ciência humana e social, portanto, em constante mudança, como acontece com a própria sociedade.

É este o caminho que tornará possível a compreensão do objetivo desta pesquisa, que é analisar se a adoção de um Rendimento Universal Garantido é capaz de proporcionar ao indivíduo a independência do mercado de trabalho para caminhar na direção de um Direito Humano ao Trabalho.

É importante destacar que o surgimento do Direito Moderno no Ocidente está ligado ao do Direito do Trabalho. E que essas relações na sociedade contemporânea são regidas por alicerces característicos de um período histórico que veio se consolidando com o desenvolvimento da técnica, tema que envolve toda a discussão em torno da centralidade do trabalho.

É relevante ter ainda em mente o 'direito a um trabalho decente'[11] como prerrogativa da Organização Internacional do Trabalho (OIT), advinda da Declaração Internacional dos Direitos Universais, da Filadélfia (1944). Um dos primeiros movimentos que buscou construir a nível mundial novas perspectivas institucionais após os resultados das grandes guerras mundiais. Tal conceito está também ligado diretamente a um direito a uma Dignidade Humana, a uma liberdade e à própria cidadania do indivíduo, portanto, essência dos Direitos Humanos.

[11] Formalizado pela OIT desde 1999. Disponível em: https://www.ilo.org/brasilia/temas/trabalho-decente/lang--pt/index.htm. Acesso em: 29/07/2019

Esta etapa segue, portanto, uma perspectiva aristotélica[12], na medida em que busca sempre entender a origem dos fenômenos, e a estrutura adotada é o estudo do Direito como uma ciência humana e social e, portanto, intrinsecamente ligada aos fenômenos históricos e culturais da humanidade.

Segundo Marx é o trabalho que permite a distinção entre o homem e os demais animais, proporcionando-lhe dignidade. Logo, o trabalho é algo inerente à humanidade. Ele diz que no início, a relação do homem com o trabalho era a de uma transformação da natureza, e fazendo isto, ele modificava também a si mesmo. Isso porque quando o homem imagina o que vai produzir antes mesmo de produzir, modifica a natureza de acordo com sua vontade[13]. Assim, consegue subordinar o trabalho a ele mesmo.

Para Everaldo Gaspar Lopes de Andrade[14], o sentido primeiro do Trabalho assume um "status de condição primeira e fundamental da existência humana, a fonte de sua existência, do prazer e de sua inspiração criadora".

Marx explica que quando o homem trabalha, despende uma força de trabalho que modifica o objeto, e quando modifica o objeto, modifica também a si próprio, o que faz com que ele rompa com o ser natural.

---

[12] Aristóteles explica que estuda, nos mais diversos assuntos, a origem e o desenvolvimento dos seres, pois, julga o método mais adequado que se pode adotar. ARISTÓTELES. **Política.** Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c 1985. (Livro – Capítulo I, 1252a). "Se estudarmos as coisas em seu estágio inicial de desenvolvimento, quer se trate deste assunto ou de outros, teremos uma visão mais clara delas".

[13] Ver MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I** / Karl Marx; tradução de Reginaldo Sant'Anna. – 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. (p. 202)

[14] Ver ANDRADE, Everaldo Gaspar Lopes de. **Direito do Trabalho e pós-modernidade – Fundamentos para uma teoria geral**. São Paulo: LTr, 2005. (p.40)

Assim, de forma consciente o homem participa da própria construção do mundo e do seu desenvolvimento. É neste sentido que o trabalho ganha para ele um valor de uso.

Mas, ele diz que a partir de certo momento histórico o trabalho passa a assumir outra função, que acontece quando ocorre o próprio desenvolvimento da forma valor. A partir daí o trabalho passa a ter também a forma de valor de troca. A força de trabalho[15] do homem se transforma em uma mercadoria, o produto desta forma de trabalho passa a ter o valor de troca. As relações na sociedade passam a ser baseadas entre coisas e não entre pessoas.

> Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias. Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho, sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores-de-uso. (MARX, 1996, p.54)

Marx chama, portanto, de trabalho concreto aquele que tem o aspecto de utilidade para quem o produz, ou seja, que tem o valor de uso. Já aquele que tem o caráter de mercadoria e de valor de troca, chama de trabalho abstrato.

Em publicação posterior da obra, Friedrich Engels, amigo de Marx e responsável pelas edições das notas da obra que se seguiram após sua morte, deu novas explicações sobre as formas pelas quais o fenômeno

---

[15] Ver MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I** / Karl Marx; tradução de Reginaldo Sant'Anna. – 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. "por força de trabalho ou capacidade de trabalho compreendemos o conjunto das faculdades físicas e mentais, existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda vez que produz valores-de-uso de qualquer espécie". (p.187)

do trabalho humano se apresenta por meio de uma distinção entre os conceitos de trabalho e labor[16].

> [Nota da 4ª edição: a língua inglesa tem a vantagem de possuir duas palavras distintas para designar esses dois aspectos diferentes do trabalho. O trabalho que gera valores-de-uso e se determina qualitativamente, chama-se de "work", distinguindo-se, assim, de "labour", o trabalho que cria valor e que só pode ser avaliado quantitativamente. Vide nota na tradução inglesa, p.14. F.E.] (MARX, 1996, p. 54-55)

E ainda que se compreenda que entre o signo e seu objeto exista uma grande complexidade[17], ao fazer a distinção entre estes dois termos, Engels permite que novas significações sejam acrescentadas a estes signos por outros autores.

Marx diz que é quando se transforma em mercadoria que o duplo caráter do trabalho pode ser percebido. Isso porque é característica dela (mercadoria) o valor de uso a princípio e o valor de troca que adquire com o caráter fetichista. Este caráter se revela quando a partir das trocas entre mercadorias[18] passa a existir também uma necessidade social de estabelecer uma forma equivalente entre todas elas, que possa

---

[16] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[17] SANTAELLA, Lucia. A teoria Geral dos Signos – Como as linguagens significam as coisas. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. "aquilo que está representado no signo não corresponde ao todo do objeto, mas apenas a uma parte ou aspecto dele. Sempre sobram outras partes ou aspectos que o signo não pode preencher completamente". (p. 34-35)

[18] Marx explica que a troca entre mercadorias é o comércio, e que outros economistas, como Benjamin Franklin, já haviam percebido que a atividade comercial nada mais é do que a troca de um trabalho por outro, no entanto, não levaram em consideração a multiplicidade dos trabalhos. (MARX, 1996, p.58)

atribuir um valor a cada coisa. Essa forma equivalente da mercadoria na condição fetichista é, portanto, o dinheiro[19].

> A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. (...) Há uma relação física entre coisas físicas. Mas, a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada tem a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. **Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas**. [Grifo nosso] (MARX, 1996, p.81)

Marx (1996, p. 82) diz que para chegar a esta forma equivalente, onde se procura uma equiparação dos diferentes tipos de trabalho[20], é necessária uma abstração que não leva em conta as desigualdades existentes entre eles e os reduz a única característica comum a todos: o dispêndio da força humana.

A partir deste momento em que o trabalho se transforma em mercadoria, as relações sociais entre os trabalhos privados tornam-se uma relação entre coisas. Assim, o trabalho deixa de ser subordinado ao homem e passa a subordiná-lo em função da sua própria necessidade de existir. Na modernidade se consolida então um novo objeto para o signo 'trabalho'.

---

[19] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[20] A expressão 'tipos de trabalho' utilizada neste ponto refere-se às diferentes atividades humanas propriamente ditas, e não às características que levam à distinção entre trabalho concreto e abstrato.

Essa forma de relação entre coisas tem um desenvolvimento vertiginoso com o desenvolvimento da técnica e os proprietários dos meios de produção estimulam a produção de mercadorias aceleradamente. Outras repercussões se dão a partir deste momento identificado por Walter Benjamin[21] como o período em que a humanidade tem uma perda na experiência comunicativa, quando as relações sociais se concretizam não mais entre indivíduos, mas entre coisas.

Para Marx[22], há um "certo definhamento intelectual e físico" a partir deste período. A divisão do trabalho leva as pessoas a se dedicarem a um único aspecto. E, mais recentemente Alain Supiot[23] observa que isso acontece de forma especial na ciência moderna.

O homem passa então a viver com um modo de produção[24] no qual o produto do trabalho humano, que virou mercadoria, é produzido não mais pela utilidade para quem o produz, mas pelo valor que gerará por meio da troca[25]. O trabalho passa a ser fonte de riqueza para aquele despende a força de trabalho.

---

[21] Walter Benjamin, filósofo alemão, publicou em 7 de dezembro de 1933 pela primeira vez o texto 'Experiência e Pobreza', na revista *Die Weltim Wort* (O mundo na palavra).

[22] Karl Marx em seu texto: Da manufatura à fábrica automática. In: GORZ, André. Crítica da Divisão do Trabalho. Textos de Karl Marx ...et al; escolhidos e apresentados por André Gorz; tradução Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Martins Fontes, 1980. (p. 23-36)

[23] SUPIOT, Alain. **Homo Juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2007. "A ciência moderna é a forma mais radical dessa renúncia à pretensão de atribuir ao mundo um sentido". (p.7)

[24] Ver ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho.** 16ª Ed. São Paulo: Cortez, 2015. "Durante a vigência do capitalismo, o *valor de uso dos bens socialmente necessários subordinou-se ao seu valor de troca*, que passou a comandar a lógica do sistema de produção do capital" (p. 267) (A autora manteve o itálico do próprio autor).

[25] Ver ENGELS, F. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico.** 9ª Edição. São Paulo: Global Editora, 1988. "Os produtos transformaram-se de produtos individuais em produtos sociais". (p.57)

No entanto, é para o detentor do meio de produção que esta forma de relação gera o que Marx chamou de 'mais-valia'[26], que é quando aquele que despende a força de trabalhado produz uma quantidade de produtos excedente ao equivalente que recebe em forma de salário durante o período determinado da relação salarial. Esta diferença do que é recebido pelo trabalhador e do valor do número de produtos que ele produz é a mais-valia[27].

Assim, todos os aspectos da vida social (econômico, jurídico e intelectual) da sociedade são afetados por esta forma de relação. Os meios de produção são monopolizados por poucos, e a maior parte dos indivíduos possuem apenas sua força de trabalho como meio de produção de riqueza para garantir sua subsistência e de sua família. É assim que a liberdade passa a ser limitada pela própria necessidade e onde começa a haver essa dependência das pessoas ao mercado de trabalho[28].

A dupla revolução do século XVIII[29], política e industrial, trouxe ideais que em seguida se transformaram em princípios sociais para os ordenamentos jurídicos no ocidente. No entanto, materialmente eles

---

[26] Ver MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I** / Karl Marx; tradução de Reginaldo Sant'Anna. – 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. (p. 210-223)

[27] Ver ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho.** 16ª Ed. São Paulo: Cortez, 2015. "(...) as formas atuais de valorização do valor trazem embutidas novos modos de geração da *mais-valia* (quer sob a forma *absoluta*, quer sob a *relativa*), ao mesmo tempo que expulsa da produção uma infinitude de trabalhos que se tornam sobrantes, descartáveis e cuja função passa a ser a de expandir o bolsão de desempregados, deprimindo ainda mais a remuneração da força de trabalho em amplitude global, pela via da retração do valor necessário à sobrevivência dos trabalhadores e trabalhadoras". (p.244) (A autora desta pesquisa manteve o itálico do próprio autor).

[28] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[29] FEITOSA, Enoque. **Direito e Humanismo no Jovem Marx.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2015. (p.76-78)

não foram alcançados, pois ainda se adota e justifica a apropriação da natureza de forma particular pelo homem como fenômeno natural[30].

Apesar do modo de produção diferente à época, este caráter de riqueza da natureza e a necessidade de todos viverem em harmonia com ela, já tinha sido revelado por Aristóteles, que explicou também as consequências de agir de forma contrária.

> Como dissemos antes, esta arte se desdobra em duas, e um de seus ramos é de natureza comercial, enquanto o outro pertence à economia doméstica; este último ramo é necessário e louvável, enquanto o ramo ligado à permuta é justamente censurado (ele não é conforme à natureza, e nele alguns homens ganham à custa de outros). Sendo assim, a usura é detestada com muita razão, pois seu ganho vem do próprio dinheiro, e não daquilo que levou à sua invenção. Efetivamente, o objetivo original do dinheiro foi facilitar a permuta, mas os juros aumentam a quantidade do próprio dinheiro (esta é a verdadeira origem da palavra: a prole se assemelha aos progenitores, e **os juros são dinheiro nascido de dinheiro); logo, esta forma de ganhar dinheiro é de todas a mais contrária à natureza.** [Grifo nosso] (Aristóteles, 1985, 1258 b)

É da natureza do homem ser um animal físico e metafísico[31], assim, a moral e a ética de cada época regem também as questões econômicas

---

[30] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[31] SUPIOT, Alain. **Homo Juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. "Mas não se entra no universo do sentido como num moinho. Cumpre, para ter acesso a ele, renunciar a modelar o mundo apenas à sua imagem. Para ter lugar nele, cada um de nós deve fazer o aprendizado dos limites que lhe delimitam a subjetividade. **Animal metafísico**, o homem está sempre ameaçado de ser arrastado pela vertigem de sua imaginação. Deve, pois, aprender a separar a parte das coisas no uso de suas faculdades mentais, ou seja, a distinguir, no mundo dos símbolos que a um só tempo o une ao mundo físico e o separa dele, o que provém do imaginário e o que provém da realidade. Somente então poderá pôr sobre as coisas a marca de sua mente. É alienado, no sentido próprio, aquele que, preso na gaiola de sua própria visão do mundo, é alheio ao sentido que lhe dão os outros homens e por isso mesmo incapaz de transmitir essa visão. Para entrar no universo do sentido, todo homem

e jurídicas de cada sociedade. Já a aspiração do homem de acumular riquezas vem se perpetuando ao longo do tempo e dos povos. Para Jean-Pierre Vernant[32] este desejo não acaba, é insaciável.

É também essência do atual modo de produção capitalista a procura incessante pelo lucro. E é a partir do desenvolvimento da técnica que as relações humanas baseadas no acúmulo de coisas se intensificam, justamente pelas ideologias propagadas a partir deste período, inclusive pela justificação pelas instituições sociais ocidental.

Nesse contexto, Marx encontra as contradições sociais contemporâneas.[33] Ele demonstra a contradição entre o trabalhador e o produto do seu trabalho a partir do caráter de alienação produzido. Aspecto também explicado por Engels[34].

> Na Idade Média, não podia surgir o problema de a quem pertencem os produtos do trabalho. O produtor individual criava-os, geralmente, com matérias-primas da sua propriedade, produzidas não raro por ele mesmo, com os seus próprios meios de trabalho e elaborados com o seu próprio trabalho manual ou da sua família. Não necessitava, portanto, de se apropriar deles, pois já eram seus pelo simples fato de produzi-los. A propriedade dos produtos baseava-se, pois, no *trabalho pessoal*. (...) Sobrevém a concentração dos meios de produção em grandes oficinas e

---

deve abdicar de sua pretensão a ditar o sentido do universo e reconhecer que esse sentido vai além de seu único entendimento". (SUPIOT, 2007, p.6-7) (grifo nosso)

[32] VERNANT, Jean-Pierre. **Les origines de la pensée grecque.** Paris: Presses Universitaires de France, 2019. "Aqueles que possuem mais hoje cobiçam o dobro. A riqueza acaba por não ter outro objeto além de si mesma; feita para satisfazer as necessidades da vida, simples meio de subsistência, ela se torna seu próprio fim, se coloca como uma necessidade universal, insaciável, ilimitada, que nada jamais poderá satisfazer. (p.93) (tradução da autora)

[33] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[34] ENGELS, F. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. 9ª Edição. São Paulo: Global Editora, 1988.

> manufaturas, a sua transformação em meios de produção realmente sociais. Entretanto, esses meios de produção e os seus produtos sociais foram considerados como se continuassem a ser o que eram antes: meios de produção e produtos individuais. E se até aqui o proprietário dos meios de trabalho se apropriara dos produtos, porque eram, geralmente, produtos seus e a ajuda constituía uma exceção, agora o proprietário dos meios de trabalho continuava apoderando-se do produto, embora já não fosse um produto *seu*, mas fruto exclusivo do *trabalho alheio*. (ENGELS, 1988, p. 58)

Enoque Feitosa[35] explica que essa incongruência provoca um estranhamento do homem não apenas nas relações de trabalho, mas nos diversos âmbitos da vida dele, incluindo as instituições sociais. Quando o fruto do trabalho não pertence ao próprio trabalhador, este produto se torna algo estranho a quem o produziu[36].

Partindo da teoria de Marx e da distinção de termos feita por Engels, Hannah Arendt acrescenta uma fenomenologia conceitual[37] sobre o objeto do trabalho na modernidade. Ela explica que há três categorias da vida ativa[38] referentes aos caminhos que a humanidade vem seguindo: trabalho, labor (obra) e ação.

Para a autora, já na Antiguidade, em Aristóteles, falava-se sobre a escravidão, no entanto, de modo diferente dos séculos de servidão mais recentes. À época a condição do homem como escravo o tornava um ser

---

[35] FEITOSA, Enoque. **Direito e Humanismo no Jovem Marx.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2015. (p.94-95)

[36] Ver MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I** / Karl Marx; tradução de Reginaldo Sant'Anna. – 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. "A alienação do objeto do trabalho não é senão a alienação, a despossessão da própria atividade do trabalho". (p.196).

[37] Ver ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. "(...) método de investigar através da análise etimológica e semântica de certos termos-chave". (p.101)

[38] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (p. 8)

não humano (semelhante a um animal doméstico) que não podia decidir nada. Assim, estes homens ficavam totalmente sujeitados à necessidade, momento em que o trabalho era algo que rebaixava o homem.

Entretanto, Hannah Arendt[39] diz que na modernidade essa relação se transforma e algumas condições começam a ser impostas para transformar a servidão em algo digno. Dentre elas, a relação entre coisas que se estabelece, mas para a autora existe uma condição humana de ser o homem um ser condicionado[40]. Neste condicionamento descrito por ela está o fato de como o desaparecimento do espaço público e o isolamento do homem moderno foi algo que começou a ser preparado desde a Revolução Industrial[41]. Nesse período surge o Direito Moderno Ocidental, como instrumento que transforma o homem em sujeito[42] no sentido pleno da palavra.

> (...) Para o Islã, Deus está somente na origem de costumes na ordem da Natureza, costumes que sua Onipotência lhe permitiria derrubar. Ao passo que o Deus dos cristãos atou, em suma, suas mãos e deve observar as leis que ele mesmo fixou. A Onipotência de seu Verbo é tal que se impõe a Ele. Essa

---

[39] Idem. À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna — que inverteu todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* — não tenha engendrado uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre o "trabalho do nosso corpo e a obra das nossas mãos". (p.105)

[40] *Ibidem*. "A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vida activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas, mas as coisas que devem a sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos". (p.10)

[41] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[42] SUPIOT, Alain. **Homo Juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (p.22-23)

> concepção se encontra na ordem dos negócios humanos, especialmente nesse produto da figura divina do Legislador que é o Estado de Direito, também ele atado por suas próprias leis. Pois o outro traço próprio do mundo cristão, pelo menos em sua vertente ocidental, é ter considerado que o Homem poderia usar por conta própria o poder legislador do Verbo e ter, assim, feito dele um sujeito no sentido pleno da palavra, ou seja, a causa primeira de efeitos, e não o efeito de uma causa. (SUPIOT, 2007, p.22-23)

Sobre esses reflexos no mundo jurídico, Enoque Feitosa[43] ressalta: "a categoria da alienação como um dos instrumentos heurísticos na compreensão da vida social e, em seu interior, do direito" (FEITOSA, 2015, p.92).

2 O TRABALHO ALIENADO E UM DIREITO HUMANO A UM TRABALHO DECENTE

Compreendendo a forma como o trabalho passou a se estruturar no mundo moderno, e como o direito passa a ser técnica de transformação do homem em sujeito, a partir de uma verdade[44] passa a ser possível então perceber como a precarização das relações de trabalho no Brasil segue uma tendência global[45], desencadeada pelas potências ocidentais e seu modo de relação social[46].

---

[43] Ver 'Alienação e Humanismo' em: FEITOSA, Enoque. **Direito e Humanismo no Jovem Marx**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015. (p.93-109)

[44] Ver 'O lugar da verdade no âmbito jurídico', em FEITOSA, Enoque. **O discurso jurídico como justificação: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009. (p.35-47)

[45] Ver ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 16 ed. São Paulo: Cortez, 2015. "(...) A tendência crescente à precarização estrutural do trabalho em escala mundial, bem como a hipótese de que a sociedade do capital e sua lei do valor necessitam cada vez *menos* de trabalho estável e formalizado e cada vez *mais* de trabalho precarizado e desregulamentado — estruturantes em *Adeus ao Trabalho*? —, foram cabalmente confirmadas". (p.12)

[46] Ver SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira** ou como o país se deixa manipular pela elite. Rio de Janeiro: LeYa, 2018. "A realidade social não é visível a olho nu, o que significa que o mundo social

Quando o homem se tornou uma mercadoria e as relações passaram a se dar entre coisas e não mais entre pessoas, houve também uma transformação simbólica do homem em máquina. As próprias necessidades humanas passaram a ser relativizadas — tempo livre / meios de aquisição de suas necessidades primeiras (alimentação, moradia adequada, saúde, educação).

O Direito do Trabalho Clássico estabeleceu de forma quase exclusiva o trabalho livre-subordinado[47] como seu objeto, fazendo com que as pessoas passassem a sentir a necessidade de ocupar um emprego como este e se submeter às regras estabelecidas por este tipo de relação contratual. E a partir deste contexto o desemprego estrutural (em poucas palavras, o número de desempregados desproporcionalmente maior ao número de vagas ofertadas pelo mercado de trabalho) foi se tornando uma aporia das relações contemporâneas.

O Capital com a sua necessidade de acumular cada vez mais renda passa a exigir uma "mão-de-obra" cada vez mais barata. O trabalho humano começa a ser substituído pela máquina, as inovações da técnica passam a se dar em uma velocidade inalcançável e as novas profissões

---

não é transparente aos nossos olhos. Afinal, não são apenas os músculos dos olhos que nos permitem ver, existem idéias dominantes, compartilhadas e repetidas por quase todos, que, na verdade, "selecionam" e "distorcem" o que os olhos vêem, e "escondem" o que não deve ser visto. O leitor pode se perguntar: mas por que alguém faria isso? Por que existiria o interesse em esconder, distorcer ou, como dizemos na vida cotidiana, o interesse em "mentir" sobre como o mundo social realmente é? Ora, como diria o insuspeito Max Weber, os ricos e felizes, em todas as épocas e em todos os lugares, não querem apenas ser ricos e felizes. Querem saber que têm "direito" à riqueza e a felicidade. Isso significa que o privilégio — mesmo o flagrantemente injusto, como o que se transmite por herança — necessita ser "legitimado", ou seja, aceito mesmo por aqueles que foram excluídos de todos os privilégios". (p.9)

[47] Esta relação do trabalho-livre subordinado com o Direito do Trabalho será abordada de forma mais profunda no terceiro capítulo desta pesquisa. Porém, destaque-se desde já que se trata das relações de trabalho assalariadas garantidas contratualmente. E, sobre este tema, ver também ANDRADE, Everaldo Gaspar Lopes de. **O Direito do Trabalho na Filosofia e na Teoria Social Crítica – os sentidos do trabalho subordinado na cultura e no poder das organizações**. São Paulo: LTr, 2014.

que vão surgindo a partir dessas inovações não abarcam o número de pessoas descartadas[48].

Tal crise tem como uma de suas causas a forma como o trabalho é protegido pelo seu ramo do Direito, quase exclusivamente a forma de trabalho livre-subordinado. A proteção por meio da relação contratual favorece justamente o trabalho que gera o valor de troca. Estabelece, portanto, um direito do trabalho e não um direito ao trabalho. Assim, a velocidade das inovações tecnológicas[49] somadas a este fato acaba levando o desemprego a níveis inimagináveis.

Enquanto o desenvolvimento tecnológico cresce em grande velocidade, o número de empregos vai diminuindo cada vez mais; ao mesmo tempo, quanto maior o número de desempregados, maior a quantidade de pessoas privadas do acesso à educação e qualificação profissional. Relações estas que favorecem sempre o aumento da desigualdade social[50].

Invertendo a posição de quem é desfavorecido pelo modo de relação protegido pelo direito do trabalho e complementando os fatores descritos, a escassez de empregos passa a ser justificativa para a diminuição dos direitos do trabalhador. Eufemismos como

---

[48] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[49] A ideia de que a automação não seria um problema que acarretaria desemprego na medida em que criaria novos tipos de profissões vem sendo permanentemente desmontada, pois, a velocidade com que novos cargos surgem é lenta em relação à velocidade com que vários cargos são destruídos e exterminados do mercado.

[50] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

'flexibilização' e 'reforma' são utilizados para a desregulamentação das leis de trabalho.

Entende-se por flexibilização[51] o ato de se adaptar a uma situação por meio de uma nova abordagem. Assim, quando as empresas privadas brigam pela flexibilização das normas de direito do trabalho[52], estão, na realidade, querendo a adaptação do coletivo a outra situação, no caso, uma que seja mais favorável às empresas. Buscam, portanto, adaptar ainda mais o coletivo ao individual.

As empresas aproveitam o quadro de desemprego crescente e o utilizam como pretexto, tornando socialmente aceita a manutenção de seus privilégios particulares em detrimento das normas que protegem os trabalhadores. Utilizam o argumento de manutenção delas mesmas e, portanto, dos empregos por elas estabelecidos. Dentre as consequências dessas flexibilizações estão a precarização das relações de emprego, a terceirização e uberização.

A relação de desemprego estrutural e precarização das normas de trabalho gera como consequência uma dependência das pessoas ao

---

[51] Ver FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Mini Aurélio: o dicionário da língua portuguesa**. Coordenação Marina Baird Ferreira – 8 ed. ver. Atual. Curitiba: Positivo, 2010. "Fle.xi.bi.li.zar (cs) [*Flexível (-bil-)* 1D] *vtd. e. p.* Tornar(-se) flexível. [C.:1]" e "Fle.xí.vel (cs) [Lat. *flexibile*. 41] *adj2g*. **1.** Que se pode dobrar ou curvar. **2.** Elástico (1). **3.** Fácil de manejar; maleável. **4.** Dócil, submisso. [Pl.: *-veis*] § fle.xi.bi.li.da.de (cs) *sf.*". (p.353)

[52] Ver ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão – O novo proletariado na era digital**. São Paulo: Boitempo, 2018. Em um universo em que a economia está sob o comando e hegemonia do capital financeiro, as empresas buscam garantir seus altos lucros exigindo e transferindo aos trabalhadores e trabalhadoras a pressão pela maximização do tempo, pelas altas taxas de produtividade, pela redução dos custos, como os relativos à força de trabalho, além de exigir a "flexibilização" crescente dos contratos de trabalho. Nesse contexto, a terceirização vem se tornando a modalidade de gestão que assume centralidade na estratégia empresarial, uma vez que as relações sociais estabelecidas entre capital e trabalho são disfarçadas em relações interempresas, baseadas em contratos por tempo determinado, flexíveis, de acordo com os ritmos produtivos das empresas contratantes, com consequências profundas que desestruturam ainda mais a classe trabalhadora, seu tempo de trabalho e de vida, seus direitos, suas condições de saúde e seu universo subjetivos, etc. (ANTUNES, 2018, p.31-32)

mercado de trabalho. O macrossistema da lógica do Capital que estrutura as relações sociais, por meio de seus microssistemas econômicos, jurídicos e intelectuais, constrói várias engrenagens que trabalham de forma simulada para atingir este objetivo da dependência econômica.[53]

Como demonstrado na etapa anterior deste ensaio, direitos sociais adquiridos ao longo de várias lutas coletivas, a reivindicação da dignidade humana e de uma liberdade do homem no trabalho foi consequência de uma evolução de séculos. Ainda são, inclusive, princípios de base do ordenamento jurídico de vários países ocidentais, como o Brasil.

Mas, hoje estes direitos estão materialmente distantes de sua prescrição formal. E diante do atual desemprego estrutural a distância aumenta cada vez mais, auxiliando na manutenção da guerra que se tornou a procura por um lugar no mercado de trabalho[54].

A teoria clássica do Direito do Trabalho e do Direito Clássico de um modo geral, segue a tendência de pensar metafísica[55] das ciências, que

---

[53] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[54] Em 1877 Engels já havia previsto essa situação. Ver ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico.** 9ª edição. São Paulo: Global Editora, 1988. "O terreno do trabalho transforma-se num campo de batalha". (p.62)

[55] *Idem*. Para o metafísico, as coisas e as suas imagens no pensamento, os conceitos, são objetos de investigação isolados, fixos, rígidos, focalizados um após o outro, de *per si*, como algo dado e perene. Pensa só em antíteses, sem meio-termo possível; para ele, das duas uma: sim, sim; não, não; o que for além disso sobra. (...) A causa e o efeito revestem-se também, a seus olhos, da forma de uma rígida antítese. À primeira vista, este método discursivo parece-nos extremamente razoável, porque é o do chamado senso comum. Mas o próprio senso comum — personagem muito respeitável dentro de casa, entre quatro paredes — vive peripécias verdadeiramente maravilhosas quando se aventura pelos caminhos amplos da investigação; e o método metafísico de pensar, por muito justificado e até necessário que seja em muitas zonas do pensamento, mais ou menos extensas segundo a natureza do objeto de que se trate, tropeça sempre, cedo ou tarde, com uma barreira, ultrapassada, a qual se

analisa os fatos isoladamente, como uma das engrenagens que descrevemos acima.

Aliás, destaque-se aqui o uso desta palavra familiar ao próprio sistema social, "**tendência**"[56]. Na linguagem contemporânea[57] este é o termo utilizado para designar algo no qual a sociedade está ou deve estar inclinada a fazer. Ou seja, afere-se um 'dever ser' nos diversos aspectos da vida humana, das relações sociais.

No entanto, o que se observa na prática é uma distância entre o ser e o dever ser, onde o ser acaba perdendo seu valor no meio das inúmeras necessidades de dever ser criadas para satisfazer os imperativos deste sistema social. Inclusive, as ferramentas desenvolvidas pela técnica são utilizadas como forma de justificação nos mais diversos âmbitos da vida social contemporânea, seguindo essa forma de pensar metafísica.[58]

A partir da modernidade as ciências transformaram o discurso como método de propagação das verdades metafísicas. O discurso na publicidade e propaganda justifica o consumo, o discurso jornalístico

---

converte num método unilateral, limitado, abstrato, e se perde em insolúveis contradições, pois, absorvido pelos objetos concretos, não consegue perceber a sua concatenação; preocupado com a sua existência, não atenta na sua origem nem na sua caducidade. (p.47)

[56] Ver FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio - Novo dicionário da língua portuguesa**. / Aurélio Buarque de Holanda Ferreira; coordenação Marina Baird Ferreira – 8. Ed. ver. Atual – Curitiba: Positivo, 2010. - Tendência: [Do lat. *tendentia*, nom. e acusativo pl. de *tendens*, tis, 'tendente'.] S.*f*. 1. Inclinação; vocação; propensão; queda, pendor. 2. Vocação, pendor: *Nota-se a tendência do menino para militar*; 3. Força que determina o movimento de um corpo. 4. Intenção, disposição.

[57] Segue-se aqui a pesquisa na perspectiva Aristotélica (ver nota 12), buscando entender a origem das coisas. E, neste ponto específico, na busca pela compreensão da própria linguagem do sistema, de acordo também com a obra de Lúcia Santaella, entender como as linguagens significam as coisas. Ver: SANTAELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos: como as linguagens significam as coisas**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

[58] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

justifica uma informação dada por um viés determinado pelos meios de comunicação de massa[59], o discurso jurídico justifica as leis etc.

Esse discurso jurídico justifica ainda a neutralidade das leis, deixando de considerar que essas leis são feitas por um determinado sujeito[60] e se destinam a regular outro sujeito, que será sujeitado a obedecê-las. Enoque Feitosa[61] afirma que:

> Ocorre que perceber esses elementos ideológicos que permeiam o discurso jurídico (e que visam justificar, em última instância, a manutenção do *status quo*) não significa necessariamente adesão a uma atitude de negação do direito – o que perturba boa parte dos juristas e que os fazem tentar deslegitimar previamente toda crítica, qualificando-a se uma teoria sobre o direito e sem a dignidade de uma Teoria do Direito.
> Ora, o problema para o operador jurídico não é que o reconhecimento desse caráter do direito signifique endosso a uma atitude de contestação radical à natureza da ordem jurídica.
> Aqui, o problema é, tão somente, perceber o direito como discurso de justificação e como espaço de tensão permanente entre verdade e interpretação, o que leva a uma consciência mais nítida – ao menos dos que atuam no desenvolvimento da doutrina – acerca do caráter retórico, argumentativo do campo em que estão inseridos e sem que isso signifique necessariamente um indiferentismo ético ou uma postura cética e negativista da situação humana no mundo. (FEITOSA, 2009, p.44)

Assim, percebe-se a existência de um estímulo desde o desenvolvimento da técnica a transformar as verdades em tendência, e

---

[59] Ressalte-se que estes meios de comunicação de massa são propriedade de grandes empresários e que, portanto, possuem interesses e assim manipulam as informações de acordo com seus interesses.

[60] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[61] FEITOSA, Enoque. **O discurso jurídico como justificação: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009

foi nesse contexto que o Direito do Trabalho se desenvolveu e fundamentou. Neste meio onde as 'perspectivas de verdades' se reproduzem massivamente, com ideais implícitos e não questionados pelo senso comum fazem parte de todos os aspectos da vida humana.

Além da reprodutibilidade em massa, outro fator que veio como grande influência a partir da cultura ocidental foi a globalização: modos de vida, vocação, tipos de trabalho, problemas sociais e até mesmo as próprias leis. Relações sociais transformadas em mercadoria.

Diante da transformação que foi construindo o Direito Moderno, os ideais iluministas de 'liberdade, igualdade e fraternidade' e a Revolução Francesa, que desenvolveu também o 'Estado Liberal'[62], modelo de governo baseado no liberalismo, foram determinantes. Os ideais apoiados pela burguesia deveriam atender então as novas necessidades, também do capitalismo, de sua liberdade econômica e estímulo da razão[63].

Em oposição ao estado de coisas que passou a se construir, a crise econômica e social que surgiu no período provocou o nascimento dos movimentos sociais. Além disto, teorias como as de Marx e Engels,

---

[62] Ver ESTEVES, Juliana Teixeira. A seguridade Social no contexto de uma Renda Universal Garantida: os fundamentos político-jurídicos para uma ética universal na governabilidade do mundo. Recife: UFPE, 2010. "As doutrinas liberais surgidas no começo da Idade Moderna são conseqüências da ascensão da burguesia ao poder. Antes deste momento e durante o absolutismo da Idade Média predominava o direito dos sujeitos privados, o que gerou uma pluralidade de ordenamentos não interligados entre si e sem a intervenção estatal. O período caracteriza-se, portanto, pela ordem jurídica pulverizada em função das pessoas — sujeitos do direito — e das coisas por eles protegidas; o direito não era um conjunto de normas com a aplicação generalizada. A intervenção do Estado apenas estabelecia critérios de distribuição de bens materiais e de riquezas". (p.22)

[63] Ver FEITOSA, Enoque. Direito e Humanismo no jovem Marx. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015. "(...) se fortaleceu a demanda por um conhecimento racional e que pretendia uma observação controlada dos fenômenos sociais pelo estabelecimento, para estes, de leis equivalentes às naturais. Nesta premência por certeza e segurança é que se vislumbra a sedimentação das bases teóricas do positivismo jurídico" (p. 75).

expondo os conceitos de trabalho (trabalho concreto) e labor (trabalho abstrato), expondo o caráter alienante do modo de produção, a desigualdade social, dentre outros aspectos, provocaram várias análises críticas da sociedade que passaram a fomentar a busca por novos direitos.

A expansão do capitalismo e a organização do trabalho baseada em uma "necessária hierarquia" defendida pelos capitalistas[64] provocou também um aumento da divisão de classes. Nesse cenário, a classe trabalhadora luta e passa a adquirir direitos políticos no final do século XIX, passando a ter representatividade frente ao Estado.

A luta da classe operária, a Revolução Socialista na Rússia, a passagem da fase concorrencial do capitalismo para a monopolista e a Crise Econômica de 1929 foram fatos determinantes para o então surgimento do Estado-Providência, ou Estado de Bem-Estar Social[65], onde o Governo passou a ser responsável por garantir o bem-estar social e econômico dos cidadãos.[66]

---

[64] Ver MARGLIN, Stephen A. in: GORZ, André. Crítica da Divisão do Trabalho. São Paulo: Martins Fontes, 1980. "Os defensores do capitalismo estão profundamente convencidos de que a hierarquia é imprescindível". (p.39)

[65] Ver VOTTERO, Juan José. **El pensamiento de Claus Offe**. in Revista Estudios, 1, 1993. (pp. 140-150) "O ponto de partida da análise da relação Democracia-Capitalismo é a afirmação de Offe acerca de que a compatibilidade ininterrupta entre ambos tem sido possível devido à aparição e o desenvolvimento gradual de dois princípios mediadores: a competência entre partidos políticos de massa e o Estado de Bem-Estar Keynesiano. Compatibilidade que foi alcançada apenas no século XX, mais precisamente após a 2ª Guerra Mundial, época em que alcançam maior desenvolvimento os partidos de massa e em que surge com força o Estado de Bem-Estar Keynesiano como proposta dos países capitalistas vencedores da guerra". (p.140) (tradução da autora)

[66] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

No pós-guerras[67] e fim do nazismo, ficou clara a necessidade de buscar uma humanização do Direito, período em que os Direitos Humanos passaram a se consolidar mundialmente. E dentre as reivindicações sociais nascidas, o princípio da dignidade da pessoa humana, que teve sua aparição formal já na Constituição de Weimar, de 1919, embora só tenha se consolidado de forma global após os conflitos.

No Brasil, o princípio da Dignidade Humana foi positivado como fundamento da República no artigo 1º, III, da Constituição Federal de 1988. Assumindo um papel de princípio-guia de todo o ordenamento jurídico brasileiro.

Em 1944, surge a Declaração Internacional dos Direitos Universais, na Filadélfia, demonstrando o desejo de construção de uma nova ordem internacional[68]. Seguida também de outros documentos mundiais, tais quais: a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1996), e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966).

A Declaração da Filadélfia já trazia os propósitos e objetivos da Organização Internacional do Trabalho (OIT), com um texto que proclamava princípios "plenamente aplicáveis a todos os povos do mundo... que deveriam inspirar as políticas de seus Membros". (SUPIOT, 2010, p.9)

---

[67]Nesse período é criada também a Seguridade Social na França. Ver HESSEL, Stéphane. Indignai-vos! Tradução de Marli Peres. São Paulo: Leya, 2011. (p.12)

[68] Ver SUPIOT, Alain. L'esprit de Philadelphie – La justice sociale face au marche total. France: Editions du Seuil, 2010. (p.-25)

O Estado de Bem-Estar Social passou a se responsabilizar principalmente pelos homens que não possuíam condições econômicas para manter uma vida digna. Neste sentido, começou a criar programas de bolsas, concessões, distribuir subsídios, dentre outras medidas, para proporcionar tais direitos, agora positivados, aos indivíduos.

Nesse cenário, uma das principais recomendações da Organização Internacional do Trabalho (OIT) era a de um trabalho decente[69], com condições de liberdade, equidade, segurança e dignidade humana.

Mas a forma de produção capitalista que se desenvolveu, a globalização (no começo baseada no Estado Liberal, em seguida no Estado Social e resguardada pelas instituições sociais desde o início do capitalismo), auxiliou no surgimento da "diversificação das modalidades de informalidade"[70] das relações de trabalho. Com isso, o crescente desemprego estrutural também.

Assim, a distância entre a prescrição formal deste direito a um trabalho decente, fundamentado na dignidade e liberdade do homem, e sua aplicação material[71] ficou claramente perceptível.

---

[69] Ver conceito da OIT de trabalho decente: https://www.ilo.org/brasilia/temas/trabalho-decente/lang--pt/index.htm

[70] Ver 'Os modos de ser da informalidade: rumo a uma nova era da precarização estrutural do trabalho?' in ANTUNES, Ricardo. Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 16ª Ed. São Paulo: Cortez, 2015. (p.243-251)

[71]Sobre o não cumprimento dos direitos estabelecidos pela Declaração Universal de 1948, Stéphane Hessel convidou todos a se indignar. Ver HESSEL, Stéphane. Indignai-vos! Tradução de Marli Peres. São Paulo: Leya, 2011. "Eu desejo a todos, a cada um de vocês, que tenham seu motivo de indignação. Isto é precioso. Quando alguma coisa nos indigna, como fiquei indignado com o nazismo, nos transformamos em militantes; fortes e engajados, nos unimos à corrente da história, e a grande corrente da história prossegue graças a cada um de nós. Essa corrente vai em direção de mais justiça, de mais liberdade, mas não da liberdade descontrolada da raposa no galinheiro. Esses direitos, cujo programa a *Declaração Universal* redigiu em 1948, são universais. Se você encontrar alguém que não é beneficiado por eles, compadeça-se, ajude-o a conquistá-los". (p.16)

Assim, a partir da década de 70 o Estado Neoliberal começou a surgir, como aquele que apenas regula a economia. Argumentando uma ingovernabilidade causada pelas políticas públicas do Estado de Bem-Estar social. Isso devido à uma incompatibilidade, porque embora o Estado precisasse exercer a função de mercantilização, precisava também cumprir a função antagônica de desmercantilização.

Enquanto a ideologia liberal tinha como premissa a valorização da autonomia e proteção dos direitos dos indivíduos, as políticas de intervenção do Estado de Bem-Estar Social passaram a ameaçar o poder coletivo do capital, já que precisavam substituir os direitos de propriedade pelos direitos de cidadania.

Neste sentido, várias teorias de justiça neoliberais começaram a insurgir, criando uma força contrária ao Estado Providência. Dentre as principais, está a do filósofo americano John Rawls, que se propôs a ser redistributiva, porém ao colocar os interesses individuais acima do bem-comum, não consegue obter este resultado.[72]

Isto porque a própria ideia de justiça não está livre de carregar em si valores, como já demonstrou Tércio Sampaio Ferraz Junior[73], quando fala sobre 'Rigidez ideológica e flexibilidade valorativa. Fazendo-se, portanto, necessário indagar, os valores são válidos 'para quem'?

---

[72] Sobre a discussão de uma Teoria de Justiça face a uma Renda Universal Garantida, ver artigo da autora em coautoria com seu orientador Enoque Feitosa.

[73] Ver FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Rigidez ideológica e flexibilidade valorativa.** Para uma análise da dimensão axiológica do direito. São Paulo: Revista de informação legislativa, 1972. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/180604/000345212.pdf?sequence=1

> Ora, a questão da justiça introduz na estrutura da norma uma dupla relatividade. A ideia de uma regra justa implica, de um lado, um problema de ajustamento a um estado de coisas aceito, a instituições fundamentais que constituem a base da vida social cotidiana. De outro, porém, pode significar a ânsia de superação de um estado de coisas, fundada em critérios que transcendem aquelas instituições. (FERRAZ JUNIOR, 1972, p.101)

É, pois, tendo como guia essa segunda implicação que esta pesquisa busca, por meio do método crítico, apontar um dos possíveis caminhos na direção de uma dignidade humana e, portanto, também de um Direito Humano ao Trabalho, visto que os problemas estruturais das necessidades sociais não foram resolvidos, como alerta Supiot[74].

> (...) um termo muito elástico chamado de "direito social". Floresta densa de regras díspares que cresceu com a Revolução Industrial e cujo qual alguns anunciam o inexorável murchar. Eles estão errados? Certamente não, se querem dizer que o Estado Social não é mais do que um momento na longa história das solidariedades humanas, e que as formas, por mais diversas que tenham sido, não são garantidas e nem definitivas. Mas eles certamente estão errados se pensam que a justiça social é uma questão ultrapassada. O reitor Carbonnier, que orientou meus primeiros passos como pesquisador, já escreveu que "o único direito absolutamente indispensável é o direito do trabalho, o direito social no sentido geral do termo". (SUPIOT, 2012)

Então, diante do exposto até aqui, da descrição estrutural dos motivos que levam à dependência do indivíduo do mercado de trabalho, da distância formal e material dos direitos sociais, de um direito humano ao trabalho e de uma vida digna para o indivíduo, esta pesquisa passa agora a propor — entrando, portanto, no mérito da prescrição —

---

[74] Ver SUPIOT, Alain. Grandeur et misère de l'État social: Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 novembre 2012. Nouvelle édition [en ligne]. Paris, Collège de France, 2013. Disponible sur Internet: http://books.openedition.org/cdf/2249 . Tradução da autora desta pesquisa.

uma possível saída para estes indivíduos dependentes do mercado de trabalho.

Entende-se que, enquanto houver esta dependência do indivíduo ao mercado, não haverá igualdade contratual entre as partes. O empregado estará sempre submetido à sua própria necessidade de existência, sendo, portanto, obrigado a aceitar qualquer forma de emprego. E o direito de um trabalho digno, portanto, não se materializará para a sociedade de maneira geral. A classe trabalhadora continuará sendo privada de seus direitos.

É neste sentido que esta pesquisa apresenta, portanto, um Rendimento Universal Garantido como uma possível resposta na busca de uma autonomia relativa do indivíduo do mercado. A partir do momento que uma pessoa não precisa se submeter à própria necessidade de existência, pode buscar um trabalho que lhe gere, portanto, valor de uso. Retomando os termos utilizados no primeiro capítulo desta pesquisa, um trabalho de fato, que lhe proporcione realização pessoal, e não um labor.

Mas faz-se também condição impreterível destacar aqui que não se afirma nesta pesquisa que o Rendimento Universal Garantido bastará para transformar o quadro imposto secularmente aos trabalhadores. Mas é tão somente um dos caminhos a ser seguido nesta direção de um Direito Humano ao Trabalho.

> Reformar o Direito do Trabalho exige considerar a extrema complexidade e as transformações profundas da divisão do trabalho no mundo contemporâneo, e imaginar, com base nisso, categorias jurídicas novas, próprias para favorecer a liberdade, a segurança e a responsabilidade de

> todos os trabalhadores. O agravamento vertiginoso das desigualdades, cuja consciência inquieta aflora em todo o mundo, mas também os progressos das novas tecnologias, tornam ainda mais necessária do que há quinze anos atrás essa definição renovada do que a Constituição da Organização Internacional do Trabalho chama de um 'regime de trabalho realmente humano'. (SUPIOT, 2016, p. XVI)[75]

É, então, nesta tentativa de descontruir o seguinte paradigma: a Declaração da Filadélfia[76] diz que "o trabalho não é uma mercadoria", no entanto, as regras que regem as relações de emprego no Direito do Trabalho o tratam como uma mercadoria; que as reformas precisam passar a caminhar. Dado que é nesta grande distância entre o dever ser e o ser que se encontra uma grande causa da desigualdade social.

A mera simplificação do Código das Leis Trabalhistas (CLT) defendida pela doutrina ultraliberal como medida necessária à criação de novos empregos, em outras palavras, a redução de direitos adquiridos, já se mostraram inefetivas nesta direção.

Dada uma incompatibilidade declarada nessa estrutura, para humanizar o trabalho é necessário desmercantilizá-lo. E embora seja uma tarefa de grandes dimensões, começa a se observar em várias partes do mundo ocidental a busca por uma redução dos efeitos que esta relação provoca.

---

[75] Ver SUPIOT, Alain. **Au-delà de l'emploi – Les voies d'une vrai reforme du droit du travail.** 2. ed. France: Flammarion, 2016.

[76] Ver BONNECHÈRE, Michèle. **Où va le droit du travail?** France: Dr. Ouvr. 2016. Disponível em: http://ledroitouvrier.cgt.fr/IMG/pdf/201606_doctrine_bonnechere.pdf. Acesso em: 15 de abril de 2020. "Para onde vai o direito do trabalho?" (p.316)

3 O RENDIMENTO UNIVERSAL GARANTIDO COMO PROPOSTA NA DIREÇÃO DE UM DIREITO HUMANO AO TRABALHO

Esta última etapa da pesquisa traz, portanto, o Rendimento Universal Garantido como uma proposta na direção de um Direito Humano ao Trabalho. No entanto, para que a política social ultrapasse as barreiras do assistencialismo e passe de fato a tornar-se uma política pública, são necessárias algumas delimitações conceituais da medida.

Quatro princípios são indispensáveis na hipótese defendida neste trabalho: ser universal, incondicional e individual, bem como suficiente para garantir uma existência digna ao cidadão. Assim será possível desenvolver mais do que uma política social compensatória, uma política pública efetiva na direção de alcançar a proposta desta pesquisa de uma independência socioeconômica das pessoas do mercado de trabalho.

O Rendimento Universal Garantido não é uma ideia nova, já tendo sido proposto por profissionais de diversas áreas há vários anos. Assim, cada um adotou de acordo com suas significações, perspectivas e pesquisas, um nome diferente para a medida: Renda básica de cidadania, renda mínima garantida, rendimento universal garantido, rendimento básico incondicional, renda básica universal etc.[77] E cada

[77] Colocar referência da minha dissertação

uma dessas nomenclaturas tem seus benefícios ou problemas[78] segundo sua limitação ou abrangência dos sentidos dos signos[79].

Aqui adotamos a nomenclatura "Rendimento Universal Garantido"[80]. Destacamos, no entanto, que faz parte da delimitação do próprio problema da pesquisa[81], que não admite resposta única, mas que aqui admite uma linha de pensamento de um pensamento crítico que busca auxiliar a ultrapassar um estado de coisas.

A ideia do Rendimento Universal Garantido consiste no pagamento de uma prestação pelo Estado a cada cidadão, sem qualquer contrapartida, ou seja, independentemente de situação financeira, familiar ou profissional do indivíduo. Mas é condição obrigatória[82] que esse valor seja suficiente para garantir àquele que a recebe uma vida digna, capaz de lhe conferir o mínimo necessário para suprir suas

---

[78] "A escolha de uma designação acertada não está livre de consequências, ainda mais quanto ao impacto sobre a factibilidade política". A respeito de alguns problemas na escolha dos termos 'universal' e 'básica', ver VANDERBORGHT, Yannick; PARIJS, Philippe Van. **Renda Básica de Cidadania: fundamentos éticos e econômicos.** Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. (p.35)

[79] O signo possui características peculiares, tais quais: uma natureza incompleta, transformando-se muitas vezes; e também um aspecto de infinitude. Ambos os atributos diretamente relacionados ao processo de interpretação. Ver: SANTAELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos: como as linguagens significam as coisas.** São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. (p. 28-31)

[80] Destaque-se que iniciamos o estudo utilizando a expressão "Renda Básica Universal", porém, ao longo das pesquisas adotamos a expressão "Rendimento Universal Garantido" por acreditar que expressa melhor as ideias apontadas nesta pesquisa, uma vez que o termo 'universal' abrange o juízo sobre ser um direito de todos; já o termo 'garantido' aponta para a necessidade de se garantir materialmente aquilo que já está formalmente prescrito, neste caso no sentido de uma vida digna para os indivíduos.

[81] Ver VIEHWEG, Theodor. **Tópica e Jurisprudência.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. "Para nosso fim, pode chamar-se problema — esta definição basta — toda questão que aparentemente permite mais de uma resposta e requer necessariamente um entendimento preliminar, de acordo com o qual toma o aspecto de questão que há que levar a sério e para a qual **há que buscar uma resposta como solução**". (p. 34, grifo nosso).

[82] É nesse sentido, portanto, que é necessário se fazer uma diferenciação de outras políticas tidas como distributivas de renda, como o 'Bolsa-Família' existente no Brasil, por exemplo. Tal política, embora auxilie com uma quantia aqueles que a recebem, tem condicionantes à sua distribuição e o valor não confere ao indivíduo um valor suficiente para garantia de seus direitos básicos a uma vida digna.

necessidades fundamentais de saúde, educação, alimentação e moradia adequada.

Adotar o princípio da universalidade significa que todos os cidadãos têm o direito de receber a quantia, independentemente de ter ou não profissão, de raça, de classe social, de sexo, de idade, de local de residência, ou qualquer outro fator que poderia gerar alguma cláusula de exclusão dentre os mais diversos tipos de indivíduos presentes na sociedade[83].

Ser uma medida destina de forma individual também é relevante na busca pela independência do mercado de trabalho. Sendo destinada ao cidadão de forma singular, é um direito para todos: homens, mulheres e crianças. Isso pode evitar o controle de uma pessoa sobre outra, como ocorre, por exemplo, no âmbito das relações familiares.

Ser incondicional significa não necessitar de qualquer condição prévia. Ou seja, uma pessoa receberá o valor sem que para isso seja necessária uma contrapartida. Isso permite, por exemplo, uma liberdade ao cidadão no sentido de não ter que se submeter a qualquer situação empregatícia como exigibilidade para receber a quantia[84].

---

[83] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[84] Essa característica da incondicionalidade busca diferenciar o Rendimento Universal Garantido aqui proposto de antigos modelos cuja base de justificativa seria meramente de caráter de caridade e que para recebê-los os pobres precisavam "fazer por merecer", colocando as pessoas de baixa renda muitas vezes em uma posição de miséria como se fosse em decorrência do mérito próprio. Sobre este aspecto, PARIJS descreve como essa prática já acontecia há muitos anos. Ver VANDERBORGHT, Yannick; PARIJS, Philippe Van. **Renda Básica de Cidadania: fundamentos éticos e econômicos.** Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. "Mas é a um amigo de More, Johannes Ludovicus Vives (1492-1540), humanista de origem judia catalã e professor em Louvain, que devemos o primeiro plano detalhado e cuidadosamente argumentado de uma renda mínima garantida. Dedicado aos burgomestres e escabinos de Bruges, o seu *De Subventione Pauperum* (1526) mostra a legitimidade de os poderes municipais se encarregarem da prestação de assistência aos pobres. Para Vives, a assistência

Por fim, ser suficiente para garantir o mínimo existencial para uma vida decente, uma vida digna, é o fator que diferencia a medida de outras políticas sociais já estabelecidas anteriormente. Essas políticas, conforme os resultados obtidos na sociedade e os problemas apresentados até então pelo Estado de Bem-Estar Social na prática[85] não foram capazes de promover efetivamente uma distribuição de renda, ou de garantir as condições mínimas de existência para uma pessoa sobreviver com dignidade.

A discussão sobre o Rendimento Universal Garantido envolve ainda uma discussão sobre ser ou não uma medida justa. No entanto, as teorias de justiça são permeadas e baseadas em direcionamentos éticos e morais[86], assim, fazem-se necessárias fundamentações jurídicas

---

pública instaurada proviria ainda da obrigação judaico-cristã de prestar caridade e, portanto, seria alimentada apenas por esmolas dadas de livre vontade. Mas seria muito mais eficaz que a assistência privada, por ser mais bem distribuída — entre todos os necessitados e somente eles — e facilmente associada à exigência legítima de prestação de alguma contrapartida em trabalho: 'A nenhum pobre que, por sua idade e saúde, possa trabalhar deve-se permitir que permaneça ocioso". (p. 37)

[85] Ver ESTEVES, Juliana Teixeira. **A Seguridade Social no contexto de uma Renda Universal Garantida: os fundamentos político-jurídicos para uma ética universal na governabilidade do mundo**. Recife: UFPE, 2010. "Assim, o desemprego estrutural compromete substancialmente os recolhimentos destinados ao sistema tradicional de previdência social, uma vez que seu financiamento se dá, principalmente, com base na relação de emprego. Entretanto, os motivos que levaram o sistema tradicional de previdência a entrar em crise são os mesmos que desestabilizarão a balança da previdência complementar. Os dois sistemas, de repartição e o de capitalização, estão baseados no desempenho das empresas no mercado econômico. O primeiro, interessa-se pelo desenvolvimento produtivo das empresas, como gerador de empregos; o segundo, preocupa-se com o desenvolvimento financeiro da empresa". (p.87)

[86] Ver: FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **Rigidez ideológica e flexibilidade valorativa**. Para uma análise da dimensão axiológica do direito. São Paulo: Revista de informação legislativa, 1972. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/180604/0003
45212.pdf?sequence=1

também para a adoção de medidas que caminhem na direção da desestruturação da desigualdade social[87].

A natureza jurídica do Rendimento Universal Garantido proposto na pesquisa, ultrapassa a de uma medida de 'política social compensatória'[88], busca ser uma política pública de seguridade efetiva, que seja capaz de promover caminhos que levem à independência do homem do mercado de trabalho.

Segundo BEHRING e BOSCHETTI (2009, p.26-32), o lugar da política social na sociedade que se autodenomina moderna, nasce de uma necessidade de harmonização desta sociedade quando ela possui uma 'inevitável' divisão social, notadamente a partir do trabalho. Sendo assim, a política social viria como meio de harmonizar as instituições de uma sociedade que entram em conflito.

É neste sentido, portanto, que os programas de transferência de renda já existentes até então no Brasil, tais quais: Programa de Renda Mínima, Bolsa Escola, Bolsa Família, embora tenham assumido a aparência de um direito social, não conseguiram ultrapassar as barreiras do assistencialismo[89].

---

[87] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[88] Ver BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política Social: fundamentos e história**. 6.ed. São Paulo: Cortez, 2009.

[89] Ver ESTEVES, Juliana Teixeira. **A Seguridade Social no contexto de uma Renda Universal Garantida: os fundamentos político-jurídicos para uma ética universal na governabilidade do mundo**. Recife: UFPE, 2010. "O Programa de Renda Mínima implantado no Brasil — uma das grandes economias do mundo, que registra índices alarmantes de concentração de rendas e de riquezas e indicadores sociais comparáveis a países subdesenvolvidos — consegue apenas extrair segmentos sociais da extrema pobreza para o estágio de pobreza, exatamente porque segue, como os demais países, prisioneiro desse mesmo modelo econômico" (p. 189).

Estes programas foram criados com foco exclusivo nos grupos de extrema pobreza, e buscaram compensar efeitos históricos, econômicos e sociais que levaram e ainda levam a uma alta concentração de renda desde a época da colonização do país. No entanto, esta forma separa os cidadãos brasileiros em categorias, contribuindo para a divisão social. Meio que colabora na manutenção da desigualdade social.

É o caso também do programa de Renda Mínima apresentado emergencialmente para socorrer os brasileiros dos efeitos da crise econômica atual gerada pela pandemia da COVID-19[90], por meio da Lei nº 13.982, de 2 de abril de 2020[91].

Segundo a lei, inicialmente a prestação do auxílio emergencial foi de um valor um pouco maior do que meio salário-mínimo[92] e além de todas as limitações para o seu recebimento, a pandemia ainda permanece e várias pessoas já não possuem mais o direito de receber.

Uma das restrições é a divisão por grupos de pessoas: trabalhadores informais (empregados, autônomos ou desempregados), não beneficiários de outros programas de transferência de renda pelo Governo Federal que paguem valor maior do que o que está sendo

---

[90] Vírus responsável por provocar infecções respiratórias de maneira súbita e com alto grau de letalidade principalmente entre idosos e imunodeficientes. Teve o primeiro caso oficialmente detectado na China ao final do ano 2019 e se espalhou rapidamente de maneira global como uma pandemia, gerando também uma crise econômica e social de efeitos ainda não dimensionados. Em decorrência do vírus, durante o ano de 2020 em todos os países as pessoas precisaram parar de trabalhar e se isolar em suas casas para tentar frear a mortalidade, enquanto pesquisadores buscam uma vacina e os sistemas de saúde e profissionais de saúde do mundo inteiro tentam equipar-se minimamente para o combate ao coronavírus. Disponível em: https://coronavirus.saude.gov.br/. Acesso em: 10 abr. 2020.

[91] Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2020/Lei/L13982.htm. Acesso em: 10 abr. 2020.

[92] O valor do salário-mínimo atualmente é de R$ 1.045,00 (um mil e quarenta e cinco reais), o valor da prestação do q1 é de R$ 600,00 (seiscentos reais).

disponibilizado, cuja renda familiar mensal por pessoa seja de até meio salário-mínimo ou que a renda familiar mensal total seja de até três salários-mínimos, microempreendedor individual (MEI), etc. Sendo disponível apenas para maiores de 18 anos e não podendo ultrapassar o limite de recebimento por dois membros da mesma família.

Diante dos aspectos comentados, percebe-se que esta lei, como os demais programas de transferência de renda já apresentados no país, não é suficiente para transformar o quadro da desigualdade social, que foi potencializa com a crise atual.

É importante frisar que reconhecemos a necessidade real e urgente do grupo delimitado receber tal benefício. No entanto, além de deixar várias pessoas que também necessitam de fora, a medida torna-se apenas uma assistência emergencial ao problema, não sendo capaz de se aprofundar na resolução estrutural de sua causa. Assim, analisando também as características do valor e tempo que foram disponibilizados, ainda que de forma assistencial, é uma medida insatisfatória.

No entanto, essa forma de política social se propagou ao longo do século, não só no Brasil, mas em todo o mundo[93]. Inclusive, no pós-guerra levou vários países a um Estado de Bem-Estar Social.

> É interessante notar que a criação dos direitos sociais no Brasil resulta da luta de classes e expressa a correlação de forças predominante. Por um lado, os direitos sociais, sobretudo trabalhistas e previdenciários, são pauta de reivindicação dos movimentos e manifestações da classe trabalhadora. Por outro, representam a busca da legitimidade das classes dominantes em ambiente de restrição de direitos políticos e civis – como demonstra a

[93] Ver BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política Social: fundamentos e história**. 6.ed. São Paulo: Cortez, 2009.

> expansão das políticas sociais no Brasil nos períodos de ditadura (1937-145 e 1964-1984), que as instituem como tutela e favor: nada mais simbólico que a figura de Vargas como 'pai dos pobres', nos anos 1930. A distância entre a definição dos direitos em lei e sua implementação real persiste até os dias de hoje. Tem-se também uma forte instabilidade dos direitos sociais, denotando a sua fragilidade, que acompanha uma espécie de instabilidade institucional e política permanente, com dificuldades de configurar pactos mais duradouros e inscrever direitos inalienáveis.
>
> (...) Se a política social tem relação com a luta de classes, e considerando que o trabalho no Brasil, apesar de importantes momentos de radicalização, esteve atravessado pelas marcas do escravismo, pela informalidade e pela fragmentação/cooptação, e que as classes dominantes nunca tiveram compromissos democráticos e redistributivos, tem-se um cenário complexo para as lutas em defesa dos direitos de cidadania, que envolvem a constituição da política social. É nesse quadro que se devem observar as medidas esparsas e frágeis de proteção social no país até a década de 1930, embora tais características sejam persistentes e nos ajudem também a pensar os dias de hoje. (BEHRING; BOSCHETTI, 2009, p.78-79)

Apesar de não terem, como dito, solucionado de fato o problema estrutural da desigualdade social, as medidas foram importantes e necessárias, fazendo parte de um movimento que busca a inclusão de direitos sociais na sociedade, e que em sua grande maioria veio das lutas sociais.

A medida proposta nesta pesquisa se apresenta, então, como uma medida com a natureza de uma política social. Entretanto, com princípios bem definidos que a colocam na direção de uma evolução e ampliação dos direitos sociais já apresentados pelas políticas sociais até então aplicadas no país.

Pensar um retorno ao trabalho como valor de uso, que promova uma dignidade humana e, portanto, a realização pessoal do homem, não

é possível sem que haja a independência do indivíduo do mercado de trabalho. No entanto, compreende-se que adquirir esta independência não é uma tarefa simples.

Se foi necessário estabelecer como norma do próprio direito que o homem tem uma dignidade humana[94], é porque em algum momento esta humanidade lhe foi retirada. E se é no trabalho[95] que indica que precisa estabelecer esta dignidade é porque reconhece que aí foi o seu lugar de perda.

O estado de necessidade de existência do homem compromete, pois, seu direito objetivo a um 'trabalho decente' e o leva a não ser mais aquele que escolhe o que fazer para se realizar. O torna dependente de um mercado de trabalho estruturalmente excludente[96].

A dependência do homem do mercado de trabalho foi analisada na primeira parte deste ensaio, mas precisamos voltar a falar sobre ela porque para obter o resultado inverso, o da independência do mercado de trabalho, é preciso identificar também os elementos que favorecem essa dependência. Não é possível buscar esta humanidade se não compreendermos como ela foi retirada.

---

[94] Ver EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Coimbra: Centelha, 1976. "Os textos dizem: o sujeito de direito é a expressão geral e abstracta da pessoa humana. Eles dizem também: o que torna esta expressão eficaz é a capacidade geral do homem de ser senhor de si e logo de adquirir. Finalmente dizem: se esta capacidade é o modo de ser do sujeito, é porque o sujeito pode/quer/consente/é livre de poder dispor de si e de adquirir". (p. 28-29)

[95] Ver conceito da OIT de trabalho decente: https://www.ilo.org/brasilia/temas/trabalho-decente/lang--pt/index.htm

[96] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

Fazendo uma alusão à análise de Bernard Edelman[97] sobre o Direito captado pela fotografia, considerando a produção jurídica real, que trata do Direito do Trabalho, podemos entender que ao subsumir o trabalho na categoria jurídica de trabalho livre-subordinado, este trabalho livre-subordinado é transformado no real, como o objeto do direito, susceptível de apropriação, de venda e de contratos[98].

A discussão a propósito de sujeitos de direitos[99] possui também ligação direta com esta relação. Este ponto somado às determinações de um direito objetivo[100] torna-se lugar de um paradoxo.

Nem todas as pessoas se encaixam nesse perfil de um sujeito de direito, logo, não conseguem alcançar este direito[101]. Outros (categorias excluídas, como a dos imigrantes por exemplo) deixam de ser considerados sujeitos, não tendo direito a uma personalidade, muito menos a um 'trabalho decente' devido definições excludentes dadas pela própria lei[102].

---

[97] Ver EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Coimbra: Centelha, 1976. "O que se disse, é que o homem tem um poder que lhe é dado pelo conceito de direito: o direito objectivo".

[98] GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. João Pessoa: UFPB, 2020.

[99] EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Coimbra: Centelha, 1976. "Pensava-se que todo o homem era sujeito de direito; tal era-nos afirmado nos textos sacramentais, as suas causas eram-nos explicadas. A prática jurídica, nesses tempos heroicos, diz-nos, preto no branco: a atividade de um homem pode ser a simples atividade de uma máquina e a sua própria atividade o transforma em máquina".

[100] *Idem*. "O que se disse, é que o homem tem um poder que lhe é dado pelo conceito de direito: o direito objectivo". (p.34)

[101] Nos referimos aqui às pessoas que são consideradas sujeitos de direitos pela lei, mas que não conseguem exercer o direito de um 'trabalho decente' porque estão nessa condição de um estado de necessidade.

[102] Se retomarmos a discussão de Lucia Santaella sobre a incompletude dos signos, é possível perceber o poder que a argumentação jurídica pode exercer sobre uma sociedade. Tomemos como base as seguintes premissas: i) o signo é incompleto e não consegue abranger tudo o que significa ou deseja significar; ii) definir quem é sujeito de direito, quem é aquele que é cidadão? Essa definição leva à

No direito do trabalho os sujeitos são aqueles estabelecidos em uma relação contratual, onde uma pessoa se subordina à outra, a relação que causa dependência mercadológica. E sendo nesta relação a única forma onde o direito do trabalho encontra seus sujeitos de direito, admite-a como forma de trabalho oficial para a sociedade, o que passa a ser também o próprio fim deste ramo do direito. Mas, as diretrizes constitucionais são de um direito objetivo a um 'trabalho decente' e a uma dignidade humana.

Há nesse ponto uma implicação: estabelecer isso causa também um efeito inconsciente na própria constituição do ser da sociedade. Gera o sentimento de que esta é a forma de trabalhar que todos precisam ter. Mais do que apenas a motivação econômica, há também uma motivação moral.

Um dos argumentos utilizados contra o Rendimento Universal Garantido[103] é justamente moral. Para esta corrente de pensamento, outras formas de trabalho (que não seja o trabalho assalariado) não são trabalho. Portanto, quem não se submete ao trabalho livre-

---

exclusão de diversas pessoas. iii) Sendo o Direito a própria moralidade de uma instituição social, estar excluído de algum processo pela ciência jurídica significa dizer que; iv) um humano que não se encaixe na definição de sujeito para este aspecto. Ver: SANTAELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos: como as linguagens significam as coisas.** São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. "(...) o signo está ligado ao objeto não em virtude de todos os aspectos do objeto, porque, se assim o fosse, ele seria o próprio objeto. Pois bem, ele é signo justamente porque não pode ser o objeto. Desse modo, haverá muitos aspectos do objeto que ele não tem o poder de recobrir. O signo estará, nessa medida, sempre em falta com o objeto. Daí sua incompletude e consequente impotência (...)" (p. 30)

[103] Ver VANDERBORGHT, Yannick; PARIJS, Philippe Van. **Renda Básica de Cidadania: fundamentos éticos e econômicos.** Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. "Joseph Charlier não nega que o seu "mínimo garantido" possa constituir um "bônus de encorajamento à preguiça", já que permitiria viver sem trabalhar. Mas os limites impostos pela própria natureza da justificativa que invoca reduzem bastante esse risco: 'Tanto pior para os preguiçosos: estes ficarão reduzidos à porção que lhes cabe. O dever da sociedade não vai além disso: garantir a cada um a sua justa participação no gozo dos elementos que a natureza colocou a seu serviço, sem usurpar a alguns em benefício de outros'". (p. 48-49).

subordinado, para essa referida corrente, são considerados "boa vida", percebidos como não merecedores de receber o valor porque acreditam que eles estariam se beneficiando do trabalho alheio.

Não se considera trabalho, por exemplo, o de uma mãe cuidando de seu filho. É moralmente louvável que a mãe pague outra pessoa para exercer sua função de 'mãe', que ela mesma gostaria de exercer. Mas, o dever moral socialmente estabelecido[104] de ter um trabalho a partir de uma relação contratual faz com que ela busque um trabalho formalmente aceitável. Mesmo que isso signifique que o valor a ser pago para a pessoa que cuidará da criança seja equivalente ou pouco menor do que o valor que ela receba.

Mas, é importante ressaltar ainda que a crítica moral à 'boa-vida' só é feita em relação àqueles que não possuem capital. Pois, não é tratado como moralmente inaceitável que uma pessoa de uma classe social privilegiada sobreviva apenas com o que ganha de renda a partir de suas propriedades[105].

> Em nossa Constituição aceitamos que a pessoa que detém um capital, ou um patrimônio – uma fazenda, uma fábrica, uma loja, um banco, um imóvel qualquer ou uma quantia em dinheiro – tenha a possibilidade de receber os rendimentos decorrentes desse bem, na forma de aluguéis, juros ou lucros, sem a necessidade de estar trabalhando. Ou seja, nós asseguramos aos ricos o direito de receber rendimentos sem que necessariamente eles trabalhem.

---

[104] Ver ANDRADE, Everaldo Gaspar Lopes de. **O Direito do Trabalho na Filosofia e na Teoria Social Crítica – os sentidos do trabalho subordinado na cultura e no poder das organizações**. São Paulo: LTr, 2014. "Como as classes dominadas recepcionam os valores das classes dominantes para reconhecer a compra e venda da força do trabalho abstrato como "princípios éticos", que passam a reger e a fundamentar o salário como algo compatível com a dignidade humana?" (p.132)

[105] Ver: SUPLICY, Eduardo Matarazzo. **Renda de Cidadania: a saída é pela porta.** 7ª Ed. São Paulo: Cortez, 2013.

> Entretanto, normalmente eles trabalham. E por quê? Porque é próprio do ser humano querer progredir. Pois bem, se asseguramos aos mais ricos o direito de receber rendimentos sem obrigatoriamente estarem trabalhando, por que não poderíamos assegurar aos mais pobres o direito de receber uma renda? Não é todo o povo brasileiro o dono desse imenso e rico patrimônio que é o nosso país? (SUPLICY, 192-193)

Outra consequência da justificação da dependência pelo Direito no homem, é que o empregador exerce uma relação de poder[106] sobre quem está sujeitado (o trabalhador). Podendo, assim, o empregador ditar regras que, não sendo aceitas pelo trabalhador, ele é automaticamente substituído, deixando de ter como garantir a própria existência.

O homem transformado em máquina, trabalha apenas pelo valor de troca. Ele se distancia do trabalho concreto, que além de modificar a natureza modificaria a ele mesmo também. Escapa do homem esta relação que gera o sentimento de realização pessoal, ou que o torna humano.

O trabalhador é facilmente substituível[107], perdendo, portanto, sua dignidade ou sua humanidade. Como uma peça qualquer de uma

---

[106] Para compreender este poder exercido pelo empregador, relembramos a resposta de Freud a uma correspondência de Einstein, que explica que Direito e força são derivados um do outro. Ver EINSTEIN, Albert; e, FREUD, Sigmund. **Pourquoi la guerre?** Trad. Blaise Briod. France: Éditions Payot & Rivages, 2005. "(...) um caminho conduziu da violência ao direito – mas qual? Apenas um, na minha opinião, e é aquele que nos leva ao fato de que podemos competir com um mais forte pela união de vários fracos. 'A união faz a força. A violência é quebrada pela união, a força destes elementos reunidos representa então o direito, por oposição à violência de apenas um. Vemos então que o direito é a força de uma comunidade. Ainda é violência, sempre pronta a se voltar contra todo indivíduo que lhe resiste, trabalhando com os mesmos meios, apegados aos mesmos objetivos; a diferença reside, na realidade, unicamente no fato que não é mais a violência do indivíduo que triunfa, mas aquela da comunidade. Mas, para que se cumpra esta passagem da violência ao novo direito, é preciso que uma condição psicológica seja preenchida. A união do número deve ser estável e durável". (p.45-46)

[107] Ver EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Coimbra: Centelha, 1976. "Em caso de ausência ou de falta às suas obrigações, o realizador mantém-se essencialmente substituível sem que a obra por isso se modifique no que quer que seja" (p. 76).

máquina, que se não se encaixar nas determinações da engrenagem[108] é trocada. Pois, uma vez que alguém não queira realizar tal tarefa dentro das condições impostas pelo empregador, há vários outros capazes de ocupar este lugar. O trabalho não possui mais uma aura[109], como explicou Walter Benjamin, ou de uma alma, como definiu Bernard Edelman[110].

Ao adotar um Rendimento Universal Garantido, dá-se, portanto, um passo na direção da independência do homem desse estado de necessidade que lhe causa dependência do mercado de trabalho[111]. Somar isso aos demais direitos sociais já conquistados até então pode ser um caminho para essa independência. E, ao tornarem-se independentes, será possível escolher um 'trabalho decente', e mais do que isso, dar um passo na direção de voltar a um trabalho com valor de uso, que lhe proporcione realização pessoal[112], que lhe dignifique.

Por fim, é importante relembrarmos uma premissa que faz parte do fio condutor desta pesquisa: este trabalho entende que não é a única resposta para uma independência do indivíduo do mercado de trabalho e nem a solução para o retorno ao trabalho como valor de uso. No

---

[108] Como já também já havia alertado Marx.

[109] Ver BENJAMIN, Walter. **Expérience et pauvreté.** Edition suivi de Le conteur et La tache du Traducteur. Traduction de l'allemand pour le français par Cédric Cohen Skalli. Barcelone: Petite Biblio Payot, 2018.

[110] Ver EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Coimbra: Centelha, 1976.

[111] Ver VANDERBORGHT, Yannick; PARIJS, Philippe Van. **Renda Básica de Cidadania: fundamentos éticos e econômicos.** Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. "Ao dar a cada trabalhador a garantia de se beneficiar o tempo todo de uma renda garantida, a renda de cidadania torna claramente menos arriscada a saída do mercado de trabalho. O poder de negociação de cada trabalhador se vê ampliado, assim como o estímulo aos empregadores para melhorar preventivamente as condições de trabalho e tornar o emprego o mais atraente possível sob todos os ângulos". (p.143)

[112] *Idem*.

entanto, tem relevância na medida em que se une a demais pesquisas jurídicas[113] da Teoria Crítica na busca destes objetivos.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa, embora utilize de certa forma uma prescrição em sua última parte, procura escapar de determinações metafísicas, na medida em que reconhece não ser a única solução para garantia da dignidade humana, mas apresenta o Rendimento Universal Garantido como uma resposta, que aliada a outras medidas, pode caminhar na direção de proporcionar ao homem uma independência do mercado de trabalho.

Entende-se que é o trabalho o lugar de perda da dignidade humana. E, embora as diretrizes da OIT de um 'trabalho decente' e a constituição determinem essa dignidade humana, há uma contradição com o direito do trabalho, que estabelece quase exclusivamente o trabalho-livre subordinado como objeto de proteção.

Compreende-se que, por meio da adoção de um Rendimento Universal Garantido, é possível dar um passo na direção de uma independência do homem do mercado de trabalho, sendo também, portanto, uma resposta capaz de auxiliar na transformação de um direito do trabalho em um Direito Humano ao Trabalho.

---

[113] Ver SUPIOT, Alain. **Grandeur et misère de l'État social: Le cours inaugurale prononcée le jeudi 29 novembre 2012**. Nouvelle édition [en ligne]. Paris, Collège de France, 2013. "O futuro está aberto e ninguém sabe se o Estado Social sobreviverá, nem por meio de quais metamorfoses superará suas deficiências. Uma análise jurídica rigorosa pode, no entanto, ser usada para identificar e esclarecer os problemas não resolvidos que ele enfrenta".

No entanto, para que isso aconteça é necessário que o Rendimento Universal Garantido ultrapasse as barreiras de assistencialismo de uma política social compensatória, transformando-se em uma política pública efetiva. Entende ser possível essa transformação a partir da adoção de quatro princípios irrevogáveis: ser universal, incondicional, individual e um valor suficiente para garantir o mínimo existencial de uma pessoa.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne. **Par leer el Capital**. México: Sigloveintiuno Editores S.A., 1970.

ANDRADE, Everaldo Gaspar Lopes de. **Direito do Trabalho e pós-modernidade** – Fundamentos para uma teoria geral. São Paulo: LTr, 2005.

_____. **O Direito do Trabalho na Filosofia e na Teoria Social Crítica – os sentidos do trabalho subordinado na cultura e no poder das organizações**. São Paulo: LTr, 2014.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho.** 16ª Ed. São Paulo: Cortez, 2015.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **Política.** Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, c 1985. (Livro – Capítulo I, 1252a).

BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política Social: fundamentos e história**. 6.ed. São Paulo: Cortez, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Expérience et pauvreté.** Edition suivi de Le conteur et La tache du Traducteur. Traduction de l'allemand pour le français par Cédric Cohen Skalli. Barcelone: Petite Biblio Payot, 2018.

BONNECHÈRE, Michèle. **Où va le droit du travail?** France: Dr. Ouvr. 2016. Disponível em: http://ledroitouvrier.cgt.fr/IMG/pdf/201606_doctrine_bonnechere.pdf. Acesso em: 15 abr. 2020.

EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**. Coimbra: Centelha, 1976.

EINSTEIN, Albert; e, FREUD, Sigmund. **Pourquoi la guerre?** Trad. Blaise Briod. France: Éditions Payot & Rivages, 2005.

ENGELS, F. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. 9ª Edição. São Paulo: Global Editora, 1988.

ESTEVES, Juliana Teixeira. **A Seguridade Social no contexto de uma Renda Universal Garantida: os fundamentos político-jurídicos para uma ética universal na governabilidade do mundo**. Recife: UFPE, 2010.

FEITOSA, Enoque. **Direito e Humanismo no Jovem Marx.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

_____. **O discurso jurídico como justificação: uma análise marxista do direito a partir da relação entre verdade e interpretação.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação.** – 4ª ed. – São Paulo: Atlas, 2003.

_____. **Rigidez ideológica e flexibilidade valorativa**. Para uma análise da dimensão axiológica do direito. São Paulo: Revista de informação legislativa, 1972. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/180604/000345212.pdf?sequence=1.

GONTIÈS, Juliana Queiroz. **Rendimento Universal Garantido e Centralidade do Trabalho:** de uma política compensatória a uma política pública efetiva na direção de um Direito Humano ao trabalho à luz da Teoria Crítica. 2020. 136 fls. UFPB, João Pessoa, 2020.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I** / Karl Marx; tradução de Reginaldo Sant'Anna. – 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

SANTAELLA, Lucia. **A teoria Geral dos Signos – Como as linguagens significam as coisas.** São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

SUPIOT, Alain. **Au-delà de l'emploi – Les voies d'une vrai reforme du droit du travail.** 2. ed. France: Flammarion, 2016.

_____. **Grandeur et misère de l'État social: Le cours inaugurale prononcée le jeudi 29 novembre 2012**. Nouvelle édition [en ligne]. Paris, Collège de France, 2013.

_____. **Homo Juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. **Renda de Cidadania: a saída é pela porta.** 7ª Ed. São Paulo: Cortez, 2013.

VANDERBORGHT, Yannick; PARIJS, Philippe Van. **Renda Básica de Cidadania: fundamentos éticos e econômicos.** Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre. **Les origines de la pensée grecque.** Paris: PressesUniversitaires de France, 2019.

VIEHWEG, Theodor. **Tópica e Jurisprudência.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

9

QUANDO CASANOVA VIROU O ROSTO E TAPOU OS OUVIDOS: UMA LEITURA DO HUMANISMO PENAL EM DIÁLOGO COM MICHEL FOUCAULT

Luciano Oliveira [1]

Foi no dia 28 de março de 1757, em Paris. Os parisienses se acotovelavam na Praça da Grève para assistir ao suplício de Damiens, e Giacomo Casanova, que se encontrava na cidade, era um dos afortunados espectadores que tinham alugado um balcão para assistir ao suplício, porque uma *charmante amie* tinha mostrado interesse em ir ao "espetáculo". Robert-François Damiens, um meio débil mental que feriu levemente o rei Louis XV com um canivete, conheceu no próprio corpo, durante horas, a "arte das sensações insuportáveis" – como dirá Michel Foucault dois séculos mais tarde[2] – exercitada pelo carrasco de Paris, que lhe arrancava pedaços de carne com tenazes e vertia chumbo derretido nas feridas, até ser esquartejado, ainda vivo, por cavalos atados aos seus braços e pernas. Casanova relata o episódio nas suas *Memórias*, mas praticamente nada diz do que se passou no cadafalso instalado na frente da janela onde se achava. Mais interessado na *amiga* que assistia a tudo com interesse, e que ele, com o corpo, apertava por

---

[1] Luciano Oliveira é mestre em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco e Doutor também em sociologia pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Paris). É professor aposentado da Faculdade de Direito do Recife e ex-professor da Universidade Católica de Pernambuco. Publicou, entre outros títulos, *Manual de Sociologia Jurídica* (Vozes), *O Aquário e o Samurai: uma leitura de Michel Foucault* (Lumen Juris), *E se o Crime Existir?* (Revan).

[2] Michel Foucault. *Vigiar e Punir*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2014, p. 16.

trás contra o parapeito da janela, o memorialista se desculpa junto ao leitor por não fornecer uma descrição do que se passava na praça, porque "tais horrores são um ultraje à natureza". Quando ouviu os "gritos dilacerantes" do infeliz, diz ele, "fui forçado a virar o rosto e tapar os ouvidos".[3]

O suplício de Damiens não consta na *História Universal da Infâmia* de Jorge Luis Borges, mas poderia, porque passou à história como um marco na crônica dos sofrimentos mais infames que o homem é capaz de infligir ao próprio homem. Pela enormidade do crime – um regicídio, mesmo que não consumado – e pela exemplar ferocidade do castigo que se abateu sobre o seu autor, é um dos casos mais célebres da justiça penal francesa da segunda metade do século XVIII, descrito à saciedade pelas gazetas da época e repercutido pelo país inteiro. Mas não só nele. Numa época de grandes mudanças nas estruturas sociais e políticas dos países europeus, reformas nos seus sistemas de justiça estavam na ordem do dia, e o caso de Damiens, avatar sombrio de uma legislação penal "dos séculos mais bárbaros"[4] em pleno "século das Luzes", repercutiu além-fronteiras. Em Berlim, já no dia seguinte à execução, um jornal "fornecia os detalhes aos seus leitores".[5] E no outro lado do canal da Mancha, Jeremy Bentham, então um garoto de apenas nove anos, guardou-o na memória, a ponto de anos depois, lendo um livro sobre a antiga legislação inglesa, ter anotado à margem da folha que

---

[3] *Mémoires de J. Casanova de Seingalt écrits par lui-même*. Paris: Garnier, s/d, p. 400. Devo ao professor Marcelino Lira o acesso a essa vetusta edição do livro.

[4] Cesare Beccaria. *Dos Delitos e das Penas*. São Paulo: Edipro, 2015, p. 15.

[5] Pieter Spierenburg. *The Spectacle of Suffering*. Cambridge University Press, 1984, p. 84.

"seus gritos" devem ter provocado "no espírito de um espectador" uma impressão "a não ser esquecida por um meio ano de duração."[6]

Mas os anos, os lustros, os quartéis e até os séculos passam, e o padecimento de Damiens terminou indo parar nos arquivos só frequentados pelos historiadores e, de um modo geral, conhecido apenas dos especialistas em formas "bárbaras" da justiça penal que se praticava antes das grandes reformas impulsionadas pelo espírito iluminista do século XVIII. Em relação a um público mais largo, caiu no esquecimento. E eis que, duzentos e oito anos depois do "ultraje à natureza" perpetrado na Praça da Grève, o suplício de Damiens volta à cena e começa uma nova carreira, dessa vez não em jornais, memórias e panfletos, mas em artigos e teses acadêmicas, e discussões eruditas. E não apenas na França e seus arredores, mas, falando sem exagero, no mundo inteiro – exatos duzentos e oito anos depois. Por que tamanha precisão? Porque foi em 1975 que apareceu o clássico de Michel Foucault *Vigiar e Punir*, um livro que rapidamente se espalhou pelos quatro cantos do globo e que, mais de cinquenta anos depois do seu aparecimento, continua uma obra cujo prestígio está longe de esmorecer.[7]

Quem já leu o livro de Foucault não esquece sua abertura espetacular e chocante: de chofre, a descrição, com toda a riqueza de detalhes, do pavoroso suplício[8]; em seguida, e sem qualquer transição,

---

[6] Citado por Janet Semple. "Foucault and Bentham: A Defence of Panopticism". In: *Utilitas*, Cambridge (UK), vol. 4, n. 1, 1992, p. 114.

[7] Algumas passagens e argumentos que se seguem foram "plagiados" de outro trabalho de minha autoria, dedicado à obra de Michel Foucault e à sua leitura no Brasil: Luciano Oliveira. *O Aquário e o Samurai: uma leitura de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2017.

[8] Mediante transcrições de peças do processo original e da "cobertura jornalística", como se diria hoje, publicada na *Gazette d´Amsterdam* de 1º de abril de 1757.

corte para o regulamento de uma prisão francesa em 1832 – "*três quartos de século mais tarde*"[9] –, onde silêncio, trabalho e oração substituem as tenazes com que o carrasco lacerou a carne de Damiens e o facão com que lhe cortou as coxas na junção com o tronco e os braços na junção com as axilas para facilitar o trabalho de esquartejamento concluído por tração animal – porque agora, no novo regime punitivo inspirado no "humanismo penal" dos reformadores, já não se trata de estraçalhar o corpo do criminoso para puni-lo, mas de adestrar-lhe a alma para reformá-lo. Mas, para surpresa de um incauto leitor, a justaposição, a seco, dos horrores do cadafalso e da monotonia da prisão, feita pelo autor, não tem por finalidade realçar, pelo contraste, o progresso alcançado entre uma e outra forma de punição em termos de menos crueldade e mais humanidade. Passo-lhe a palavra:

> O afrouxamento da severidade penal no decorrer dos últimos séculos é um fenômeno bem conhecido dos historiadores do direito. Entretanto, foi visto, durante muito tempo, de forma geral, como se fosse fenômeno quantitativo: menos sofrimento, mais suavidade, mais respeito e "humanidade". Na verdade, tais modificações se fazem concomitantes ao deslocamento do objeto da ação punitiva. Redução de intensidade? Talvez. Mudança de objetivo? Certamente.

E esclarece o sentido dessa mudança: "À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre

---

[9] O itálico na citação, extraída da edição francesa de *Vigiar e Punir*, publicada pela Gallimard em 1975, destina-se a alertar o leitor para os erros contidos nas duas versões do livro publicadas entre nós pela Editora Vozes. Na primeira, publicada em 1977, "trois quarts de siècle plus tard", como está no original, aparece como "três séculos [sic!] mais tarde"; numa segunda versão, publicada em 2014, a mesma expressão aparece como "três décadas [sic!] mais tarde". Não se sabe o que é pior: se a emenda, se o soneto. Malgrado isso, informo que no presente ensaio utilizo a tradução brasileira da Vozes na sua segunda versão.

o coração, o intelecto, a vontade, as disposições."[10] Dentro dessa perspectiva, não há lugar para se falar em "progresso", pois o suplício de Damiens teria sido *apenas* uma modalidade de pena pertencente a "um certo estilo penal"[11] diferente do nosso, não um "ultraje à natureza", como pensava inocentemente o célebre veneziano.

A abertura de *Vigiar e Punir* sempre impactou e intrigou seus leitores. Nela, Foucault exercita o cacoete bem seu de chocar os que o leem, já anotado por vários de seus comentadores. Dreyfus e Rabinow chamam esse exercício de "efeito de surpresa"[12]; Pierre Billouet refere-se ao seu "hábito" de ir ao "contrapé das evidências"[13]; e Johanna Oksala observa que ele se vale de "um estilo de escrita extremamente retórico e hiperbólico que usa gestos dramáticos e imagens chocantes", com isso nos obrigando, "à força de um choque, a ver algo que até então nos recusávamos a ver." No caso da abertura de *Vigiar e Punir*, o que Foucault queria que víssemos? Eis a resposta da autora:

> A descrição da tortura de Damiens exemplifica uma maneira de punir criminosos que nos parece horrenda e dramática, mas que foi considerada natural numa época não tão remota. Ela forma o pano de fundo para as afirmações de Foucault sobre os modos tipicamente modernos de punição que o livro focaliza.[14]

---

[10] Michel Foucault, op. cit., p. 21.

[11] Idem, op. cit., p. 13.

[12] Hubert Dreyfus e Paul Rabinow. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Paris: Éditions Gallimard, 1984, p. 30.

[13] Pierre Billouet. *Foucault*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 154.

[14] Johanna Oksala. *Como Ler Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2011, pp. 68-69.

O que Foucault está querendo nos dizer é que a prisão – que, aliás, na sua prática concreta sempre esteve longe de ser tão limpa, ordeira e insípida quanto gostaria o regulamento da prisão de 1832 – é, tanto quanto foi o suplício num outro "estilo penal", uma forma de punição que nada tem a ver com a "natureza"; e que, como aquele, é igualmente insuportável. Talvez saiba o leitor que *Vigiar e Punir* é fruto do seu trabalho no início dos anos 1970 à frente do GIP – Grupo de Informação sobre as Prisões –, composto por intelectuais desejosos de lançar luz sobre um mundo tão temido quanto desconhecido das pessoas comuns que, aliás, preferem desconhecê-lo: o cárcere. Na época, falando a propósito dos pavilhões de segurança máxima das prisões francesas, Foucault disse: "quando é insuportável, não se suporta mais."[15] Em seguida à aparição do livro, num debate em torno dos dilemas que suas reflexões colocavam para homens bem-intencionados que lutavam por uma prisão mais humana, foi enfático ao dizer que eles "não deviam encontrar nos [seus] livros conselhos ou prescrições que lhes permitiriam saber 'o que fazer'". E completou ao modo de uma exasperação: "meu projeto é justamente fazer de maneira que eles 'não saibam mais o que fazer.'"[16]

Nesse mesmo debate, numa discussão com o historiador Maurice Agulhon que vale a pena relembrar, Foucault colocou a questão em termos de um "limiar de tolerância" em relação às coisas "abomináveis". Um dos aspectos perturbadores de *Vigiar e Punir* é uma espécie de

---

[15] In: Paul Veyne. *Foucault – sa pensée, sa personne*. Paris: Éditions Albin Michel, 2008, p. 180.

[16] In: Michelle Perrot. *L´Impossible Prison*. Paris: Éditions du Seuil, 1980, p. 53.

fascinação que Foucault demonstra pelos horrores do cadafalso, o que levou alguns críticos a considerarem que o livro fazia uma apologia dos velhos métodos. Com efeito, Foucault dá a impressão, pelo estilo que adota ao falar dos suplícios, de que é um fascinado pela "arte das sensações insuportáveis" exercida pelo carrasco no corpo de suas vítimas. Há momentos no seu texto em que aparece um indisfarçável entusiasmo pelas "emoções de cadafalso" em que a multidão se deleita:

> Se a multidão se comprime em torno do cadafalso, não é simplesmente para assistir ao sofrimento do condenado ou excitar a raiva do carrasco: é também para ouvir aquele que não tem mais nada a perder maldizer os juízes, as leis, o poder, a religião. O suplício permite ao condenado essas *saturnais de um instante*, em que nada mais é proibido nem punível. Ao abrigo da morte que vai chegar, o criminoso pode dizer tudo, e os assistentes aclamá-lo [itálicos meus].[17]

"Saturnais de um instante" —é belo, sem dúvida! Contrapostas a isso, a monotonia e a discrição do direito penal moderno, que paulatinamente aboliu o espetáculo da punição, recebem um tratamento que enfatiza o tédio burocrático em que se dão as novas formas de punir. É o que acontece quando Foucault se reporta às "cadeias" de condenados que, ainda na França do século XIX, atravessavam o país a pé, amarrados uns aos outros, em direção às galés onde iam cumprir trabalhos forçados: "condenados com coleiras de ferro, em vestes multicolores, grilhetas nos pés, trocando com o povo desafios, injúrias, zombarias, pancadas, sinais de rancor ou de cumplicidade". Depois dessa viva descrição, dir-se-ia que Foucault

[17] Michel Foucault, op. cit., p. 61.

lamenta a reforma que aboliu essas cenas, quando as "cadeias que arrastavam os condenados a serviços forçados através de toda a França [...] foram substituídas em 1837 por decentes carruagens celulares, pintadas de preto"[18]. Isso chamou a atenção do historiador Maurice Agulhon, que no debate referido, depois de reportar-se a um julgamento do criador do romance social, Victor Hugo – "a cadeia era o horror incomparável" –, lembra o contraste entre a descrição "tão colorida" que faz Foucault da procissão de condenados e a sinistra descrição, feita pelo mesmo Foucault, do "carro celular" que a substituiu, observando, ironicamente, que "chega-se quase a duvidar de que o carro tenha sido um progresso." Tomando a palavra, o indigitado se defende: "É preciso dizer que os limiares de intolerância mudam. Mas é preciso dizer também que a prisão é hoje abominável, como era a cadeia ontem."[19]

Tudo isso mostra que Foucault de forma alguma propunha um retorno aos velhos tempos. Paul Veyne, com quem Foucault partilhou os privilégios da intimidade, diz que também para ele "o medonho suplício de Damiens foi um horror."[20] Mas o fato é que *Vigiar e Punir* empreende uma leitura tão sarcástica da obra dos reformadores penais, que não é de se estranhar que à sua publicação alguns tenham "erroneamente interpretado o livro de Foucault como uma apologia dos tempos passados", como lembra Vidal-Naquet, outro reputado historiador.[21] O que o livro sustenta, convém repetir, é que há um fosso entre os

---

[18] Idem, p. 14.

[19] Citado por Michelle Perrot, op. cit., pp. 315 e 317.

[20] In: Paul Veyne, op. cit., p. 62.

[21] Pierre Vidal-Naquet. "Prefácio". In: Miguel Benasayag. *Utopie et Liberté*. Paris: Éditions La Découverte, 1986, p. 16.

suplícios do *ancien régime* e a prisão "ressocializadora" do humanismo penal. De fato, o encarceramento acompanhado de trabalho, silêncio e orações não constitui uma continuidade, um "melhoramento", por assim dizer, dos suplícios sobre os corpos dos condenados, até pelo simples fato de que na prisão dos reformadores o corpo como o local onde se inflige a dor está ausente da sua panóplia de novos dispositivos – que, aliás, visam não exatamente exercer uma vingança sobre o criminoso, mas ressocializá-lo. Quanto a ter sido uma mudança para melhor – um "progresso humanitário", como chegou a dizer seu amigo[22] –, Foucault, por tudo que escreveu em *Vigiar e Punir* e noutros textos adjacentes, nunca se exprimiu em tal linguagem.

Compreende-se. Enquanto historiador, Foucault sempre foi um adversário de qualquer noção de progresso aplicada aos assuntos humanos e suas inumeráveis camadas epistêmico-arqueológicas soterradas pela história, cada uma delas estranha às outras e valendo por si mesma, o que, de pronto, interdita qualquer julgamento retrospectivo – como seria o caso de, a partir do que é "insuportável" na *episteme* do humanismo penal, onde não se tripudia sobre o corpo, julgar aquilo que era admissível na *episteme* de um outro "estilo penal", aquele do *ancien régime* que supliciava os corpos dos criminosos. As epistemes são incomunicáveis, e o que é insuportável varia de uma época a outra. No tipo de história descontinuísta que Foucault pratica, não há lugar para se falar em "um progresso do humanismo".[23] Ponto.

---

[22] Paul Veyne, op. cit., p. 18.

[23] Michel Foucault, op. cit., p. 27.

Isso dito, Foucault vai buscar em instâncias externas à boa consciência dos reformadores as razões para a mudança, sustentando a hipótese de que a verdadeira finalidade da reforma era dotar a lei penal de uma racionalidade que ela não tinha, visando torná-la mais eficaz: "Essa racionalidade 'econômica' é que deve medir a pena e prescrever as técnicas ajustadas. 'Humanidade' é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos."[24] Não contente em rodear a palavra de aspas, Foucault ainda grafa a palavra com maiúscula – "Humanidade" –, o que só reforça a ironia. Para ele, o fim dos suplícios e a generalização da prisão não teriam sido nada mais do que uma nova "estratégia para o remanejamento do poder de punir, de acordo com modalidades que o tornam mais regular, mais eficaz, mais constante e mais bem detalhado em seus efeitos".[25] "A conjuntura que viu nascer a reforma não é portanto a de uma nova sensibilidade, mas a de outra política em relação às ilegalidades" – diz ele.[26] Na verdade, e em resumo, a substituição dos suplícios em praça pública por métodos menos sanguinários como a prisão não teria constituído senão o subproduto de um novo tipo de sociedade que ele chama de "disciplinar", por sua vez coetânea e funcionalmente correspondente a uma nascente "sociedade capitalista" – para falar em termos marxistas.

A referência a Marx não foi sem propósito. Michel Foucault estava longe de ser um marxista no sentido convencional do termo. A própria linguagem – exuberante – que usa não permitiria identificá-lo como tal.

---

[24] Idem, op. cit., p. 91.

[25] Idem, op. cit., pp. 80-81.

[26] Idem, op. cit., p.82.

Em vez de falar em sociedade capitalista, ele fala em "sociedade disciplinar"; e de falar em proletariado, ele se volta para figuras insólitas e um tanto esquecidas como o louco[27] e o encarcerado. Entretanto, a tese central de *Vigiar e Punir* pode ser lida como uma extensão das teses do materialismo histórico a novos domínios. Lembremos que a finalidade da prisão dos reformadores (pelo menos na sua "função manifesta", retomando famosa expressão de Thomas Merton) não é mais exercer uma vingança sobre o criminoso, mas ressocializá-lo, indicando que entre o regime dos suplícios e o dos encarceramentos ocorreu uma mudança na função da pena. "Mas não tenho a pretensão de ter sido o primeiro a trabalhar nessa direção", diz ele.[28] E em seguida declina os dois precursores imediatos, Rusche e Kirchheimer[29], autores de *Punição e Estrutura Social* – que Foucault qualifica de "grande livro" – publicado em 1939, no qual os dois marxistas frankfurtianos relacionam os diferentes regimes de produção e as diferentes formas de punir: na antiguidade, os mecanismos punitivos teriam a função de trazer mão-de-obra suplementar por meio da escravidão; no feudalismo, época de escassez de moeda e de uma produtividade pouco desenvolvida, teríamos um crescimento dos castigos corporais, na medida em que o corpo era frequentemente o único bem disponível; no sistema industrial capitalista, onde predomina um mercado de mão-de-obra livre, a

---

[27] Objeto do livro *História da Loucura*, bem anterior ao livro sobre a prisão.

[28] Michel Foucault, op. cit., p. 28.

[29] Georg Rusche e Otto Kirchheimer. *Punição e Estrutura Social*. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos Editora, 1999.

punição revestiria sobretudo a forma de detenção com a finalidade de corrigir os refratários ao novo modo de produção.

Essa explicação é retomada e aprofundada por Foucault em *Vigiar e Punir*, que realça essa função corretiva da prisão como constituindo a principal razão da mudança operada: sai o corpo, entra a alma enquanto objeto principal sobre que incide a pena. Ela, a prisão, seria um dos famosos "dispositivos" que constituem a "sociedade disciplinar" – a qual, por seu turno e de certa forma, pode assim ser lida como a versão foucaultiana da sociedade capitalista de Marx.[30] Afinal, tanto a prisão quanto os demais dispositivos disciplinares abordados em *Vigiar e Punir* – a escola, os quartéis, a fábrica e os hospitais – podem ser lidos como instituições de domesticação da classe trabalhadora tendo em vista as necessidades de reprodução do capital. Senão, vejamos.

A escola – pública e obrigatória no nível fundamental desde o final do século XIX na França; os quartéis – onde os jovens franceses do sexo masculino passavam uma boa temporada cumprindo o serviço militar obrigatório; a fábrica – para onde um contingente importante desses jovens, depois de adestrados na escola municipal obrigatória onde receberam as primeiras *Luzes* e nos quartéis onde aperfeiçoaram o adestramento, era enviado; e o hospital – instituição que desde a Idade Clássica[31] e mesmo século XIX adentro, era o equivalente francês das *poor*

---

[30] Bernard Harcourt, ao apresentar o curso ministrado por Foucault no *Collège de France* em 1972-1973, "A Sociedade Punitiva", do qual o livro sobre a prisão publicado dois anos depois é o resultado, relaciona os temas do curso à "luta de classes", e diz que suas lições podem ser lidas como um "diálogo silencioso com os historiadores marxistas ingleses, em particular com a famosa obra de Edward Thompson, The Making of the English Working Class". (Bernard E. Harcourt. "Situation du cours". In: Michel Foucault. *La Société Punitive*. Paris: Éditions Seuil / Gallimard, 2013, p. 287.)

[31] Período compreendido entre os séculos XVI e XVIII na historiografia francesa.

houses inglesas, misto de clausura e oficina para pequenos criminosos, prostitutas, desempregados etc. Para os renitentes que não se enquadraram nesse vasto processo de "normalização" – outro termo bem caro a Foucault –, a prisão era um dos destinos possíveis. Daí a pergunta famosa com que Foucault encerra o capítulo onde examina esses dispositivos: "Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?"[32]

Enquanto dispositivo disciplinar, a prisão foi por certo o mais residual e mais obscuro, mas também, por sua estrutura panóptica e suas práticas de esquadrinhamento e vigilância, seu mais expressivo exemplo. Na análise do desiderato comum a toda essa parafernália de instituições – produzir corpos politicamente dóceis e economicamente produtivos –, em vários momentos de *Vigiar e Punir* reponta a proximidade do que Foucault está dizendo com as análises marxistas da sociedade capitalista. No momento em que ele menciona as "relações muito próximas" que mantiveram "as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a divisão do trabalho, e a elaboração das maneiras de proceder disciplinares", numa nota de rodapé ele remete ao *Capital* de Marx.[33] Incidentalmente, poderia até ser acrescentado que os bons sentimentos humanitários ostentados por Beccaria e congêneres, nada mais sendo do que uma cantilena a esconder de fato o projeto de uma "sociedade disciplinar", poderiam ser lidos em termos de ideologia no

[32] Michel Foucault, *Vigiar e Punir*, op. cit., p. 219.

[33] Idem, op. cit., p. 213.

sentido marxista de "falsa consciência" – mesmo se estou ciente de que algo como uma consciência *falsa* não faz parte do léxico foucaultiano.

Além de Marx, Foucault é um autor que se sente à vontade na companhia de outro dos chamados "mestres da suspeita", Nietzsche. O primeiro, como vimos, é uma presença importante na argumentação tão suspeitosa de *Vigiar e Punir*; e Nietzsche, como veremos – mesmo se não é citado (salvo um grave cochilo na minha leitura) uma única vez no livro –, exerce de ponta a ponta uma influência notável na empresa foucaultiana de desmascarar os processos de "humanização" do direito penal operada pelos reformadores do século XVIII. Estamos nos anos 1970 e a problemática do filósofo alemão assumirá uma posição de destaque na obra foucaultiana. Num texto seminal de 1971, ele anuncia o projeto de uma pesquisa "genealógica" cuja inspiração é o autor de *Genealogia da Moral*. Diz ele:

> se o genealogista tem o cuidado de escutar a história, ao invés de dar fé à metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas existe "outra coisa": de forma alguma seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída, peça por peça, a partir de figuras que lhe eram estranhas.

Daí uma de suas frases famosas, ecoando a filosofia a marteladas do iconoclasta alemão: "Nós acreditamos na perenidade dos sentimentos? Mas todos, e sobretudo aqueles que nos parecem os mais nobres e os mais desinteressados, têm uma história". O tom está dado. Ironizando os que buscam a origem metafísica das coisas, Foucault diz que a história nos ensina a "rir da solenidade da origem", pois o seu "começo [...] é baixo"; assim, "fazer a genealogia dos valores, da moral",

é "prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade"; é "não ter pudor" de escavar seus '*bas-fonds*' ".[34]

Dois anos depois, numa série de conferências que deu no Rio de Janeiro – num momento em que *Vigiar e Punir* estava sendo gestado –, volta a insistir na baixeza das origens, mais uma vez remetendo-se a Nietzsche, para quem, na leitura foucaultiana, não existem, propriamente falando, *origens*, pois tudo é *invenção*. E a invenção é "algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável". E assinala o que seria a tarefa do historiador:

> não [...] temer as mesquinharias, pois foi de mesquinharia em mesquinharia, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações.[35]

Vigiar e Punir é, nesse sentido, um livro nietzscheano no que ele tem de mais essencial: uma tentativa – brilhante, sem dúvida – de desmontar o "humanismo" dos reformadores que propuseram a substituição dos suplícios por penas que excluíam a mortificação dos corpos. Virando as costas a esses supostos nobres sentimentos, Foucault prefere dirigir a atenção para os "cálculos minuciosos" a serviço de uma racionalidade mesquinha que informa a nova sociedade em gestação, comprazendo-se em desmascarar a "derrisória maldade" dos

---

[34] Michel Foucault. "Nietzsche, la Généalogie, l´Histoire. In: *Hommage à Jean Hippolyte*. Paris: Éditions PUF, 1971, pp. 148 e 159.

[35] Michel Foucault. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2009, pp. 15-16.

reformadores penais e a "solenidade" do seu discurso, mostrando a "pequenez" de suas "fabricações".

O que dizer disso tudo? De um lado reconhecer que as motivações dos reformadores tinham lá suas "pequenezas", se por isso considerarmos que suas propostas humanitárias estavam atreladas a suas preocupações com a prevenção e a punição dos crimes – afinal eles eram reformadores *penais* –, mas também com a emenda dos criminosos. Sem dúvida eles eram movidos por intenções utilitárias. Basta lembrar que um desses reformadores foi Jeremy Bentham – aquele que quando garoto foi impactado pelo suplício de Damiens –, autor da corrente filosófica conhecida justamente como *utilitarismo*. Bentham, aliás, é um nome de destaque em *Vigiar e Punir*, por ter sido o autor do famoso *Panóptico*, um desenho arquitetural que permitia a um só vigia, a partir de uma torre central, ter permanentemente sob seu olhar vigilante inúmeras celas dispostas em círculo onde, como lembra Foucault, se podia "trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar"[36], exatamente as figuras-alvos dos dispositivos disciplinares.

Bentham não via nada demais nisso, muito pelo contrário. Seu *Panóptico* tinha por subtítulo "A Casa da Inspeção", e seu autor, com aquela boa consciência e a franqueza típicas das elites dos séculos XVIII e XIX quando elaboravam projetos destinados à plebe rude e ignara, não escondia as várias utilidades a que se destinava o "novo princípio" arquitetônico, "aplicável a qualquer sorte de estabelecimento no qual

[36] Michel Foucault, *Vigiar e Punir*, op. cit., p. 194.

pessoas de qualquer tipo necessitem ser mantidas sob inspeção" – "casas de indústria, casas de trabalho, casas para pobres, manufaturas, hospícios, lazaretos, hospitais e escolas" –, e "em particular às casas penitenciárias".[37] Foucault qualificou esse formidável dispositivo como "o sonho de uma maldade".[38] Bentham discordaria. Para ele, o *Panóptico* seria interessante até para os próprios malfeitores, que veriam como "evidente" que a "tendência coercitiva" do dispositivo seria compensada por sua "tendência benevolente", qual seja a de tornar desnecessária "aquela inexaurível fonte – muitas vezes desnecessária e sempre impopular – de desproporcional severidade, para não dizer tortura, representada pelo uso de *ferros*."[39] Também para o teórico da "maior felicidade possível para o maior número possível", inserido na episteme da época, deviam-se evitar as "dores inúteis" a que se referiu Harold Laski[40] a propósito da modernidade inaugurada pelo Iluminismo.

Em Beccaria – cujo pensamento inspirou o de Bentham, aliás –, a releitura crítica empreendida por Foucault fez assomarem suas motivações utilitaristas, e certamente muitos de nós, até então seus leitores inocentes, depois de termos lido Foucault passamos a reler o iluminista italiano com olhos menos ingênuos. De fato, uma leitura atenta de um clássico como *Dos Delitos e das Penas* detecta inúmeros argumentos utilitaristas, antes não percebidos, de que se vale Beccaria para condenar as torturas e os esquartejamentos. Isso aparece em

---

[37] Jeremy Bentham. *O Panóptico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000, p. 200.

[38] Michel Foucault, op. cit., p. 216.

[39] Jeremy Bentham, op. cit., pp. 29-30.

[40] Harold Laski. *El Liberalismo Europeo*. Cidade do México, Fondo de Cultura Económico, 1953.

trechos como o que recomendava que "entre as penas e na maneira de aplicá-las em proporção com os delitos, devemos escolher os meios que causarão no espírito do povo a impressão mais eficaz e mais durável". Mas, na continuação do texto, há também a recomendação de que a pena seja "ao mesmo tempo a menos cruel sobre o corpo do culpado."[41] Utilitarismo e humanismo, assim, andam de mãos dadas nesses autores. Mas o que há de demais nisso? Por que aquele excluiria este? Por que preocupações humanitárias não valeriam por si sós e apenas dourariam a pílula das terapias penais?

Essas não são perguntas originais. Pieter Spierenburg, no notável livro que escreveu sobre "o espetáculo do sofrimento", e que apresenta como uma "tentativa de construir um contra-paradigma ao de Foucault", é de opinião que "uma sensibilidade crescente em relação às execuções não é de forma alguma incompatível com o desejo de estabelecer maior controle sobre os infratores da lei"[42] – com o que concordo. E, no entanto, Foucault, em nenhum instante, considera a possibilidade de que Beccaria e os demais reformadores pudessem estar agindo por um genuíno impulso de sensibilidade humana — o que, claro, não exclui também a motivação utilitária, à qual ele se aferra de modo tenaz e unilateral. Quando se refere à condenação da crueldade física dos suplícios feita pelos reformadores, Foucault a insere igualmente numa estratégia de "controle dos efeitos de poder".[43]

---

[41] Citado por Michel Foucault, op. cit., p. 94.

[42] Pieter Spierenburg, op. cit., pp. IX e 84.

[43] Michel Foucault, op. cit., p. 90.

Os reformadores querem inscrever um princípio de moderação no poder de punir. Mas por quê? A resposta, segundo Foucault, se encontra nos seus próprios textos: é a sensibilidade do público que assiste aos suplícios que deve ser poupada. Assim Beccaria: "Quem não tem arrepios de horror ao ver na história tantos tormentos horríveis e inúteis, inventados e usados friamente por monstros que se davam o nome de sábios?"[44]; assim Lacretelle – outro importante reformador da época: "Misericórdia para essas almas doces e sensíveis sobre quem esses horríveis suplícios exercem uma espécie de tortura."[45] E Foucault argumenta: "O sofrimento que deve ser excluído pela suavização das penas é o dos juízes ou dos espectadores com tudo o que pode acarretar de endurecimento, de ferocidade trazida pelo hábito, ou, ao contrário, de piedade indevida, de indulgência sem fundamento."[46] E quanto ao sofrimento do próprio condenado? Foucault chega a formular essa pergunta: "No abandono da liturgia dos suplícios, que papel tiveram os sentimentos de humanidade para com os condenados?" Mas não a responde, porque o que vem logo em seguida, colada à pergunta, não é uma resposta, mas uma mudança de assunto: "Houve de todo modo, de parte do poder, um medo político diante desses rituais ambíguos." [47] E começa a desenvolver toda uma série de considerações sobre uma das razões para o abandono das execuções públicas, qual seja o "controle dos efeitos" que essas execuções acarretavam – entre elas as chamadas

[44] Citado por Michel Foucault, op. cit., p. 89.

[45] Idem, op. cit., p. 90.

[46] Michel Foucault, op. cit., p. 90

[47] Idem, p. 65.

"emoções de cadafalso", o que era sempre motivo de temor por parte das autoridades, pois receava-se que o "carnaval" – a expressão é de Foucault – degenerasse em revolta.

De fato, as execuções eram a ocasião para o que Foucault chama de "discurso de cadafalso", previsto pelo próprio "rito da execução", e segundo o qual o condenado devia proclamar sua culpa, "reconhecendo-a publicamente de viva voz, pelo cartaz que levava, e também pelas declarações que sem dúvida era obrigado a fazer [...] proclamando o horror dos seus crimes".[48] Nem sempre o script saía conforme o combinado, pois, "ao abrigo da morte que vai chegar", como já vimos, o condenado podia "dizer tudo" e mostrar-se impermeável aos conselhos de arrependimento que lhe eram ministrados. Num ou noutro caso, os efeitos não eram exatamente aqueles esperados pelas autoridades:

> Se o condenado era mostrado arrependido, aceitando o veredicto, pedindo perdão a Deus e aos homens por seus crimes, era visto purificado; morria, à sua maneira, como um santo. Mas até sua irredutibilidade lhe dava grandeza: não cedendo aos suplícios, mostrava uma força que nenhum poder podia dobrar.[49]

Há historiadores que minimizam a importância desses eventos. Benoît Garnot, por exemplo, informa, com dados abrangendo mais um século, que "entre 1661 e 1789, apenas trinta e duas 'emoções de cadafalso' se produzem em toda a França"[50]; e Pieter Spierenburg, referindo-se às execuções públicas em Amsterdã – num lapso de tempo

---

[48] Idem, p. 66.

[49] Idem, p. 67.

[50] Benoît Garnot. *Histoire de la Justice – France, XVIe-XXIe siècle*. Paris: Éditions Gallimard, 2009, p. 455.

que vai de 1650 a 1750 –, diz que "o público era usualmente passivo".[51] Mas Foucault, se posso me permitir essa brincadeira, gostava mesmo era de *emoções fortes*, e prefere dar um valor provavelmente superestimado a esses eventos para explicar o fim dos suplícios do que reconhecer, por mínima que seja, a influência dos "sentimentos de humanidade para com os condenados" na sua abolição – ainda que seja o próprio Foucault que transcreva em determinado momento um trecho de Lacretelle onde o sofrimento do supliciado aparece (ou pelo menos assim me parece) como uma das razões para a ojeriza dos reformadores em relação aos esquartejamentos em praça pública:

> As leis me chamam para o castigo do maior dos crimes. Vou com todo o furor que ele me inspirou. Mas como? Meu furor ainda o ultrapassa [...] Deus, que imprimistes em nossos corações *a aversão à dor por nós mesmos e nossos semelhantes*, são então esses seres que criastes tão fracos e sensíveis que inventaram suplícios tão bárbaros, tão refinados?[52] (Itálicos meus.)

Mas Foucault não larga a presa. Na mesma página em que transcreve esse trecho, e apesar dele, afirma que "a raiz do princípio de que se deve aplicar só punições 'humanas'[53], sempre, a um criminoso [...] não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos de poder."[54] A tecla em que bate insistentemente é a mesma: "A conjuntura que viu nascer a reforma não é [...] a de uma nova sensibilidade, mas a de outra política

---

[51] Pieter Spierenburg, op. cit., p. 92.

[52] Citado por Michel Foucault, op. cit., pp. 89-90.

[53] Chamo a atenção para, mais uma vez, as aspas irônicas...

[54] Michel Foucault, op. cit., p. 90.

em relação às ilegalidades".[55] Foucault, num registro que é ao mesmo tempo – ainda que à sua maneira – marxista e nietzscheano, não acredita, e mesmo desacredita, que na história das penas possa haver lugar para aquele sentimento que Rousseau chamou de *Piedade* – a saber: um sentimento inscrito na natureza humana que o filósofo de Genebra assim define no célebre *Discurso* de 1753 sobre a origem da desigualdade entre os homens: "a repugnância inata em ver sofrer seu semelhante", aduzindo: "virtude tão universal e tão útil ao homem que, nele, ela precede o uso de qualquer reflexão, e tão Natural que até mesmo os animais manifestam algumas vezes sinais de possuí-la."[56] Parece a linguagem de um seu contemporâneo famoso. E é.

Casanova não era nenhum santo. Ele fora a Paris para uma audiência com um influente embaixador francês com quem houvera partilhado uma amante em Veneza, e junto a quem tentava obter um posto no serviço diplomático. A viagem, assim, tinha por objetivo arranjar uma sinecura, e a ida à praça da Grève fora motivada por segundas intenções. Mas era um homem sensível. E não era um caso isolado. Afinal, apesar dos espectadores ululantes em torno do cadafalso onde Damiens foi trucidado, estamos no século do movimento político e intelectual conhecido entre nós como Iluminismo, no bojo do qual a reforma da justiça e o fim das penas cruéis como a que Casanova não ousou descrever figuravam entre as reivindicações que eram endereçadas ao *Ancien Régime*. O veneziano era um frequentador dos

---

[55] Idem, op. cit., p.82.

[56] Jean-Jacques Rousseau. *Discours sur l´Origine et le Fondements de l´Inégalité parmi les Hommes*. Paris: Editions Gallimard, 1965, p. 74.

salões onde se gestavam as ideias que mais tarde alimentariam a grande combustão de 1789, e chegou a ter uma figura ilustre como Voltaire – que viria a ser um adversário resoluto das torturas e dos suplícios – entre seus correspondentes. Em 1764, apenas sete anos após o calvário de Damiens, é publicado o pequeno livro de um seu conterrâneo, Cesare Beccaria – *Dos Delitos e das Penas* –, confessadamente inspirado no que à época se chamava de "idéias francesas". O contundente libelo contra as torturas e os suplícios – como informa a historiadora Lynn Hunt – logo se tornou um grande sucesso de público. Na Itália e na França, para onde logo foi traduzido, as edições se sucediam. Vertido para o inglês, apareceu primeiro em Londres, e na sequência, na Escócia e na Irlanda; no outro lado do mar, na Filadélfia. Traduções alemãs, holandesas, polonesas e espanholas apareceram pouco depois. Livros, verbetes e panfletos atacando os suplícios e as torturas já existiam, mas dessa vez "o fio d´água das publicações se tornou uma torrente."[57] Havia no ar do tempo uma nova sensibilidade.

Não se trata – essa sensibilidade – do devaneio de um e outro espírito sensível isolado, sem maiores consequências, mas de um fato histórico objetivo e cada vez mais volumoso, perceptível em livros, jornais, discursos e petições; e dotado de uma força material que iria gerar efeitos concretos. Enunciando-a, retomo uma questão abordada num trabalho de quase três décadas atrás[58], onde me vali da expressão

---

[57] Lynn Hunt. *A Invenção dos Direitos Humanos – uma história*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 103.

[58] Uma tese de doutorado — *Images de la Démocratie: les droits de l´homme et la pensée politique de gauche au Brésil* — defendida na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, Paris, em 1991, versando sobre a experiência da tortura e o impacto que ela causou no pensamento político de esquerda no Brasil. Para uma versão abreviada da tese, ver: Luciano Oliveira. *Imagens da Democracia: os direitos do*

"sensibilidade moderna" para me referir ao que seria – e ainda acho que seja – uma das características mais importantes do imaginário saído da cultura iluminista do século XVIII, e ainda existente entre nós: o horror que inspira o sofrimento físico. Na ocasião sustentava a tese – sustento-a ainda – de que essa sensibilidade, longe de ser mera fumaça ideológica a esconder intenções pouco recomendáveis, mero epifenômeno de determinações "materiais", foi um fator real e de primeira grandeza na abolição dos suplícios em praça pública.[59]

Outra vez, não há originalidade nessas afirmações, encontráveis em vários autores que escreveram posteriormente ao aparecimento de *Vigiar e Punir* e que, na esteira do seu impacto, se puseram na contramão de algumas das teses de Foucault. É o caso de Pieter Spierenburg (um autor, aliás, que mereceria ser lido pelos foucaultianos brasileiros), que, pondo-se "sob o ângulo da história das mentalidades" – onde, como se sabe, inverte-se a famosa imagem topográfica da infra e da superestrutura –, faz uma análise das "mudanças nos modos de repressão como um reflexo de mudanças nas sensibilidades".[60] O seu argumento é o de que entre os séculos XVIII e XIX ocorreu uma "mudança fundamental" na maneira como o espetáculo de corpos supliciados e expostos impactavam as pessoas: "ansiedade e

---

homem e o pensamento político de esquerda no Brasil. Recife: Editora Pindorama, 1995. Algumas das reflexões desenvolvidas na tese também podem ser encontradas em: Luciano Oliveira. *Do Nunca Mais ao Eterno Retorno: uma reflexão sobre a tortura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2009 (2ª edição).

[59] Como o foi igualmente na abolição das torturas judiciais, aplicadas longe dos olhos da multidão, mas regulamentadas pelas normas processuais à época vigentes. Isso não significa, óbvio, que ela tenha deixado de ser aplicada mundo afora, igualmente ao abrigo do olhar público, mas daí em diante em infames porões secretos condenados pela lei. Mas esse é um assunto para outra ocasião.

[60] Pieter Spierenburg, op. cit., pp. vii e ix.

repugnância" passaram a ser a tônica à vista dessas cenas macabras, e essa mudança "precedeu a efetiva abolição das execuções públicas."[61]

David Garland é outro desses autores. Também ele leva a sério as "emoções" que "influem na *sensibilidade moderna*" [itálicos meus] que rechaça "a violência física aberta" de que os castigos físicos em praça pública de antanho eram um dos exemplos mais contundentes.[62] Essa sensibilidade, claro, não explica tudo. Para ele, aliás, toda tentativa de "desentranhar a motivação" dos reformadores penais – em todos os tempos e lugares, e seja qual for a reforma – "deve contemplar a interação da consciência e da conveniência, dos sentimentos elevados e dos interesses mesquinhos." [63] Mas acontecem, felizmente, certas ocasiões em que "os sentimentos e as sensibilidades" coincidem com os interesses e a visão de mundo da classe política e econômica que empalma o poder. E foi isso o que aconteceu na França em 1791, pouco mais de três décadas do suplício de Damiens, quando os revolucionários franceses, reunidos em Assembleia Nacional, puseram-se à tarefa de adotar um código penal para substituir as velhas ordenações reais que previam os suplícios, e as ideias de Beccaria (mas também de Montesquieu, Voltaire, Rousseau...) foram votadas e passaram a valer.

A revolução francesa foi um acontecimento de uma violência singular: cortou muitas cabeças, promoveu muitos massacres, institucionalizou o Terror, mas não torturou nem esquartejou ninguém

---

[61] Idem, pp. 183-184.

[62] David Garland. *Castigo y Sociedad Moderna – un estudio de teoría social*. Coyacán / Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1999, p. 232.

[63] David Garland, op. cit., p. 232.

em praça pública. Tais atos encontrariam a mais viva reprovação por parte do seu imaginário. A crítica aos métodos judiciários do *ancien régime*, ineficazes por certo, mas também arbitrários e cruéis, foi um dos temas de predição dos revolucionários de 1789. Na época, eram comuns os concursos promovidos por academias sobre os mais diversos assuntos de interesse prático. Num deles, sobre a reforma da justiça penal, um dos futuros líderes da revolução, Marat, propunha "conciliar a doçura com a certeza dos castigos". Sobre a pena de morte, dizia:

> A vida é o único bem deste mundo que não tem equivalente; assim, a justiça quer que a pena para o homicídio seja capital. Mas o suplício não deve nunca ser cruel [...] Mesmo nos casos mais graves [...] dever-se-á tornar horrível o aparelho do suplício, mas que a morte seja doce.[64]

No código aprovado em 1791, que se abria com um capítulo sobre as penas, o seu artigo 2º declarava solenemente: "A pena de morte consistirá na simples privação da vida, sem que possa jamais ser exercida qualquer tortura contra os condenados." E o art. 3º esclarecia: "Todo condenado à morte terá a cabeça cortada." A guilhotina, por sua instantaneidade, será o "horrível aparelho" dessa "morte doce". Foucault assim descreve e comenta a mudança:

> O sofrimento físico, a dor do corpo não são mais os elementos constitutivos da pena. O castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos. Se a justiça ainda tiver que manipular e

[64] Citado por Daniel Arrasse. *La Guillotine et l'Imaginaire de la Terreur*. Paris: Éditions Flammarion, 1987, p. 21.

> tocar o corpo dos justiçáveis, tal se fará à distância [...], segundo regras rígidas e visando a um objetivo mais "elevado".[65]

As aspas irônicas em *elevado*, como sói acontecer em *Vigiar e Punir*, sublinham a recusa foucaultiana em considerar que teria havido um "progresso" nas novas formas de punir os criminosos. Afinal, progresso em relação a quê? Talvez a pergunta devesse ser endereçada a uma jovem chamada Charlotte Corday – não tivesse ela sido guilhotinada em 17 de julho de 1793, em Paris, não mais na Praça da Grève, como no passado, mas num novo local batizado como Praça da Revolução, condenada à guilhotina por ter assassinado justamente Jean-Paul Marat, o autor da ideia de "morte doce".

Como Damiens, a jovem Corday saiu do interior da França para ir à capital com a firme determinação de salvar o país. O primeiro, matando Louis XV; a segunda, matando Marat, revolucionário radical, editor do jornal *O Amigo do Povo*, por meio do qual conclamava as massas para massacrar os inimigos da Revolução. Instalado em sua banheira de água morna onde mergulhava para aliviar os incômodos de uma doença de pele e escrevia seus artigos inflamados, Marat permitiu que a jovem – que insistia em vê-lo dizendo ter "segredos muito importantes para a salvação da República a lhe revelar"[66] – adentrasse o recinto. Com o peito nu, foi facilmente apunhalado no coração e teve morte imediata. Vivia-se o auge do período conhecido como o do "Terror", do qual Marat era um dos grandes insufladores, mas, em que pese isso, Corday, que havia

---

[65] Michel Foucault, op. cit., p. 16.

[66] Citado in: Bernard Lecherbonnier. *Bourreau de Père em Fils*. Paris: Éditions Albin Michel, 1989, p. 237.

cometido um crime de certa forma comparável ao regicídio tentado por Damiens, recebeu o tratamento respeitoso de sua integridade física – que Foucault qualifica ironicamente de "pudor judiciário"[67] – previsto pela nova lei. Apesar de os juízes encarregados do caso terem tudo para acreditar na hipótese de "uma vasta conspiração da qual ela teria sido designada para ser o braço"[68], estando, portanto, confrontados com a necessidade de obter de Charlotte Corday os nomes dos possíveis cúmplices, não se tocou sequer num fio de cabelo da acusada. A similitude das duas situações só torna ainda mais surpreendente a diferença de tratamento que um e outra tiveram de suportar.

Mas a "doçura" das novas penas se traduz sobretudo na forma preponderante de sanção, o aprisionamento, e, bem de acordo com o espírito das "Luzes", numa nova filosofia a presidi-la: "o desígnio reeducador".[69] Diz o historiador Benoît Garnot, "Desde o começo da Revolução [...] a prisão é apresentada como a penalidade ideal, pois ela é útil ao detento e à sociedade (pelo trabalho), é progressiva e proporcional ao crime, exemplar, temporária, e proporciona ao condenado o tempo para se tornar melhor".[70] Mas é na generalização da prisão, e não na sua invenção, em que consiste a novidade, pois, como se sabe, antes das importantes mutações que se operaram entre os séculos XVIII e XIX existiam várias formas de aprisionamento. Ou seja: a idéia de aprisionar alguém por malfeitos reais ou supostos, ou

---

[67] Michel Foucault, op. cit., p.16.

[68] Bernard Lecherbonnier, op. cit., p. 240.

[69] Pierre Lascoumes. "Le verso oublié du 'cathéchisme révolutionnaire': le code pénal du 6 octobre 1791". In: *Cahiers de Recherche Sociologique*. Montréal, n. 13, 1989, p. 32.

[70] Benoît Garnot, op. cit., pp. 503-504.

comportamentos tidos como indesejáveis, não surge como um raio em céu azul na cabeça dos reformadores penais de finais do século XVIII; não é uma ideia *ex nihilo*.

Em primeiro lugar, é de referência obrigatória a velha jurisdição da Igreja Católica, onde a prisão figurava, desde muito tempo, como medida penitencial acompanhada de meditação e oração entre quatro paredes, a fim de provocar o arrependimento e a redenção do pecador. Mas bem mais importante, numérica e historicamente falando, foi o curioso fenômeno, espalhado por vários países europeus entre os séculos XVI e XVIII – aquilo que Foucault chamou de *A Grande Internação* –, que consistia em internar em grandes estabelecimentos figuras indesejáveis como mendigos, vagabundos, ladrões, prostitutas e correlatos. Alguns desses estabelecimentos se tornaram famosos por suas designações: *workhouses* e *houses of correction* na Inglaterra, *rasphuis* nos países baixos, "hospitais gerais" na França etc. Um traço comum estava presente em todas eles: o disciplinamento, pelo trabalho, de uma massa que perambulava pelas cidades num momento histórico em que as sociedades europeias deixavam para trás uma economia e um modo de vida maciçamente rurais e ingressavam numa nova etapa histórica caracterizada por uma economia industrial e uma vida cada vez mais citadina.

Foi da junção da internação eclesiástica (centrada na oração) com a internação para fins de disciplinamento (centrada no trabalho obrigatório) que nasceu, propriamente falando, a *penitenciária* como ainda hoje a denominamos. Seu principal formulador foi o inglês John Howard, um daqueles virtuosos "quakers" capazes de militar contra a

guerra, a pena de morte, a escravidão e – pelo menos no caso de Howard – contra as rinhas de galo, e ao mesmo tempo propor o confinamento solitário com trabalho obrigatório como pena para corrigir ladrões e outros delinquentes. O *Penitenciary Act* de 1779 – dez anos antes da Queda da Bastilha em 1789, portanto –, estabelecendo esse modelo prisional para a Inglaterra, teve nele um dos seus redatores. Segundo Michael Ignatieff, "o sóbrio lema de Sêneca gravado na pedra encimando o portão de entrada da *Rasp House* de Amsterdã ofereceu a Howard uma sucinta definição da concepção de autoridade que desenvolveu: Minha Mão é Severa, mas minha Intenção é Benevolente."[71] Quando, em 1791, os legisladores franceses se reuniram para votar sua nova lei penal, o relator do projeto, Le Pelletier de Saint-Fargeau, redigiu um parecer onde essas ideias estavam presentes:

As penas devem ser humanas, eficazes, [...] proporcionais aos crimes, fixas e determinadas, duráveis, públicas e próximas ao local do crime para serem dissuasivas; elas devem também permitir a reinserção ou a emenda, logo, ser temporárias e acompanhadas de um trabalho útil e "consolador", preparando a libertação do condenado pela atenuação do rigor no final.[72]

Costuma-se dizer que o inferno está cheio de boas intenções. É verdade. A "prisão penitenciária" (a expressão é encontrada em textos do século XIX) dos reformadores, como aliás costuma acontecer com as utopias – mas também com as *distopias*, como talvez prefira o leitor no

[71] Michael Ignatieff. *A Just Mesure of Pain*. New York: Pantheon Books, 1987, p. 53.

[72] Citado por Benoît Garnot, op. cit., p. 451.

caso das prisões, caso ela tivesse funcionado a contento –, terminou se defrontando com as dificuldades do mundo real e nunca funcionou de acordo com o que foi planejado. Uma das razões para o fosso abissal entre as intenções dos reformadores e sua realização foram os custos elevados que o confinamento celular de cada preso, cuja cela seria também uma pequena oficina de trabalho, representavam. Outro problema era o da organização do trabalho fabril num ambiente habitado por uma população sempre móvel (o cárcere, afinal, é sempre constituído por pessoas que estão entrando e saindo o tempo todo) que, como mão-de-obra, ademais, sempre teve de enfrentar a hostilidade do movimento operário pela concorrência desleal que o "trabalho forçado" nas prisões – logo, menos custoso – constituía em relação ao trabalho livre. Há ainda a considerar o fato de que a "prisão penitenciária" ideal precisa, para ser tocada, de pessoas devotadas à causa como eram os quakers. Uma assistência espiritual constante, se possível diuturna, junto a uma população de criminosos-pecadores que é preciso redimir pelo exemplo de vida e pela boa palavra de consolo e incentivo, não é exatamente uma tarefa a se esperar de carcereiros que são, afinal de contas, funcionários apenas cumprindo uma jornada de trabalho ingrata e mal paga.

Num texto significativamente intitulado *A Impossível Prisão*, Michelle Perrot, a propósito da prisão do Iluminismo, diz: "Chocando-se perpetuamente com a inércia dos comportamentos e os problemas financeiros, a reforma fracassa em criar um novo espaço carcerário"; "Avesso imóvel de um décor imaginário, a prisão real permanece o mundo do acorrentamento, do amontoamento, da indiferença". Em

resumo, as prisões francesas de meados do século XIX, supostamente submetidas aos princípios de higiene, claridade e orações do modelo disciplinar – conforme o regulamento de 1832 transcrito por Michel Foucault –, ofereciam, em vez disso, "um sinistro espetáculo": comida podre, presos descalços arrastando-se em andrajos, pés ulcerados, pernas inchadas, tez pálida, rostos emagrecidos, e uma alta mortalidade. E Perrot se pergunta: "Onde está a 'doçura das penas'?"[73]

Mais de duzentos anos depois do *Penitentiary Act* inglês e do *Code Pénal* francês, a prisão persiste (aqui e alhures, aliás) como a pena por excelência do mundo moderno. Isso numa circunstância em que mesmo os operadores jurídicos mais convencionais não se sentem inibidos em reconhecer o famoso "fracasso da prisão", vista por muitos como nada além de uma "aberrante instituição de repressão", como disse o abolicionista penal alemão Sebastian Scheerer.[74] Esse sentimento está na base das lutas que hoje em dia muitos "homens *e mulheres* de boa vontade" – como diriam os Evangelhos numa edição atualizada! –, malgrado todos os revezes desses "tempos sombrios" que estamos vivendo, levam adiante, propondo sanções penais desencarceradoras: penas alternativas, justiça restaurativa, controles eletromagnéticos etc. É algo análogo às lutas dos reformadores penais do século XVIII que, horrorizados com os castigos físicos do seu tempo, propuseram aquilo que os franceses chamaram de "penas doces". O resultado dessas lutas, a prisão, é o que hoje horroriza muitos de nós. Afinal, como lembrou

---

[73] Michelle Perrot, op. cit., pp. 61 e 59.

[74] Sebastian Scheerer. "Hacia el Abolicionismo". In: Mariano Alberto Ciafardini e Mirta Lilián Bondanza (orgs.). *Abolicionismo Penal*. Buenos Aires: Sociedad Anónima Editora, 1989, p. 16.

Foucault, o "limiar de tolerância" não é algo fixo, e o que é "abominável" muda de uma época para outra.

Para concluir, uma observação que não deixa de ser uma ironia. Um livro de grande repercussão como *Dos Delitos e das Penas* foi, no século XVIII, um importante catalisador dos sentimentos contra os suplícios; da mesma maneira, um livro de enorme repercussão como *Vigiar e Punir* foi no último quarto do século XX, e continua sendo nessas primeiras décadas do século XXI, um importante catalisador dos sentimentos contra a prisão. Acho que Michel Foucault e Cesare Beccaria, se se encontrassem, bateriam um papo interessante.

10

UM SÉCULO DA "CRÍTICA DO PODER COMO VIOLÊNCIA": NOTAS SOBRE O ENSAIO *ZUR KRITIK DER GEWALT* (1921) DE WALTER BENJAMIN

André Ricardo Dias Santos [1]

O ensaio *Para a crítica da violência* (1921), intitulado originalmente *Zur Kritik der Gewalt* e publicado no *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik*[2] está inserido no contexto das publicações de caráter político escritas por Benjamin entre 1915 e 1921. Segundo Desideri[3] e João Barrento[4] este "projeto de uma teoria política" compreendia ainda outros ensaios que restaram perdidos, como *Vida e violência*, *O verdadeiro político* e *A verdadeira política*, estes dois, partes do ensaio *Política*, e ainda os textos *Destruição da violência* e *Teologia sem finalidade*. O ensaio, bastante revisitado e referenciado no último século, traz – esta, uma das razões das inúmeras citações – o termo *bloßes Leben*, conhecido por nós pela tradução "vida nua" e que nos remete de pronto a filosofia política de pensadores contemporâneos como Giorgio

---

1 Doutor em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano.

2 O periódico acadêmico foi de grande importância para a difusão do pensamento social dos anos 1880 a 1933, ano em que foi descontinuado na esteira da ascensão de Hitler ao poder. Dentre seus editores constam Max Weber, que ali publicou *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904, 1905), dividida em duas partes. Dos autores, de tão diversas participações podemos citar Ludwig von Mises (1920) e Gyogy Lukács (1916). É interessante tomarmos nota da publicação de Benjamin, ainda em sua juventude, em um periódico acadêmico que traz em seu escopo autores que marcaram o pensamento do século a que se seguiu.

3 (DESIDERI, 2010, p. 62)

4 (BENJAMIN, 2010, p. 63)

Agamben e seu projeto filosófico intitulado Homo Sacer[5]. No texto encontramos uma análise original de seu objeto, a relação entre violência e poder. Frente a outras formas de manifestação e de interpretação dessa dualidade no grosso do pensamento político moderno (que reduz a violência do poder a recurso à disposição para fins de garantir o direito), encontramos no texto de Benjamin uma leitura que mescla materialismo e messianismo numa crítica desta relação. Sobre seu intuito, o autor sentencia que "a tarefa de uma crítica da violência pode se definir como a exposição de sua relação com o direito e com a justiça".

Em Benjamin a relação entre mito e direito é a base de toda a crítica da violência. E aqui apresentamos de pronto uma interpretação das ideias do autor sobre a conformação do direito pela violência. O direito possui como estrutura básica o recurso mítico como expressão de um poder fora da história, atemporal, sendo este seu elemento primordial6: a substância metafísica de um poder que se equivale ao poder divino. Nesta relação com a violência há um liame traçado entre as ideias de destino e culpa, apontadas como estrutura arquetípica da narrativa clássica do herói trágico. Assim como da tragédia a vida não escapa, frente ao direito encontra tampouco um caminho para fuga. Ali, à semelhança da tragédia, o tempo do direito carrega a força destrutiva do destino mítico que condena o *vivente* a estreiteza de uma história pressuposta, delimitada por toda a sorte de uma verdadeira disjuntiva

5 Giorgio Agamben. *Homo Sacer I. O Poder Soberano e a Vida Nua.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

6 Tal como encontramos no formalismo apriorístico kantiano dos imperativos categóricos.

de preceitos a ele destinados. Por seu turno, a justiça não se confunde com o direito. Ao contrário, é o antídoto histórico contra a repetição do tempo mítico, que é o próprio desenlace do direito. A fim de elidir a confusão entre os conceitos de direito e de justiça, tomada como uma falsa sinonímia criada pelo direito ao se dar à forma de efetivação da justiça, este modo de justificação do destino, na forma de uma relação apriorística de um modelo legal a ser seguido é, no texto de 1921, a forma da violência do direito.

A relação entre violência e direito é posta sob o prisma de uma mudança conceitual que toma a violência pela dupla conceituação – a violência que funda o direito e aquela que o mantém – algo que, pela via da filosofia política, fora tardiamente tomado como objeto — em Weber ou com Schmitt — mas, desde sempre, vista sob a fundamentação do monopólio estatal da decisão. Em *Para a crítica da violência* a ambivalência entre direito e justiça dá forma à crítica da falsa circunstancialidade da violência, apontada nas ações que são objeto do poder regulador do direito. A violência funda o direito pela força da guerra e do terror e o mantém pela força incontornável das instituições.

Aqui a justiça não se confunde com o ordenamento estatal, aparecendo como um valor não-jurídico, não institucionalizado, livre do destino violento que significa, pela via do ordenamento, o espaço da mitificação que arrasta no tempo a circularidade do poder/violência. Neste sentido Benjamin pretende, por meio do trato da relação entre violência, justiça e direito, denunciar este último como "monopólio" dos meios violentos, úteis para sua própria conservação, ao passo em que tenta esclarecer como, pela via moral, a violência torna-se aceitável

como meio, tal como é concebida a atuação do direito, seja ele natural ou positivo – pois, vale lembrar a evidência plasmada pelo liberalismo clássico e o fundamento das instituições modernas para o controle social.

É necessário, pois, verificarmos as relações constitutivas da formação da violência institucionalizada do Estado, esta, o instrumento mantenedor do direito; como atuam por meio do artifício da exclusão/inclusão, quando a violência resulta num processo de captura dos agentes sociais pelas políticas de Estado, seja pelo encarceramento ou toda sorte de segregação. As bases deste modelo de atuação lembram a própria filosofia política moderna, como diz Chignola (2012) ao apontar em sua lógica uma domesticação encoberta pelo ideal do consenso, lembrando ainda da funcionalidade na relação do direito com a vida: "a violência como aquilo que deve ser "civilizado", para que desta possa emergir seu outro: o Estado, a sociedade, a liberdade". Os leitores de Benjamin encontram no texto de 1921 outra relação entre violência e poder, na qual se desenrola uma reação ao império da exclusão, do extermínio e do controle, a saber, a forma da "contra-violência revolucionária"[7].

---

7 Sandro Chignola, em alternativa a essa tradição da filosofia política moderna, encontra "(...) a linha que vai de Olaudah Equiano (Equiano, 2003) a Frederick Douglass (Douglass, 2003) ou a Frantz Fanon (Fanon, 1961) — me interessa, em referência a esta terceira linha contornar a dissimulada e silenciosa violência do cânone filosófico-político ocidental, a elisão radical daquela parte da história esquecida e relegada *a baixo e de fora da narrativa* sobre a qual se constitui a própria tradição — como nos clássicos nos quais a violência do escravo e do colonizado se opõe em termos emancipatórios, como potência insurgente e como prática de subjetivação, à violência do domínio colonial e ao infame dispositivo de hierarquização da raça. E ainda, o pronunciado *"voilà votre liberte!"* do jacobino negro (Louverture, 1997) tendo levado ao alto o fuzil, diante da armada de escravos que defende a independência da república negra de Santo Domingo do retorno do exército imperial francês (1801): ícone de todo o movimento de libertação do terceiro mundo..." (CHIGNOLA, 2012. Tradução nossa)

Nessa proposição, a lei não é vista como um divisor das vontades — da relação entre quem estabelece e de quem a cumpre —, isso que corresponde a uma espécie de transcendência do direito. Essa característica dá margem para a concentração do poder mediador como síntese da vontade e da decisão soberana. Benjamin, partindo desta constatação, faz a denúncia da monopolização do poder e da violência pelo direito para fins de salvaguardar a manutenção do próprio sistema. Nas palavras de Benjamin:

> Talvez tenhamos antes de dar atenção à surpreendente possibilidade de o interesse do Direito pela monopolização do poder em face da pessoa individual não se explicar pela intenção de garantir os fins do Direito, mas antes o próprio Direito.[8]

Entre o poder e o direito não se encontra apenas a soberania. Entre estes há também a circulação do limiar entre civilização e barbárie, os limites entre a ordem e o caos orientados pela luta de classes. Para Desideri[9] a crítica de Benjamin não se reduz a uma crítica dos meios pelos quais o direito tenta atingir seus objetivos de monopólio da violência: "A questão deve ser encarada, por si mesma, em relação aos meios enquanto tais. Entretanto, os critérios utilizados pelo direito para discernir sobre os meios e os fins são diversos"[10]. Tais critérios não poderiam ser definidos a priori, pois é esta margem de manobra dos critérios que permite a discricionaridade para fins de interesses. Com

8 (BENJAMIN, 2010, p. 51)

9 (DESIDERI, 2010, p. 62)

10 (Idem, p. 63)

Benjamin[11] vimos que o direito é utilizado como mecanismo de força para o Estado julgar os meios, isso por meio dos sistemas de regras que estabelecem "o limite que separa efetividade positiva, força de lei e justiça" (CHIGNOLA, 2012). Na teoria geral do direito, o direito natural arrasta o problema da justiça dos fins, que assume papel central na problemática dos critérios dos meios. Já no direito positivo, os fins são julgados pela validade dos meios. Porém, Benjamin dirá que tanto o jusnaturalismo quanto o direito positivo dividem o pressuposto comum de uma reciprocidade entre meios e fins, pois sempre que necessário para o estabelecimento do poder (*Gewalt*) meios e fins justificam-se mutuamente.

Em Benjamin[12], a crítica do círculo vicioso cujas unidades são o mito, o direito e a violência deve incidir, exatamente, sobre as bases do poder (*Gewalt*) que sustentam os critérios que validam a legitimidade dos meios e a justiça dos fins[13]. Aqui, segundo o autor, a crítica dos meios deve atingir as bases do direito positivo, para, assim, fazer surgir o seu método de legitimação. Método este que esconde as reais intenções do poder (*Gewalt*) jurídico discricionário, em vista à legitimação da violência mantenedora – que dentro da crítica da exceção14 é a forma da violência de classe. Por infringir esta orientação, toda violência de cunho natural, como é o caso da resistência ou da desobediência civil, é vista como uma ameaça pelo sistema do direito positivo e um desvio do

11 (BENJAMIN, 2010, p. 50)

12 (idem, 2010, p. 51)

13 (DESIDERI, 2010, p. 62)

14 Nos referimos ao trabalho de G. Agamben no já citado *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*.

direito *natural* consagrado juridicamente. Aqui, trazemos um trecho do ensaio:

> Contra essa tese do direito natural do poder (*Gewalt*) apresenta-se, numa oposição diametralmente oposta, a do Direito positivo, que vê o poder (*Gewalt)* como dado historicamente adquirido. Se o Direito natural é capaz de ajuizar qualquer Direito existente apenas através da crítica dos seus fins, o Direito positivo o faz em relação ao Direito em devir apenas através da crítica dos seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. Não obstante essa oposição, as duas escolas encontram-se num dogma fundamental comum: os fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, e os meios legítimos, aplicados para alcançar fins justos. [...] A antinomia revelar-se-ia insolúvel no caso de o pressuposto dogmático comum ser falso, ou seja, se os meios legítimos, por um lado, e os fins justos, por outro, se encontrassem numa contradição inconciliável. Mas a percepção desse estado de coisas não seria possível antes de sair do círculo e de estabelecer critérios independentes, tanto para os fins justos como para os meios legítimos.[15]

A crítica de Benjamin a forma da lei positiva tem por parâmetro esta relação incestuosa da lei com seu criador. Vez que a crítica do consenso e da representação resta como denúncia no ensaio de 1921, o autor pode enfim concluir que o pressuposto da igualdade e a justiça da lei positiva são um instrumento de força pela forma da autoridade:

> Mas, por maiores que sejam as desgraças que ela inflige ao transgressor inconsciente, a sua intervenção, no sentido do Direito, não se deve ao acaso, mas ao destino, que uma vez mais se mostra aqui na sua ambiguidade deliberada. Já Hermann Cohen, numa breve análise da ideia antiga do destino, se referiu a isso como "um determinismo inexorável", dizendo que "é a sua própria ordem que parece provocar essa transgressão ou infração".

15 (BENJAMIN, 2010, p. 50)

> Um testemunho moderno desse espírito do Direito é o postulado de que a ignorância da lei não exime ninguém de punição, tal como a luta pelo Direito escrito na fase arcaica das comunidades antigas deve ser entendida como rebelião contra o espírito da lei mítica.[16]

O direito que conhecemos é sempre instrumento do soberano e privilégio das formas de poder que com ele se relacionam positivamente – ou o poder de classe. Não basta conhecê-lo, pois as determinações que o acompanham nos seus momentos de aplicação objetiva fazem com que este critério se torne irrelevante. Impessoal e bastante a si próprio, sob a autorização soberana, resta a ele obedecer ou transgredir.

> Na figura do grande criminoso, o Direito vê-se confrontado com essa *Gewalt* e a sua ameaça de instituir um novo Direito, uma ameaça que, apesar da sua impotência, nos casos mais significativos faz estremecer o povo, hoje em dia como nas épocas arcaicas. O Estado, porém, teme essa *Gewalt* essencialmente pela sua possibilidade de instituir um Direito, do mesmo modo que tem de reconhecê-la como tal quando potências estrangeiras ou classes sociais o obrigam a conceder-lhes, respectivamente, o direito de fazer a guerra ou a greve.[17]

Nesse caso, somos levados a pensar a soberania em relação a sua oposição, a resistência que ao tempo em que cria formas de fuga também transforma as forças do poder, obrigadas a entrar no jogo da disputa pelo poder com o aperfeiçoamento dos dispositivos de dominação para estar à altura daquilo que as resiste. Esta última concepção não deixa de impor um desvio na leitura para ganharmos outra direção, aquela que possibilita não só uma visão da estrutura

16 (Idem, 2010, p. 60)

17 (BENJAMIN, 2010, p. 53)

interna do poder, questões tantas vezes evitadas pela literatura social clássica, mas seguir um caminho traçado por Walter Benjamin na ideia de uma nova política da vida.

O CONCEITO DE VIOLÊNCIA PURA — OU VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA

No final do *Para a Crítica da violência*, Benjamin escreve sobre a possibilidade de uma nova ordem ensejar um novo direito. Relacionado ao conceito de violência, o autor traz o conceito de *redenção* (*erlösung*)[18], aproximado de uma visão aberta da história, pois não orientada por uma noção de finalidade histórica dos meios. A redenção aparece pela via da categoria do possível, podendo significar a explosão ou descarga subjacente ao ato da violência "pura". Se a violência da ordem estatal fora mascarada por toda a história do Estado moderno, cabe trazê-lo à tona não sem aproximar seu antípoda enquanto ação, traduzido pelo simbolismo da própria insígnia e chancela do chamado poder divino em chave histórica, "disposto ao homem pronto para o encontro com o passado" (BENJAMIN, 2008, p. 225).

Na obra de Benjamin o conceito de violência apresenta uma relação com a religião como tema incontornável e, tratando-se do autor, "essa religião é o messianismo" (CANTINHO, 2012, p. 30). De tal forma, a violência apresentada como revolucionária é compreendida como

18 Nietzsche, em O nascimento da tragédia (1872) traz o conceito de redenção no contexto da crítica à posição aristotélica inscrita na poética acerca dos fins da arte, para o autor, de cunho moralizante. Ali, *erlösung* é acompanhado do conceito de *katharsis* nietzscheana, através do conhecido resgate da relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia grega. O fim incontornável da redenção pela força da katharsis na realização da potência criadora do homem grego é também bastante próximo da noção de violência pura em Benjamin.

"violência divina". Em referência a este momento "messiânico" de Benjamin, a quebra do que chama de *continuum* da história da barbárie é tomada como possibilidade de superação desta ordem atual em nome de uma nova organização da vida não inscrita em uma espécie de ordenamento, mas aproximada da ideia de violência pura ou revolucionária[19]. Aqui, violência pura é índice da redenção, uma força presente em "cada geração (...) para a qual o passado dirige um apelo". Também, "se revela somente com a exposição e deposição da relação entre violência e direito" (AGAMBEN, 2007, p. 96).

No ensaio de 1921 e em outros escritos, como no *Sobre o conceito de história* (1940), Benjamin apresenta esta ideia forte da redenção como realização da justiça e que pode ser representada como a alegoria messiânica da suspensão do tempo histórico. Esta concepção de história aberta enfrenta os conceitos de barbárie, ou o quanto de violência conforma a história, e também de redenção, a saída histórica da barbárie. O recurso a um uso secular do messianismo também funciona como o campo de ação no qual as tarefas históricas dos *redimidos* poderiam desenrolar-se pela forma daquela violência justa, pois amparada numa ética de "salvação" da vida.

A emergência da violência pura, a violência dos fins justos, deveria, por sua vez, justificar-se pela via da independência dos meios. Para encontrar uma forma de violência não "violenta", Benjamin[20] buscará

---

19 "O que está em questão na zona de anomia é, pois, a relação entre violência como código da ação humana. Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela — como violência pura — uma existência fora do direito" (AGAMBEN, 2007, p. 92).

20 (BENJAMIN, 2010, p. 57)

um conceito de violência que esteja em relação à justiça dos fins em uma forma diversa daquela encontrada na lógica legal dos meios. Esta violência não violenta está ancorada no paradigma da justiça (pois se é justa, não é uma violação ética) sendo expressão de uma força que não é *imediata*, "não corresponde a uma relação de finalidade, mas representa a manifestação de um ser, como seu fenômeno." (DESIDERI, 2010, p. 66)

Esta outra violência, a violência não "violenta" (pois a perspectiva da justiça anula a violência pura como ato de violação), lemos como potência: "A *Gewalt* divina, que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena, chamaremos a *Gewalt* a que dispõe (*waltende Gewalt)*". Esta frase enigmática encontrada no ensaio, joga para o "divino" o referente a uma "verdadeira justiça", aproximada da literatura dos textos bíblicos do judaísmo e do cristianismo e se refere a uma finalidade que é manifestação fenomênica de uma potência. Daí Benjamin insistir na diferenciação da força mediata da força imediata[21]. O autor busca, assim, o contrário do poder mítico, que é meio para a execução de uma ação à disposição da força soberana, que institui suas regras ao tempo em que, por meio delas, mantém-se viva. Além disso, o mesmo ordenamento mantém atada a sociedade administrada pelo soberano, escapando-lhe, apenas, a resistência a seu poder, portanto, sua negação.

> Uma função mediata do poder (*Gewalt*), tal como a vamos propondo à discussão aqui, está presente na nossa experiência da vida quotidiana. No que aos seres humanos se refere, a cólera, por exemplo, leva-os às mais evidentes explosões de *Gewalt*, uma vez que não se relaciona, enquanto

21 (BENJAMIN, 2010, p. 60)

> meio, com um fim proposto. Não é meio, mas manifestação. E essa forma de *Gewalt* conhece manifestações objetivas nas quais pode ser sujeita a crítica. Tais manifestações encontram-se, em primeiro lugar e de forma muito significativa, no mito.[22]

Segundo Cantinho[23], nos textos de Benjamin do período de sua juventude, encontramos a exposição desta relação em que violência e religião compõem uma intersecção em favor da busca por alternativas para o trabalho do pensamento crítico, de forma que o contraponha ao pensamento conservador. Neste momento de sua produção intelectual, a educação e a moral são preocupações do jovem Benjamin, momento em que apresenta uma visão de mundo que coaduna com o romantismo e a crítica à dessacralização do mundo[24]. Deste modo, o conceito de violência e as ideias em torno da religiosidade se tornam o núcleo dos textos do autor e assim se dá em *Origem do drama barroco* (1928), *O caráter destrutivo* (1931), até o *Sobre o conceito de história* (1940), além, claro, do *Crítica da violência* [25].

Desde *A vida dos estudantes* (1915), encontramos algumas dessas preocupações iniciais do pensamento do jovem Benjamin. As questões propriamente políticas tomam forma ao longo de sua obra a partir do

---

22 (IDEM, 2010, p. 59)

23 (CANTINHO, 2012, p. 32)

24 Segundo Cantinho (2012), como bem frisou Michael Löwy na obra *Rèvolte et Mèlancolie*, a propósito da fase mais precoce da obra de Benjamin, o "retorno ao religioso" é uma tendência generalizada dos jovens na sua época, no sentido de reafirmar uma transcendência e reintroduzir uma dimensão espiritual e absoluta em determinados valores que se encontram em crise. (CANTINHO, 2012, p. 32)

25 Violência e religiosidade são noções centrais que se desenvolvem paralelamente na sua obra (...). Nos escritos da juventude, ele insiste na articulação entre juventude religião e comunidade, na tentativa de ultrapassar o misticismo individualista. A chave para a compreensão dessa articulação, entre o conceito de violência e o de religiosidade, parece encontrar-se no paradigmático texto A vida dos estudantes, onde Benjamin fala claramente de um reino messiânico que se apresenta e codifica historicamente". (CANTINHO, 2012, P. 31).

trato com os problemas morais típicos de uma geração ainda fortemente influenciada pelo romantismo. Este ponto de partida, ligado a uma forte preocupação pela política, logo recairá na análise do problema da violência. Anos mais tarde, no texto *O caráter destrutivo* (1931) identificamos como este percurso crítico chegará num instante mais maduro das reflexões acerca das problemáticas do campo da violência/poder e da política. Sobre essas questões, diz o autor:

> O carácter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cuja afecção fundamental é a de uma desconfiança insuperável na marcha das coisas, e a disposição para, a cada momento, tomar consciência de que as coisas podem correr mal. Por isso, o carácter destrutivo é a imagem viva da confiabilidade.[26]

Benjamin observa aqui dois momentos identificados na ação do gesto violento, o que significa que este pode importar na abertura do tempo histórico pela ação destrutiva: o objetivo do caráter destrutivo é criar espaço.[27] Neste movimento destituinte, de destruição do poder é possibilitada a *renovatio* da ordem das coisas, (lembrar o *"eis que faço nova todas as coisas"* do texto evangélico) ideia forte bastante oportuna e coerente com esta representação da violência: "o caráter destrutivo visa a destruição, não como um fim em si, mas como um meio (no caso que abordo é a justiça esse fim). É isto que constitui a violência enquanto gesto revolucionário". (CANTINHO, 2012, p. 30). Logo, o caráter destrutivo só *confia* na própria necessidade de transformação.

26 (BENJAMIN, 2013, p.98)

27 (Idem, 2013, p.97)

Quando Benjamin diz que a justiça carrega a "insígnia do poder que deus dispõe" (BENJAMIN, 2010, p. 71), ou do caráter teológico da violência pura como ato destituinte, pois sua função é defender e modificar a vida — finalidade que autoriza os "meios puros" de defesa do vivente[28] —, não pretende com isso criar uma oposição entre sistemas jurídicos possíveis, mas estabelecer uma crítica a totalidade do sistema jurídico do Estado, para ele, o espaço que legitima e abriga aquela forma de violência inaceitável como meio de regulação da vida. A "pureza" que demarca essa potência violenta nos faz interpretar exatamente uma tentativa de dar força ao gesto destrutivo por uma atemporalidade que implica um estatuto a-histórico, ao tempo que define a história, o tempo do direito: "a tarefa histórica é de dar forma absoluta, em toda a pureza, ao estado imanente de perfeição, de a tornar visível e de a fazer triunfar no presente". (BENJAMIN, *A vida dos estudantes*).

Isso nos aproxima da compreensão do já citado distanciamento de Benjamin das revoluções socialistas das quais estava próximo. Algum caráter dessas experiências não permitiu a Benjamin, em pleno entre guerras, encontrar nelas mesmas uma manifestação de determinada potência libertadora traduzida pelo gesto da violência pura. Vale aqui lembrar a interpretação do autor ao pacto nazi-soviético em *Sobre o conceito de história*[29]. É sintomático que exatamente entre as décadas de 1920 a 1940, para referir à questão da revolução, o autor lance ao recurso

28 "A violência é um meio para os fins justos e injustos" (BENJAMIN, 1986, p.162). Portanto, seu conceito de violência possui um caráter relacional, sendo histórico pela baliza dos fatos e ético pela análise do critério da justiça.

29 cf. (BENJAMIN, 2008)

de uma história messiânica. Este estado de plenitude ou de realização histórica, pela via da religião e da violência, custa a ruptura com a própria história, digamos, ordinária, para que, finalmente, o estado de exceção verdadeiro se revele. Talvez, lembrando seus motivos teológicos, possamos dizer com Agamben (2007) que liberdade para Benjamin significa a sacralização da vida em sua concretude, mas na dimensão daquilo que o sagrado guarda e mantém à salvo das ações do mito.

De tal maneira, o paradigma da realização da potência destituinte surge como fim da justiça, a finalidade da ação da violência divina, ou, a instauração desta justiça, fundada a partir do ocaso da ordem que a torna impossível. Nesta perspectiva da justiça, a violência de cunho alegórico possui a função de simbolizar o salvamento da vida, da *physis*, da catástrofe que a ordem da história anuncia pela via da barbárie. O caminho messiânico, ou a trajetória a ser representada pela violência pura, está em relação direta com a efetivação da justiça.

> Se a permanência do poder enquanto poder puro e imediato, estiver garantida também para além do direito, isso prova a possibilidade de uma *Gewalt* revolucionária, expressão pela qual deve ser designada a suprema manifestação da *Gewalt* pura exercida pelo homem.[30]

Benjamin tem por parâmetro a experiência histórica que permite pensar a violência a partir de sua identificação com o direito. A dialética nefasta entre violência que funda o direito e a violência que o conserva é o objeto de análise definidor da função e da existência do exercício do poder que se dá pelo exercício da violência mítica que deve ser

30 (BENJAMIN, 2010, p. 62)

aniquilada. Retomando ao uso do "*Kritik*", a tarefa da crítica se instala na exploração analítica da violência do direito, a ser interrompida na reprodução de sua circularidade. Para pôr e repor o direito incessantemente a violência mítica se vale das violências jurídicas.

> A crítica da violência, ou seja, a crítica do poder, é a filosofia de sua história. É a "filosofia" dessa história, porque somente a ideia do seu final permite um enfoque crítico, diferenciador e decisivo de suas datas temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações do poder enquanto instituinte e mantenedor do direito.[31]

Quando Benjamin fala na crítica ao "monopólio da violência" se refere à ambiguidade da realização do direito, vez que nele, segundo Benjamin, a violência é meio para a finalidade que a decisão convir, seja a prática da justiça ou não.[32] A sorte de contar com o justo ou injusto dão o tom da discricionariedade no direito, tal forma que reclama a tarefa da violência pura como o exercício da quebra desta violência concentrada pelo direito. A análise da dialética do poder sancionado e não sancionado pelo direito, ou da convivência tácita da violência sancionada da ordem e a violência que a extrapola "internamente" — o próprio estado de exceção — será o núcleo da sua crítica da ordem legal. Benjamin diz que, enquanto fundamento e manutenção do poder, o direito expressa a violência primeira que o funda e o permanente estado de força que mantém para sua duração. É isso que Benjamin chama de "monopólio da violência", ou seja, a violência não é só um meio de

31 (BENJAMIN, 1986, p. 173)

32 (idem, 1986, p. 162)

imposição para a existência do direito, nem apenas meio para sua manutenção. A violência é fim devido a sua indispensabilidade para a efetivação do direito.

Como vimos acima, em Benjamin[33] a relação da violência com o direito e a justiça resvala nas relações morais[34]. E quando essas se tornam problemáticas – pensemos nos momentos de crise do ideal mantenedor exercido pelo consenso nas democracias liberais – é que a violência que a mantém em estado crítico é passível de ser atacada pela dimensão vital da reação que surge para enfrentá-la. Pensamos que este é o objetivo da habilitação da violência pura se observada em sua relação com o contexto histórico e a emergência crítica assumida por Benjamin nos seus escritos, desde a juventude até o fim de sua vida: dar legitimidade ao poder de defesa e de resistência frente à violência imanente do poder de soberania da ordem burguesa. O conceito de vida nua (b*loßes Leben*), surge aqui trazido como referência a determinada relação entre a violência mítica e o vivente e aponta outra dimensão desta violência.

> Neste sentido, [Benjamin] explicita um caráter de violência inerente ao direito. Ele perpassa pelo mito de Níobe, explicando como a ordem humana foi atingida pela culpabilidade. Aqui, Benjamin se afasta do domínio do direito positivo. O mito de Níobe revela a função da violência: fundar relações jurídicas. É justamente em razão desta função que o Estado teme a violência dentro das lutas de classes. [35]

33 (idem, 1986, p. 160)

34 "A questão que permaneceria sempre em aberto é a saber se a violência em geral é moral, quer enquanto princípio, quer como meio para fins justos" (BENJAMIN, 1986, p. 160)

35 (KAMBAS, 2015, p. 72).

Como bem lembra a autora, a referência a mitologia grega funciona como exemplo da operação da violência pura, que expressa a força que rompe com o ciclo mágico das formas míticas do direito. Na lenda de Níobe, evocada por Benjamin[36], a fecundidade da personagem passa de uma virtude para artifício de sua própria tragédia. Tendo todos seus sete filhos e sete filhas mortos pela vingança da deusa Leto, devido à desaprovação de Níobe ao culto da deusa, será convertida em pedra, de onde passa a eternidade vertendo lágrimas na forma de uma nascente. A mortal Níobe é vítima, portanto, do castigo do mito que se impõe pela necessidade de manter sua própria condição. Leto não só determina o castigo de morte. É ainda necessário manter Níobe viva para que reconheça seu poder.

Cabe apontar a força do recurso ao episódio mitológico para representar o uso da alegoria teológica contra o caráter mítico do qual se vale o poder soberano, pois segundo o autor, a força do poder divino estaria mais próxima de uma realidade concreta pela via imanente deste poder "disposto aos homens" (BENJAMIN, 1986, p. 175). É a força

36 "O poder mítico em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, quase não manifestação de sua vontade, antes manifestação de sua existência. Disso, a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo. É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer uma mera punição da transgressão de um direito existente. A hybris de Níobe conjura a fatalidade, não por transgredir a lei, mas por desafiar o destino — para uma luta na qual o destino terá de ser o vencedor, podendo engendrar, na vitória, um direito. Até que ponto o poder divino, no sentido da Antiguidade, não era o *poder mantenedor da punição*, fica patente nas lendas, onde o herói, por exemplo Prometeu, desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com ou sem sorte, e acaba tendo a esperança de um dia levar aos homens um novo direito. É, no fundo, esse herói e o poder jurídico do mito incorporado por ele que o povo tenta tornar presente, ainda nos dias de hoje, quando admira o grande bandido. A violência, portanto, desaba sobre Níobe a partir da esfera incerta e ambígua do destino. Ela não é propriamente destruidora. Embora traga a morte sangrenta aos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando-a — apenas mais culpada do que antes, por causa da morte dos filhos — como suporte mudo eterno de culpa, e também como marco do limite entre homens e deuses" (BENJAMIN, 1986, p. 171, grifo nosso).

imediata do mito que autoriza – estamos aqui no plano ético... – o plano revolucionário como processo da violência pura. Esta autorização ética pode ser lida como um direito de defesa, no entanto, carrega também a emergência de uma ética, que expresse uma forma de vida além do direito. A divisa da Internacional, "paz entre nós, guerra aos senhores", é uma bela expressão da demarcação dos pressupostos éticos da violência pura assinalados por Benjamin:

> Os seus pressupostos subjetivos são a delicadeza, a simpatia, o amor da paz, a confiança e outras qualidades que poderíamos acrescentar. Mas é a lei – cujas imensas implicações não podemos comentar aqui – que determina a sua manifestação objetiva, dizendo que meios puros nunca poderão servir para soluções diretas, mas apenas mediatizadas. Por isso eles nunca se relacionam diretamente com a resolução dos conflitos entre uma pessoa e outra, mas têm sempre de passar pelas coisas. É nos casos em que os conflitos humanos se relacionam de modo mais objetivo com bens materiais que se abre o domínio dos meios puros. Por isso a técnica, no sentido mais amplo do termo, é a sua área de eleição. O seu exemplo com mais fundas consequências é talvez o diálogo, visto como uma técnica de entendimento civilizado. [37]

Aqui poderíamos traduzir o significado da violência pura proposta por Benjamin como um caminho para a constituição de um ideal de felicidade, confundida com a realização divina por, talvez, não encontrar outro parâmetro de semelhança devido a total negação frente a ordem mítica do direito, que, pensando com o autor, a tudo sobre a terra impõe a sua sombra. Se o que lhe escapa ao controle é sua negação, Benjamin buscará formas que possam equivaler a esta fuga. É neste

37 (BENJAMIN, 2010, p. 56)

ponto que da leitura de Sorel[38] poderá recorrer ao problema da greve proletária.[39] O breve estudo de Sorel sobre as formas da greve, separará a forma da greve política, amparada pelo direito de greve, da forma revolucionária, um tipo não violenta, pois significa a negação do enfrentamento pela via do direito, o que equivale a dizer que só aceita a continuação do trabalho se este for totalmente reconfigurado em sua relação com o vivente, que não mais geraria uma violência contra si por meio da realização de sua força de trabalho.

> A ação violenta da parte do Estado de direito está, desde o início e paradoxalmente, contida na concessão do direito de greve. De forma que este direito se manifesta em forma de violência objetiva, de *força*, em absoluta convergência com a origem violenta do direito.[40]

Nas linhas de *O caráter destrutivo* (1931) que, para alguns, fora escrito quando Benjamin considera a possibilidade do suicídio, o desencanto com o destino da social-democracia acompanha o início de uma fase do pensamento do autor que culminará em *Sobre o conceito de história* (1940) com a negação absoluta de qualquer nível de aproveitamento do direito na perspectiva da realização violência pura.

---

38 (idem, 2010, p. 59)

39 "O caso concreto de uma positividade deste gênero é, para Benjamin, a violência da classe operária. Essa não representa um meio para impor uma vontade, realizar um propósito ou apropriar-se de um objeto qualquer. Se fosse assim, o direito não teria nenhum problema em sancioná-la. Na ameaça que a greve geral proletária constitui para o direito — Benjamin retoma e valoriza a distinção de Georges Sorel entre greve geral política, interno ao sistema de mediações representativas e parlamentares, e greve geral proletária, como ruptura radical daquele mesmo sistema de mediações — é fato que a "Gewalt" que aí se exprime está em grau de fundar e de modificar catastroficamente as relações jurídicas (daß die neuen Verhältnisse als neues "Recht" anerkannt werden) (Benjamin, 1999: 186) expondo o quanto a regra do direito tende a mistificar ou a esconder a violência que o direito põe" (CHIGNOLA, 2012, s/p).

40 (DESIDERI, 2010, p. 63)

Nesta linha de pensamento, o arbítrio constitutivo do direito anula seu uso na crítica da violência, pois é por meio dele que "o juiz pode descortinar destino onde quiser, e ditará às cegas um destino com cada condenação"[41].

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Estado de Exceção**. Homo Sacer II. São Paulo: Boitempo, 2007.

BENJAMIN, W. Crítica da Violência - Crítica do Poder. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**. São Paulo: Cultrix-Edusp, 1986.

_____. Destino e caráter**.** Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia Press, 2011.

_____. O caráter destrutivo. In: **Imagens de pensamento: Sobre o haxixe e outras drogas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. Para a crítica da *Gewalt*. In: **Walter Benjamin — *O anjo história.*** Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 49-71, 2010.

_____. Sobre o conceito de história. In: **Obras Escolhidas — Magia e Técnica, Arte e Política**. Ensaios sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CANTINHO, M. J. Violência divina e violência messiânica em Walter Benjamin. In: Cadernos Benjaminianos, nº05, pp. 30-40, 2012.

CHIGNOLA, S. *Etwas Morsches im Recht*. Su violenza e diritto. UniNomade, 09-01-2012, disponível em http://www.uninomade.org/etwas-morsches-im-recht-su-violenza-e-diritto/

DESIDERI, F. **Benjamin**. Roma: Carocci Editore, 2010.

KAMBAS, C. Walter Benjamin lecteur des *Réflexions sur la violence.* In: Cahiers Georges Sorel, nº02, pp. 71-89, 1984.

41 (BENJAMIN, 2011, p. 08).

11

VIOLÊNCIA, DIGNIDADE HUMANA E LEGÍTIMO USO DA FORÇA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

George Leite Frexeira Junior [1]

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo atenta-se ao relevante debate: nas relações internacionais, seria a violência o mais radical dentre todos os meios de preservação da liberdade e dignidade da pessoa humana, por meio do legítimo uso da força? À vista disso, será discutido se meios pacíficos são capazes de promover a defesa da dignidade humana frente às hostilidades externas, e, não obstante, compreender como a legítima defesa se torna algo razoável, inerente ao ser humano, uma forma de repelir agressões injustas e a violência contra a vida dos sujeitos de um Estado.

A problemática se evidencia pelo seguinte questionamento: o emprego da violência, à vista de um fim digno, seria concebível? E ainda mais, nas relações internacionais, qual fim seria digno o bastante a ser alcançado ainda que por meios violentos? Realiza-se uma abordagem crítica ao se tratar dos conceitos: violência, dignidade da pessoa humana, legítimo uso da força e legítima defesa, pois se investiga as possíveis implicações recorrentes da escolha deliberada de uma nação

[1] Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e bacharel em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

em não fazer uso da força diante de ações hostis de outras. Seria um dever dos Estados democráticos, que prezam pelos direitos humanos, recorrer à luta armada contra um agressor que faz uso da violência para satisfazer ideais de expansão, domínio e subjugação do mais fraco?

A primeira parte discute sobre a questão da dignidade da pessoa humana, expressa em lei positivada, e se observa a existência de um certo consenso moralmente aceito pela maioria das sociedades, ainda que não definido, do que seria esta compreensão mínima de dignidade. A segunda parte analisa a legítima defesa dos Estados nas relações internacionais e seu respaldo em leis internacionais. Por fim, a última parte tem por intuito apontar as problemáticas provenientes do não uso da força como legítima defesa com o intuito de repelir a violência de um inimigo dominador que atenta contra a vida, liberdade e dignidade dos sujeitos.

A permanente preparação dos Estados para a guerra, a instabilidade nas relações internacionais e o fenômeno antropológico da violência são grandes antagonistas ao resguardo e efetivação ampla dos direitos humanos. Nas relações internacionais, por mais que os ideais pacifistas adquiram cada vez mais força, existe um iminente perigo, um realístico risco de ascensões totalitárias, como nos advertiu Hanna Arendt, o que nos cabe refletir sobre a guerra e a paz nas relações internacionais, a justiça do guerrear (*jus ad bellum*) e a justiça no guerrear (*jus in bello*). A partir do presente estudo, poder-se-á investigar a violência como o último meio a se recorrer quando se tem por objetivo a construção da paz e a preservação da liberdade e dignidade humana, sendo ela uma medida extrema, mas talvez não totalmente descartável.

2 A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA

Giuseppe Tosi ao comentar a primeira parte do livro "*A era dos direitos*", de Norberto Bobbio, reconhece que o autor "considera a expressão 'direitos do homem' demasiado vaga e, portanto, de difícil definição" (TOSI, 2013, p. 211). Todavia, é razoável que antes de se tratar propriamente de direitos humanos, ou de sua definição mínima, se fale em dignidade humana, pois, a dignidade é uma condição fundamental de humanidade.

No âmbito interno de uma República é indispensável que a dignidade humana esteja expressa em leis positivadas, a tomar como exemplo, a República Federativa do Brasil, onde a dignidade da pessoa humana está situada no artigo 1º, inciso III, da Constituição Federal, como um princípio fundamental, isto é, como um valor supremo e considerada um atributo inerente a todo ser humano[2] (BRASIL, 1988, p. 11). O mesmo encontra-se expresso na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), entretanto, com ainda mais força, visto que, se trata de uma instância supranacional. Diz o artigo 1º da DUDH: "todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade" (ONU, 1948, p. 4).

Conforme Kant (1980) o homem é dotado de dignidade por sua própria condição de humano, ir contra essa dignidade por meios que

[2] Destaque para "todo e qualquer ser humano", não restringindo a cidadãos do estado brasileiro. A Constituição da República Federativa do Brasil ainda em seu artigo 3º, inciso IV, como objetivo fundamental expressa: "promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação" (BRASIL, 1988, p. 11).

lesem sua humanidade é corromper os princípios morais que o tornam um fim em si mesmo, assim, este nunca pode ser tomado como um meio, mas apenas como um fim. Diz ainda, liberdade é fazer o que se deve, e não o que se quer, uma vez que só podemos nos tornar livres em verdade ao atingirmos a emancipação, ao agir segundo uma lei moral. Neste sentido, a dignidade só é possível se for garantido a liberdade e autonomia dos sujeitos, por meio da capacidade de racionalização que confere um sentido universal aos princípios que instaura moralmente. A respeito disso, Edmilson Menezes argumenta que:

> Todavia, visto como pessoa, sujeito de uma razão moralmente prática, está acima de qualquer preço, pois enquanto *homo noumenon*, é preciso considerá-lo não simplesmente como um meio, mas ao contrário, como um fim em si mesmo. Ele possui uma dignidade (um valor interior absoluto) pela qual se obriga a respeitar a si mesmo e a todas as outras criaturas racionais. A humanidade em sua pessoa é objeto do respeito que ele pode exigir de um outro homem e do qual ele não deve se infligir a perda. (MENEZES, 2000, p. 37)

Embora Kant compreenda os processos históricos que levam a humanidade à guerra, e o papel que o conflito exerce entre a liberdade e o estado de natureza, para o filósofo, qualquer tipo de violação ou violência contra a dignidade humana, bem como contra a autonomia e liberdade dos sujeitos, titulares de direitos fundamentais e inalienáveis, é moralmente condenável, não importando a natureza da situação, e deve ser sentida em todo lugar da terra. “Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da terra que a violação do direito num lugar da terra se sente em

todos os outros" (KANT, 2008, p. 22). A dignidade humana para Kant, portanto, está relacionada a um sentido universal de humanidade.

Conforme Ricoeur, a dignidade humana é inerente a todo ser humano, simplesmente por ser ele possuidor da condição de humano, um valor incondicional, incomensurável e inalienável (RICOEUR, 1985). Assim, compreende que o conceito de pessoa humana, é ainda mais fundamental que o conceito de sujeito, consciência ou indivíduo, pois, "a 'face ontológica' do ser humano enquanto sujeito capaz de agir e de padecer é o que pretende expressar a noção de 'pessoa humana'" (RICOEUR, 2014, p. 213). Quanto aos direitos humanos, são vistos como um acordo, uma possibilidade de culturas distintas entrarem em um consenso sobre valores partilhados mutuamente. "A Declaração Universal dos Direitos Humanos repousa assim sobre um frágil reconhecimento mútuo: apesar da realidade e de sua violência, um acordo é possível entre as diferentes culturas" (RICOEUR, 2013a, p. 212). Ademais, a possibilidade de universalidade dos direitos humanos seria, pois, um contraponto entre a multiplicidade das culturas e o reconhecimento do outro como si mesmo, assim, "estamos em presença de uma declaração na qual podemos nos reconhecer mutuamente como aquele que declara" (RICOEUR, 2013b, p. 183).

Portanto, para Ricoeur, os direitos humanos se relacionam com o ser humano enquanto tal, e não apenas com um cidadão de um Estado específico, ou com os sujeitos quanto pertencentes a uma comunidade histórica, dado que, "antes mesmo de ser cidadão, de pertencer a uma comunidade histórica com suas tradições e suas crenças, nós somos

fundamentalmente humanos. Antes da pluralidade humana, há seu próprio fundamento, há o ser humano" (RICOEUR, 2013a, p. 211).

Hannah Arendt em "*A condição Humana*" (1981, p. 15) expressa sua visão de pluralidade e singularidade dos homens, afirmando que "todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política, mas esta pluralidade é especificamente a condição", e na condição de humano, "ninguém é exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir" (IDEM, p. 16). O que reforça a ideia de exclusividade de cada ser humano e pressupõe a necessidade de condições objetivas que sustentem sua humanidade como o meio mais básico e elementar de sua própria preservação, assim como a de todos os sujeitos que devem ser reconhecidos como iguais. Dito isso, os direitos humanos representam essa defesa da individualidade e singularidade do sujeito dentre a multiplicidade de seres humanos, se tem neles, então, a sustentação da própria dignidade, algo bom e inalienável, moralmente condenável se negados, violados e explorados.

Ainda assim, embora integrante de leis positivadas pela maioria dos Estados, e expressamente defendida nas relações internacionais, sobretudo pelo advento da Declaração Universal dos Direitos Humanos, não é difícil enxergar as inúmeras falhas quanto à garantia efetiva da dignidade da pessoa humana, que a reafirmação histórica dos direitos humanos tanto luta para proteger, seja pela observação da violência, injustiças, guerras, terrorismo, crises humanitárias, exploração do trabalho, fome, entre outros. Apesar disso, nos parece que a dignidade humana não é algo meramente circunscrito, isto é, um restrito produto de um consenso entre potências democráticas ocidentais, cujas

constituições compactuam com os direitos humanos positivados na DUDH, pois, a sua compreensão parece ser algo partilhado entre distintas culturas e povos.

De um modo geral, ainda que não expresso necessariamente em leis, parece prevalecer entre os povos um certo acordo moralmente compactuado do que viria a ser uma existência digna de um ser humano, não obstante, a identificação do que seria sua violação, pois todo ser humano que experimentou a dor, o desrespeito, a negação de seus direitos, valores e potencialidades, reconhece no outro uma condição de dignidade que deseja para si, ao se identifica com um semelhante. A isso Ricouer argumenta acerca da essencialidade da estima e do respeito como o reconhecimento da igualdade dos seres humanos, por meio do conceito de "si mesmo como um outro" e "um outro como a si mesmo" (RICOEUR, 2014), fundamenta os direitos humanos como o reconhecimento no outro de si mesmo, "pois nós somos fundamentalmente humanos" (RICOEUR, 2013b, p. 211).

A partir disso, se tornam relevantes os questionamentos: de um modo geral, ainda que não positivado, prevalece entre os povos um acordo moralmente aceito do que viria a ser uma existência digna de um ser humano, e a identificação do que seria sua violação? Ou seria a dignidade humana circunscrita a um consenso entre Estados ocidentais cujas constituições compactuam com os direitos humanos?

Essas questões remetem mais precisamente ao debate da universalidade ou não dos direitos humanos. A respeito disso, Giuseppe Tosi no artigo "*História e atualidade dos direitos do homem*" (2002) transparece um otimismo em relação à difusão dos direitos humanos

por todo o mundo, ainda que sua efetivação prática não ocorra satisfatoriamente em todas as partes do mundo, de forma a alcançar a tod.os os indivíduos.

> Por um lado, apesar de ter surgido no Ocidente, a doutrina dos direitos humanos está espalhando-se por todo o planeta. [...] Por outro lado, o respeito aos direitos humanos está longe de ser algo universal e aceito em todas as culturas e civilizações e por isso, a questão da universalidade dos direitos humanos permanece como um dos problemas abertos do ponto de vista teórico e prático. (TOSI, 2002, p. 43)

Bobbio, ao refletir sobre à fundamentação teórica dos direitos humanos, ensina-nos que: "mais importante do que fundamentar, é o esforço reflexivo para encontrar meios de garantir que as solenes declarações, não sejam violadas" (BOBBIO, 2004, p. 46). Logo, se por excelência a efetivação dos direitos humanos deve ser favorável no âmbito nacional e internacional como obrigação de todos os povos e Estados, estes direitos precisam de meios legais para que possam ser protegidos, e não apenas relacionados às aspirações ideais e disposições morais.

> Propriamente falando, nem todos os chamados 'direitos' são tais, porque nem todos os diretos são positivados: há uma distinção entre direitos 'naturais' e direitos 'positivos', entre direitos 'do homem' e 'do cidadão', entre *moral rights* e *legal rights*. Os direitos não possuem o mesmo status jurídico e político, porque nem todos podem ser exigidos diante de uma autoridade com força e capacidade para fazê-los respeitar e, sem "força" não há propriamente direito, mas apenas aspirações ideais ou exigências morais. (TOSI, 2019, p. 42)

Ainda assim, Giuseppe Tosi argumenta que Bobbio se mantém otimista em relação aos direitos humanos, por se tratar de um indício da conjectura kantiana de progresso moral da humanidade como finalidade histórica. "Apesar da proliferação "teórica" dos direitos humanos e da amarga constatação "prática" das constantes violações às supremas declarações, Bobbio não perde a esperança nos direitos humanos" (IDEM, p. 43). Portanto, para Bobbio, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o crescente reconhecimento de sua universalidade e a progressiva difusão destes direitos por todo o mundo, sinalizam, na contemporaneidade, esse movimento histórico.

Embora existam muitas críticas à universalização dos direitos humanos, em especial pelos realistas políticos, parece razoável que nenhuma sociedade se mantenha ou prospere sem a condenação de práticas que lesam a vida digna, visto que, o homem por natureza tende a se afastar da dor, dos infortúnios, das adversidades, na tentativa de maximizar o prazer, o regozijo, o bem e o que é bom. Marconi Pequeno argumenta que "a moral é um fato crucial e decisivo ao processo civilizatório. Ela, desde a sua origem, define, ao mesmo tempo em que garante, as próprias condições de sobrevivência da espécie humana" (PEQUENO, 2007, p. 196). A dignidade humana, portanto, é concebida por grande parte das sociedades, reconhecida e fundamentada na moral, nos valores e na prática da justiça, e mesmo que não venha a ser definida em si, constitui as bases para o avanço civilizatório humanizado, sendo pouco provável a existência de uma sociedade que não venha a elaborar um modelo próprio de ordenamento jurídico com base em seus próprios valores historicamente e culturalmente construídos.

Embora uma sociedade elabore um modelo próprio de ordenamento com base em seus valores morais, um consenso moral nunca será suficiente para a efetivação e proteção dos direitos humanos, à vista disso, se torna imprescindível sua positivação formal, seu restrito cumprimento e, não obstante, a tomada de medidas jurídicas por vias políticas com vista a sua necessária proteção. O que nos leva a pensar a problemática da guerra e o legítimo uso da força como uma forma de preservação da dignidade e liberdade humana.

3 O LEGÍTIMO USO DA FORÇA

Por legítima defesa entre as nações se entende a ação de afastar uma agressão injusta, seja ela atual ou iminente, que lese um direito próprio ou alheio, devendo necessariamente se fazer uso moderado da força e dos meios necessários. Pode-se identificar um certo consenso entre as nações quanto à autodefesa, como uma forma de preservação da vida dos seus cidadãos, reafirmando o desejo do homem em sobreviver; assim, o uso da legítima defesa parece ser algo natural ao ser humano a fim de repelir alguma agressão injusta.

Ao se tratar da legítima defesa no horizonte das relações internacionais, os Estados se tornam os sujeitos, podendo ser necessário se recorrer ao uso da força, dado que, um povo como pertencente a uma cultura e integrando um Estado soberano, possui o direito de se defender de perigos externos, de proteger a vida dos seus cidadãos e o seu território. Segundo a antiga sentença romana: é lícito repelir a força com a força (*vim vi repellere licet*), assim, a reação natural de cada

indivíduo frente às hostilidades estrangeiras é somada e canalizada a um único fim, repelir a agressão e proteger os seus.

Contudo, o grande perigo do uso da força está justamente no que observa Danilo Zolo em suas críticas à universalidade dos direitos humanos no paradigma cosmopolita, ao se referir a potencialidade destrutiva que a guerra moderna possui, tendo ela capacidade de trazer consequências catastróficas. Neste sentido, se faz necessário pensar os limites da legitimidade do uso da força. Cito Zolo:

> A guerra moderna é a mais radical negação dos direitos dos indivíduos, a começar pelo direito à vida. A guerra moderna, conduzida com armas de destruição em massa cada vez mais sofisticadas e mortíferas, é evento desmesurável pelas categorias da ética e do direito. Ela tem, por natureza, a função de destruir – sem proporções, sem discriminação e sem medida – a vida, os bens e os direitos das pessoas, prescindindo de qualquer análise de responsabilidade. Trata-se, substancialmente, da execução de uma pena capital coletiva, com base na suposta responsabilidade penal de todos os cidadãos de um Estado. Do ponto de vista de suas consequências, a guerra moderna não é, portanto, facilmente distinguível do terrorismo, restando claro que esses argumentos são mais prementes se forem opostos aos defensores da universalidade dos direitos humanos. (ZOLO, 2011, p. 84)

No atual cenário político e jurídico mundial, o uso da força está expresso em leis internacionais, mas para que seu uso se configure como um ato legal, este deve atender à critérios específicos que compreendam o fim a que se busca, se tratando propriamente daquele que vise restritivamente a autodefesa da nação, e nunca como justificativa para quaisquer outros fins. O artigo 51 da Carta da Organização das Nações Unidas (ONU) ressalva a proibição do uso da força nas relações internacionais, ao autorizar que os Estados recorram

à violência como legítima defesa, frente a um ataque armado, por conseguinte, determina que um Estado pode reagir a um ataque armado em restrito ato defensivo, por meio do uso da força.

> Nada na presente Carta prejudicará o direito inerente de legítima defesa individual ou coletiva no caso de ocorrer um ataque armado contra um membro das Nações Unidas, até que o Conselho de Segurança tenha tomado as medidas necessárias para a manutenção da paz e da segurança internacionais. As medidas tomadas pelos Membros no exercício desse direito de legítima defesa serão comunicadas imediatamente ao Conselho de Segurança e não deverão, de modo algum, atingir a autoridade e a responsabilidade que a presente Carta atribui ao Conselho para levar a efeito, em qualquer tempo, a ação que julgar necessária à manutenção ou ao restabelecimento da paz e da segurança internacionais. (CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945)

Dinstein declara que o direito internacional compreende como requisitos para o exercício da legítima defesa a necessidade e a proporcionalidade (DINSTEIN, 2004, p. 281), e sob nenhuma hipótese a legitimação dessa defesa pode exceder a sua finalidade, a de repelir uma agressão, ou justificar um outro fim belicoso. Esclarece Veloso:

> A legítima defesa deve obedecer ao critério da proporcionalidade em relação ao ato agressor. Trata-se de uma resposta ao risco grave, atual ou iminente. O objetivo da legítima defesa é limitado a pôr termo a uma ação agressora inicial. Em nenhuma hipótese a reação defensiva deverá exceder o ato que a autorizou. O artigo 51 não autoriza, por exemplo, uma ocupação militar prolongada e a anexação de um território pertencente ao agressor. Os meios e a extensão da defesa não podem ser desproporcionais à gravidade do ataque. (VELOSO, 2008, p. 779)

Porém, a questão central aqui não é o reconhecimento que o direito internacional atribui aos povos o direito de defesa, mas a necessidade do emprego da justa medida com a legitimação de tal ato, isto é, a finalidade pretensa por intermédio do uso da força deve ser justa, se não for possível alcançar um acordo diplomático terminantemente por meios pacíficos. Assim, o uso da força frente à violência de um totalitarismo parece acertadamente uma grande e talvez a única escolha, quando são os direitos à vida, à liberdade e à dignidade que estão em jogo, pois o totalitarismo em si representa o próprio antagonismo aos direitos fundamentais e a liberdade dos sujeitos.

Para o estudioso das guerras Walzer, dois conceitos são determinantes para estabelecer se uma guerra é justa, pois a realidade da guerra pode ser entendida de duas maneiras: a primeira, se for justificada, e a segunda, se for realizada de modo reto (*Jus ad Bellum e Jus in Bello*).

> A guerra é sempre julgada duas vezes: primeiro, com referência aos motivos que os Estados têm para lutar; o segundo, com referência aos meios que adotam. O primeiro tipo de julgamento é de natureza adjetiva: dizemos que uma determinada guerra é justa ou injusta. O segundo é de natureza adverbial: dizemos que a guerra é travada de modo justo ou injusto. Escritores medievais tornaram a diferença uma questão de preposição, fazendo a distinção entre Jus ad Bellum, a justiça do guerrear, e o Jus in Bello, a justiça no guerrear. Essas distinções gramaticais indicam questões profundas. Jus ad Bellum exige que façamos julgamentos sobre agressão e autodefesa. Jus in Bello, sobre o cumprimento ou a violação das normas costumeiras e positivas de combate (WALZER, 2003, p. 34).

A partir disso, aos Estados fazerem uso da força em legítima defesa, exercendo o direito e o dever repelir um agressor, devem sempre se atentar à justa medida, de modo que, agir com falta ou excesso, em um contexto de ameaça à dignidade e liberdade das gentes, significa faltar com o indispensável equilíbrio. Assim, o ato de legítima defesa de um povo frente às agressões estrangeiras, apesar de fazer uso da violência, mediante a força, sempre deve buscar um fim justificável e fazer uso de meios justos no guerrear, se trata, pois, exclusivamente de afastar o perigo iminente e em seguida empregar esforços diplomáticos para o cessar de hostilidades.

Dito isso, Walzer desenvolve o conceito de "tirania da guerra", que diz respeito à guerra total, a todas as atrocidades, humilhações e formas de violências que são consequências das guerras. "A experiência da guerra como inferno gera o que se pode chamar de ambição mais elevada: não se quer entrar em acordo com o inimigo, mas derrotá-lo e castigá-lo, se não para abolir a tirania da guerra, no mínimo para reduzir a probabilidade de opressão futura" (WALZER, 2003, p. 52). E é por este motivo que Walzer compreende que a guerra justa deve visar restritivamente a resistência, conservação, prevenção, razoabilidade e a justificação de uma razão para se lutar.

O direito de se proteger, de resguardar a vida dos cidadãos de um Estado, apesar de compreensível como um instinto humano coletivo em favor da conservação dos sujeitos, e estar garantido em leis nacionais e internacionais, deve ser um meio no qual se deve recorrer à vista do restrito ato de defesa, e nunca tomado como uma justificativa para transgredir o direito à vida, liberdade e dignidade alheia. Ademais,

ainda que em puro ato de defesa e acobertado por uma causa acertadamente mais nobre do que aquele que usa da violência para dominar e subjugar o outro; o uso da violência contra um agressor também fere sua respectiva dignidade, podendo dele tirar, a exemplo, o direito à vida. Por questões como essa, percebe-se o quão complexo é o fenômeno da violência, e ainda que sejam nobres os esforços pacíficos em busca de extingui-la do mundo, é necessário refleti-la de uma maneira mais realística, se atentando à realidade factual.

Qualquer admissão de "guerra humanitária" em situações de violação dos direitos humanos torna-se um excesso, pois o que está em jogo aqui é o direito de defesa e resguardo da dignidade humana pelo uso da força, e não o direito da guerra. Por conseguinte, a guerra no atual cenário político mundial é uma potencialidade e um risco, e não existe nenhuma nação isenta deste perigo.

Por conseguinte, a soberania de um povo reside também na capacidade de se defender de hostilidades estrangeiras, o uso da força é, portanto, uma defesa necessária que todo Estado soberano deve possuir, o que impede de qualquer Estado totalitário e violento de se elevar em grandeza sobre as nações, e contra elas fazer guerra, vir a dominar o outro, o não violento, sem se deparar com resistência alguma, e ao adquirir poder e territórios, lesar e ferir de morte os fundamentos primordiais nos quais os direitos humanos se constituem. Contudo, existe um dilema entre a proteção dos direitos humanos e a não ingerência nos assuntos internos dos Estados. Zolo, ao sugerir uma abordagem realista, voltada para soluções políticas não invasiva no âmbito interno dos Estados, e que não tenha um extremo rigor

normativo, argumenta que o problema da guerra moderna está justamente na sua legitimação formal. Zolo, por sua vez, nega a guerra moderna em todas as hipóteses, até mesmo quando o fim buscado é a paz nas relações internacionais e a efetivação dos direitos humanos, e alega "a dificuldade de longo termo, em conciliar, sem o recurso autocontraditório ao uso da força, a manutenção da paz com a defesa do status quo internacional e a sua necessidade de concentração institucional e legitimação de poder" (ZOLO, 1997, p. 11).

No que diz respeito às diferenças conceituais do cosmopolitismo e realismo político, Giuseppe Tosi no artigo "*Realismo e Cosmopolitismo nas Relações Internacionais*" (2010) sugere que mais importante que a distinção entre quais soluções políticas seriam mais adequadas à atual conjuntura internacional, é a essencialidade de se buscar a convivência harmônica entre os povos e uma comunidade internacional mais justa e igualitária.

> Enquanto isso, nossa tarefa é continuar lutando com todas nossas forças para que os princípios de una "razoável" (senão próprio racional) convivência humana possam prevalecer. Neste sentido, a verdadeira distinção não está entre os realistas e os cosmopolitistas, mas entre aqueles que defendem o *status quo*, as injustiças e desigualdades criadas pelo processo de globalização e os que propõem uma sociedade internacional mais equânime e justa para o maior número de pessoas e povos. (TOSI, 2010, p. 57)

O pacifismo absoluto depara com algumas dessas barreiras que a guerra e a instabilidade nas relações internacionais representam, que, por sua vez, tornam a pretensão de paz perpétua condicionada a um mundo ideal, todavia, a busca incessante por meio políticos e jurídicos

que favoreçam a criação de um ambiente pacífico de estabilidade e relações recíprocas, entre os indivíduos e Estados, se torna algo digno de ser perseguido, com todos os esforços razoáveis possíveis. A escolha de um Estado de recorrer à violência sempre implicará em um grande desafio moral, pois, apesar de seu uso ser compreensível, tendo em vista o fim a que visa, o da legítima defesa e a preservação da existência de um povo, de uma sociedade e de uma cultura, nunca poderá ser ele moralmente justificável. Ainda assim, em um Estado escolher não fazer nada diante de agressões estrangeiras e violações dos direitos humanos, isso pode significar, por consequência, uma catastrófica decisão de não interferência, apenas adiando um problema que pode ter como resultado uma posterior necessidade de intervenção em prol da sobrevivência de toda a humanidade.

4 A VIOLÊNCIA COMO O MEIO MAIS RADICAL DE PRESERVAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA?

Giuseppe Tosi em seu artigo "*Filosofia e violência*" (2009), aponta a existência de três tipos de violência, a saber, "o primeiro é a violência física que o homem sofre por parte da natureza exterior", a segunda, "[...] a violência social que os homens infligem uns aos outros" e por fim, o terceiro tipo "[...] é a violência que poderíamos chamar de ontológica ou metafísica, que Kant define como mal radical" (TOSI, 2009, p. 6-7). Tosi reconhece que a violência talvez nunca possa ser totalmente eliminada, mas esta distância entre filosofia e violência poderá ser reduzida em favor de um discurso razoável, os direitos humanos representam este discurso, um digno e poderoso meio pelo qual a

humanidade encontra a razoabilidade de se combater legitimamente a questão da violência.

> Aparece sempre mais claro para o homem razoável que quer se tornar um ser plenamente racional que, sem estes direitos fundamentais, a violência em todas as suas manifestações, nunca poderá ser, se não próprio erradicada, pelo menos limitada. Nesta perspectiva, os direitos humanos constituem as condições necessárias para que cada homem possa vencer a violência e realizar plenamente suas potencialidades humanas nas condições históricas do mundo contemporâneo. (IDEM, 2009, p. 13)

No paradigma do pacifismo institucional cosmopolita, Kant sempre apontou hostilidades entre as nações, tensões de guerras permanentes, intervaladas apenas por efêmeros momentos de trégua, distantes de uma factual paz (KANT, 1993). Com isto, o citado filósofo dispensa a guerra como uma via jurídica e torna a construção da paz um dever imediato dos povos e Estados. No seu projeto de paz perpétua, Kant argumenta quanto a necessidade de extinguir categoricamente as guerras. Cito Kant:

> [...] visto que a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode todavia estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: - tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre. (KANT, 2008 p. 17-18)

À vista disso, Kant propõe como um dever político dos Estados, nas instâncias supranacionais, a criação do direito cosmopolita como

garantia de uma paz perpétua entre os povos, por meio de uma Federação de Estados livres antagônicos à guerra. O *jus cosmopoliticum* significa um direito supranacional que todos os indivíduos seriam titulares, um direito que possibilitaria a convivência harmônica e o desenvolvimento de relações recíprocas, este, deveria se limitar a condição de hospitalidade universal, isto é, o direito de um estrangeiro não ser tratado com hostilidade ao visitar qualquer parte da terra (IDEM, p. 20). Neste seguimento, Kant sugere que "a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral" (IDEM, p. 22).

O Cosmopolitismo kantiano se volta à essencialidade de se pensar na construção progressiva da paz nas relações internacionais, tendo em vista uma constituição política perfeita como um sumo fim da história humana, e para tal, critica a permanente preparação dos Estados para a guerra. "Precisa-se admitir que os maiores mal-estares que oprimem os povos civilizados são resultados da guerra, mas não tanto das guerras reais do presente e passado, quanto da preparação incessante e sempre crescente para a guerra futura" (Kant, 2009, p. 164). Desse modo, para Kant, uma paz construída pela guerra significa a paz perpétua da morte, o que o faz a negar como um meio para um fim, ainda que este fim seja a paz. "Daqui se segue, pois, que uma guerra de extermínio, na qual se pode produzir o desaparecimento de ambas as partes e, por conseguinte, também de todo o direito, só possibilitaria a paz perpétua sobre o grande cemitério do género humano" (KANT, 2008, p. 8).

Ora, o discurso cosmopolita para o uso de meios pacíficos para resolução das conflagrações da humanidade é sem dúvida uma tentativa digna de se atingir a paz, e está em observância aos direitos humanos, uma proposta progressiva que almeja uma política internacional mais inclusiva, contudo, está longe de uma factual realidade. Ademais, a teoria política cosmopolita soa como algo distante de realizável, quando se observam as barreiras que impedem a efetivação de uma paz perpétua, por ser predominante nas instâncias supranacionais a permanente preparação dos Estados para à guerra. Mas se porventura chegarmos a alcançar um estado de ausência de guerras, isto é, de uma paz permanente, isso se daria pela completa ausência da violência? E ainda, seria possível extinguir um fenômeno tão complexo como este da história da humana?

Immanuel Kant (1980) manifesta que é necessário sempre levar em conta a natureza humana, se tornando evidente a forte tendência de escolha do homem à maldade, quando age conforme seus próprios instintos e se afasta dos princípios de uma lei moral que o torna um fim em si mesmo. Desta forma, ignorar a natureza imprevisível do homem ambicioso e moralmente deturpado, bem como a possibilidade do corromper-se e corromper, de fazer uso da violência para dominar e aniquilar o diferente de si, é um erro histórico que não se deve cometer. Por serem muitos os que possuem sede de poder e dominação, muitos outros são aqueles que os apoiariam, à vista de interesses de natureza particular, como resultado, se tem a negação do outro[3] e o

[3] Ver Dussel "1492: o encobrimento do outro" (1993). Em suas críticas ao que chama de "Mito da Modernidade", Dussel identifica o início da modernidade marcada por encobrimento e negação do

descumprimento da validade objetiva dos direitos humanos, enquanto uma lei internacional expressamente e amplamente positivada.

Assim, o homem tirano e nações totalitárias sempre estarão em busca da conquista de poder político e militar, e por tais objetivos, estarão dispostos a tudo, para que permaneça sob sua tutela e julgo o mais fraco, o que incluí fazer guerra contra inocentes ao seu bel prazer, à vista de interesses próprios. Logo, a possibilidade de uma nação fazer uso da violência para dominar e aniquilar uma outra é um perigo real, podendo chegar à natureza radical do mal. Hannah Arendt (1999) confere a esse mal banalidade e superficialidade, um mal que não é provido de uma força satânica, em contrapartida, possui um assustador caráter de normalidade por parte de quem o pratica, indivíduos incapazes de se colocarem no lugar do outro, de sentirem sua dor, sujeitos egoístas, desprovidos de qualquer altruísmo.

Desse modo, Arendt propõe pensar este mal para além de uma visão metafísica ou moral, como um mal pela deliberação da maldade, fruto dos vícios humanos. Por este motivo, ela compreende que os regimes totalitários se constituem pelo descarte dos seres humanos, de sua pluralidade e singularidade, se tratando da injustiça radical, da prática banal da violência. Este mal radical está presente em sociedades massificadas que possuem o que Arendt chama de "vazio de

---

outro, uma história hegemônica em uma narrativa eurocêntrica da conquista da América, marcada por dominação e imposição, que projetou no outro uma imagem de si mesmo, o subjugando e aniquilando. Tratando-se, pois, de uma violência dominadora dos europeus para com os povos nativos latino-americanos, uma história que surge "quando a Europa pôde se confrontar com o seu "outro" e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um "ego" descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria modernidade" (DUSSEL, p. 8).

pensamento", aos indivíduos abrirem mão da capacidade propriamente humana de pensar e julgar (ARENDT, 1999, p. 62).

Ao se referir ao genocídio dos judeus e de outros povos indesejados pelo regime nazista, Arendt percebe o assustador caráter de normalidade desse mal radical, e as suas consequências inimagináveis, quando um povo abre mão do pensamento e julgamento. "Pois esses crimes foram cometidos em massa, não só em relação ao número de vítimas, mas também no que diz respeito ao número daqueles que perpetraram o crime." (ARENDT, 1999, p. 268). Portanto, todos os crimes contra a humanidade são frutos desse mal radical, que promove a rejeição da diversidade dos seres humanos, nele não existe direito ou justiça, não se trata de uma abstração, mas da negação dos seres humanos enquanto tais, em detrimento do permanente estado de violência e injustiça.

Neste sentido, os eventos que deram início à Segunda Guerra Mundial exemplificam quando um inimigo faz uso de diplomacia e meio não violentos para encobrir intenções violentas e expansionistas. Assim o fez a Alemanha nazista, uma agressão que tornou as nações mais fracas as primeiras vítimas de seu expansionismo, invadindo-as, subjugando-as, e logo após, recorrendo à diplomacia para refrear a tomada de providências das potências mundiais, com justificativas banais, deploráveis e enganosas de satisfação com os territórios adquiridos e povos conquistados, com uma promessa vazia de não mais avanço. Mas que valor existe nas promessas de uma nação totalitária? As grandes potências europeias, temendo uma outra guerra, ignoraram o ato de agressão, encobriram-no com acordos diplomáticos e por meios

não violentos tentaram resolver a situação, mas, logo estava evidente que não se poderia deter o avanço nazista pacificamente, seria preciso recorrer ao uso da força.

> O nazismo era a derradeira ameaça a tudo aquilo que as nossas vidas têm de decente, era uma ideologia e uma prática de dominação política tão assassina, tão degradante, até mesmo para aqueles que sobrevivessem, que as consequências da sua vitória final na II Guerra Mundial eram literalmente incalculáveis, incomensuravelmente terríveis. (WALZER, 1972 p. 4)

Walzer argumenta quanto à impossibilidade de qualquer acordo diplomático de paz com a Alemanha nazista, pois isso significaria permitir que ela, depois de ter cometido tantas atrocidades e crimes contra a humanidade, permanecesse no exercício do poder. A ideologia do regime nazista representava tudo o que era oposto aos valores fundamentais dos povos e Estados, por conseguinte, pela defesa da liberdade e dignidade dos indivíduos, se tornou justo lutar uma guerra. "Os nazis estavam em guerra com as nações e não apenas com os seus governos; a sua hostilidade perante a própria existência de povos inteiros não se exprimia apenas nas suas declarações, mas também nos seus actos" (Walzer, 2003, p. 114).

Políticas de proteção aos cidadãos foram ignoradas, acordos internacionais rompidos, uma agressão inicialmente nazista e posteriormente do eixo que sacodiria os pilares do mundo civilizado, arrastando as nações para mais uma guerra. Foi espantoso ver as políticas de ódio que se elevaram e se estabeleceram, em especial propagadas pelo fascismo e nazismo, alimentadas por ódio, ambição e

banalidade do mal, onde tudo contribuiria para a perca de direitos e dignidade dos povos, resultando na maior vergonha do mundo civilizado: o holocausto judeu e o genocídio de diversos povos considerados indesejáveis.

Foi preciso que as nações democráticas pegassem em armas e se defendessem de um inimigo com sede de conquista, poder e destruição, pois, como negociar a paz diplomaticamente com uma nação não somente pronta para a guerra, mas que a deseja? O que fazer quando uma onda de racismo e violência tenta ferir de morte os fundamentos da dignidade humana? Não fazer nada é em si uma grande escolha, talvez a última, pois acarretará consequências desastrosas. Logo, uma única nação que faz uso da violência representa grande perigo à dignidade e liberdade de centenas que a ela não recorrem, pois estaria livre para seus desígnios, sem que houvesse resistência alguma.

Castro, ao defender a doutrina da guerra justa, comenta que a guerra como uma justa causa deve estar limitada à reparação de um dano ou punição de um mau ato:

> Seriam consideradas injustas, todas as guerras que visassem à destruição, vingança ou busca do poder. A guerra justa buscaria a paz e se limitaria a uma justa causa, ou seja, à reparação de um dano sofrido, para atacar uma nação que se recusasse a punir um mau ato, ou quando se recusasse a restituir algo que fora injustamente subtraído a outra nação. (CASTRO, 2004, p. 3)

Kant, em contrapartida, refere-se a guerra como “o meio necessário e lamentável no estado da natureza” (KANT, 2008, p. 8), isso por considerar que o conflito tem o papel de projetar a humanidade para

um progresso moral. Todavia, se posiciona contra qualquer guerra desumana, desonesta ou punitiva, pois, "mesmo em plena guerra deve ainda existir alguma confiança no modo de pensar do inimigo já que, caso contrário, não se poderia negociar paz alguma e as hostilidades resultariam numa guerra de extermínio (*bellum internecinum*)" (IDEM, p. 8). Não obstante, argumenta que as hostilidades não possam impedir a confiança mútua dos indivíduos e Estados em uma paz futura.

Se uma nação, em especial totalitária, pode e escolhe atingir fins expansionistas por meio da violência, por que iria respeitar meios pacíficos se estes não oferecessem a ela vantagem? Existe alguma forma não violenta de ocupação e expansão sobre o outro sem encobrimento, imposição ou subjugação? Sendo assim, se faz necessário o questionamento: meio pacíficos e diplomáticos serão sempre suficientes para resguardar a dignidade e liberdade humana? Declara Norberto Bobbio:

> Nem tudo o que é desejável e merecedor de ser perseguido é realizável. Para a realização dos direitos do homem, são frequentemente necessárias condições objetivas que não dependem da boa vontade dos que os proclamam, nem das boas disposições dos que possuem os meios para protegê-los. (BOBBIO, 2004, p. 64)

Apesar de cosmopolita e a favor do diálogo, Bobbio deixa um importante questionamento: se os meios necessários para garantir os direitos humanos, isto é, sua dignidade, não devem depender da boa vontade alheia, e sim do restrito cumprimento de condições objetivas, como esperar que uma nação totalitária cumpra leis internacionais que preservam estes direitos, se o totalitarismo em si nega qualquer

condição de liberdade, promovendo no máximo uma falsa e instável sensação de "dignidade" para alguns de seus cidadãos? Diz Arendt que o totalitarismo "tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante [...] como potencialidade e como risco" (ARENDT, 2007, p. 531). No que diz respeito a esta iminente potencialidade totalitária e a possibilidade de reaparição de crimes contra a humanidade, Arendt nos faz um importante alerta:

> Faz parte da própria natureza das coisas humanas que cada ato cometido e registrado pela história da humanidade fique com a humanidade como uma potencialidade, muito depois de sua efetividade ter se tornado do passado. Nenhum castigo jamais possuiu poder suficiente para impedir a perpetração de crimes. Ao contrário, a despeito do castigo, uma vez que um crime específico apareceu pela primeira vez, sua reaparição é mais provável do que poderia ter sido a sua emergência inicial. (ARENDT, 1999, p. 295-296)

O grande desafio é por meio da não violência deter uma nação expansionista totalitária que ignora tratados internacionais e faz uso de meios violentos para atingir objetivos moralmente condenáveis, um grande exercício reflexivo que se lança aos teóricos pacifistas, sejam eles cosmopolitas ou realistas políticos.

Para Kant (1980) deve-se sempre escolher o caminho do bem, aquele que vise a liberdade, estando em consonância com uma lei moral, escolher a violência nunca seria um caminho para o bem, apenas agir por más inclinações. "É legítimo o desejo que reduz a quantidade de violência que entra na vida do homem, é ilegítimo o desejo que a aumenta" (TOSI, 2009, p. 9). Desta forma, apesar do caráter utilitarista de se recorrer a violência a fim de resolver conflagrações que venham a

ferir os direitos humanos, não se pode negar os perigos de seu uso, o que pode abrir espaço para a banalidade do mal, a partir de seu emprego desmedido como categoria de meio e fim.

> A essência da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, que, quando aplicada a questões humanas, tem a característica de estar o fim sempre em perigo de ser sobrepujado pelos meios que ele justifica e que são necessários para atingi-lo (ARENDT, 1985, p. 94).

Portanto, embora a violência nunca possa ser justificada e compreendida como um fim em si mesmo, pode vir a ser entendida como um meio, apesar que em seu uso como meio exista sempre um sério risco de um emprego desmedido em face ao fim que se deva almejar, delimitado à defesa e resguardo da dignidade humana. Se "a violência é por natureza instrumental; como todos os meios está sempre à procura de orientação e de justificativas pelo fim que busca" (ARENDT, 1985, p. 28), a grande questão que enfrentamos é pensar se o emprego da violência à vista de um fim digno seria concebível, e ainda mais, se é possível distinguir qual fim seria digno o bastante a ser alcançado, ainda que por um meio violento.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os direitos humanos sintetizam formalmente a vontade dos seres humanos de criarem meios de fugir do sofrimento e tudo aquilo que lese os direitos fundamentais, ao passo que visam aumentar o bem, o regozijo e a vida digna. Assim, os direitos humanos necessitam de meio jurídicos que viabilizem sua proteção e efetivação, nas relações

internacionais, dependem de um posicionamento dos Estados contra a tirania e tudo que for lesivo à liberdade e dignidade dos sujeitos. Que os direitos humanos devem ser protegidos, tanto cosmopolitas como realistas parecem entrar em um certo consenso, porém, a questão maior reside quanto aos meios que devem ser empregados com vistas a esse fim, diante de situações concretas de graves violações provenientes das guerras e crises humanitárias.

Embora seja a violência vista como antagonista à dignidade humana e aos direitos humanos, pode ser que seja preciso dela se fazer uso, por meio do legítimo uso da força, da autodefesa, se porventura os meios diplomáticos falharem, entretanto, como um último recurso necessário (*extrema ratio*), em uma época, em lugar, em uma situação concreta. Todavia, apenas quando em conformidade com uma justa medida, propriamente como conservação de um Estado e dos direitos fundamentais dos indivíduos, em consonância às leis internacionais, o direito da guerra e o direito na guerra, e nunca como instrumento de imposição, dominação e subjugação do outro. A legítima defesa é algo natural, inerente à própria natureza humana, portanto, em um cenário internacional, se torna um dever dos Estados repelir agressões injustas, como uma forma de preservação da vida e liberdade dos cidadãos, mas se for a única alternativa frente a um ato de agressão externa, parecendo esta, acertadamente uma causa digna.

Dada a conjuntura política contemporânea, é indispensável um Estado possuir o direito de se defender de hostilidades estrangeiras, e é o uso da força razoável uma defesa necessária que todo povo deve possuir, para que possa impedir qualquer Estado totalitário e violento

de elevar-se sobre as nações pacíficas, de vir a dominar o outro, o não violento, ao adquirir poder e territórios, ao passo que lese e fira de morte a liberdade e dignidade dos povos e seus valores historicamente construídos pelos quais se afirmam os direitos humanos. Contudo, a escolha de recorrer-se à violência sempre implicará em um grande desafio moral, pois, apesar de seu uso ser compreensível, tendo em vista o fim a que se visa, de uma defesa legítima, ele nunca poderá ser moralmente justificável.

Os direitos humanos, portanto, adquirem cada vez mais força e espaço no âmbito interno dos Estados, assim como na comunidade internacional, centralizados na pessoa humana, promovem a humanização do mundo e a necessária fuga da barbárie, sintetizam a luta dos povos, de diferentes Estados e culturas, pela garantia de uma existência digna, e ainda que estejam respaldados em uma perspectiva propriamente ocidental, abrem espaço para se pensar a pluralidade do mundo. Estes direitos, são fruto de um processo histórico de maturidade das nações, e uma construção coletiva que precisa ser resguardada em práxis.

Por fim, é importante levar em conta os aspectos antropológicos da violência humana, talvez não sendo possível extirpá-la por completa do mundo. Ademais, embora não seja tão simples em todos os casos responder às agressões externas por meios não-violentos, é provável que exista a necessidade de autodefesa frente a um perigo iminente. Portanto, torna-se um dever de todos os povos e nações, à vista dos esforços necessários para o resguardo da dignidade humana, evitar a guerra e as vias que levam a ela, mas também, não se pode descartar a

responsabilidade defensiva dos Estados democráticos contra agressões totalitárias.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Da violência**. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1985.

_____. **Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

_____. **Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. 8ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988.

_____. **Carta das Nações Unidas**. San Francisco, 1945. Disponível em: http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php. Acesso em: 29 mar. 2021.

_____. Planalto. **Código Penal Brasileiro**. Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848 compilado.htm. Acesso em: 29 mar. 2021.

CASTRO, Thales Cavalcanti. **A arqueologia da moral internacional e o seu conceito de guerra justa**. Jus Navigandi, Teresina, ano 9, n. 431, 11 set. 2004.

DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro**. A origem do mito a modernidade. São Paulo: Vozes, 1992.

DINSTEIN, Yoram. **Guerra, Agressão e Legítima Defesa**. São Paulo: Manole, 2004.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril, 1980.

_____. **Doutrina do Direito**. São Paulo: Ícone, 1993.

_____. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Início conjectural da história humana**. Tradução de Joel Thiago Klein. Ethic@, v. 8, n. 1, p. 157-168, 2009.

ONU. **Declaração Universal Dos Direitos Humanos**. 1948.

MENEZES, Edmilson. **História e esperança em Kant**. São Cristóvão: Editora UFS, Fundação Oviedo Teixeira, 2000.

PEQUENO, Marconi José Pimentel. **Sujeito, autonomia e moral**. In: SILVEIRA, Rosa Godoy et alii. Fundamentos teórico-metodológicos da educação em direitos humanos. João Pessoa: Ed. Universitaria, 2007, p. 187-207.

RICOEUR, Paul. **Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis**. In: Los Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Barcelona: Serbal (UNESCO), 1985.

_____. **O si-mesmo como outro**. Tradução Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **A declaração universal dos direitos humanos – um novo sopro**. Synesis, v. 5, n. 2, p. 211-213, 2013a.

_____. **Entrevista: Paul Ricoeur – o respeito da dignidade por todos**. Tradução Sergio de Souza Salles. Lex Humana, v. 5, n. 1, p. 183-186, jun. 2013b.

TOSI, Giuseppe. **Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, vol. 2. 381p.

_____. **História e atualidade dos direitos do homem**. In: Paulo Sérgio da Costa Neves; Célia D. G. Rique; Fábio F. B. Freitas. (Org.). Polícia e Democracia: desafios à educação em direitos humanos. Recife: Bagaço, 2002, v., p. 25-49.

_____. **Democracia e direitos humanos: uma conquista civilizatória ameaçada no Brasil e no mundo**. Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos, v. 7, p. 33-59, 2019.

_____. **Filosofia e violência**. MAGALHÂES, F. (org.). Violência e perspectivas éticas da sociedade. Ensaios sobre subjetividades, cidadania e liberdade. Recife: Editora UFPE, 2009, p. 129-148.

_____. **Realismo e Cosmopolitismo nas Relações Internacionais**. In: SANTORO, E.; ZENAIDE, M. N. T.; BATISTA, G. B. de M; TONEGUTTI, R. G. Direitos Humanos em uma época de insegurança, Porto Alegre, Tomo Editorial, 2010, p. 39-58.

VELOSO, Ana Flávia. **Ação relativa a ameaças à paz, ruptura da paz e atos de agressão: artigo 51**. In BRANT, Leonardo Nemer Caldeira (Org.). Comentário à Carta das Nações Unidas. Belo Horizonte: Centro de Direito Internacional, 2008.

WALZER, Michael. **Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos**. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. World War II: **Why was this war different?** Philosophy & Public Affairs, 1971, pp. 3-21.

ZOLO, Danilo. **Rumo ao ocaso global? Os direitos humanos, o medo, a guerra**. Organizado por Maria Luiza Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

_____. **Cosmopolis: Prospects for World Government**. Londres: Polity Press. 1997.

12

O PAPEL DA IGREJA CATÓLICA NA DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS E DA DEMOCRACIA BRASILEIRA

Heloísa Clara Araújo Rocha Gonçalves [1]

Ficai alerta, à cintura cingidos com a verdade,
o corpo vestido com a couraça da justiça
e os pés calçados de prontidão
para anunciar o Evangelho da paz.".
Efésios, 6, 14-17

INTRODUÇÃO

Os Direitos Humanos modernos possuem fortes influências advindas do Cristianismo, assim como fundamentos históricos e teóricos da doutrina da Igreja Católica, como se pode visualizar facilmente nos princípios da dignidade da pessoa humana e no da igualdade.

Apesar de a Igreja Católica ter tanto influenciado na construção dos Direitos Humanos, no ano de 1964, a instituição apoiou veementemente o golpe de Estado dado pelos militares à democracia brasileira. Todavia, a proteção dada pela Igreja aos militares iniciou a debilitar-se desde que ela passou a enxergar o engano de que o país foi vítima; quando o governo militar demonstrou seu caráter repressivo e autoritário, torturando e

[1] Graduada em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba. Mestra em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas pela Universidade Federal da Paraíba. Professora da FASP (Faculdade do Sertão do Pajeu).

assassinando qualquer um que a ele se opusesse. Assim, a Igreja Católica passou de aliada à grande inimiga do governo militar. Observa-se que a característica marcante dos confrontos da Igreja com o governo é a sua ligação aos direitos humanos. Com efeito, se a instituição foi fundamental na sustentação do início da ditadura militar, ela foi mais fundamental ainda para seu fim.

Nessa perspectiva, o presente ensaio tem o escopo de examinar o papel da igreja católica na defesa dos direitos humanos e da democracia brasileira. Desse modo, inicialmente, realizar-se-á uma análise da relação do Cristianismo com a fraternidade, a unidade e os Direitos Humanos. Em seguida, se descreverá acerca da Doutrina Social da Igreja Católica. Posteriormente, examinar-se-á o apoio da Igreja à Ditadura Militar brasileira. Subsequentemente, será observada a mudança de postura da Igreja, quando passa a ser inimiga do governo militar. O ensaio findará com a reflexão de que fé não condiz com injustiça, com humilhação e que ela pode libertar os seres humanos da intolerância.

1 CRISTIANISMO, FRATERNIDADE, UNIDADE E DIREITOS HUMANOS

Consoante às elucidações de Ferreira (2010), os Direitos Humanos modernos foram influenciados, e possuem fundamentos históricos e teóricos, na doutrina da Igreja Católica. O autor parte da premissa de que o princípio da igualdade entre os seres humanos, que é a base dos Direitos Humanos, pode ser encontrado em diversos trechos da doutrina da Igreja Católica; e que esta teve o papel vital de propagar esse princípio nos corações e mentes ocidentais.

Ao discorrer sobre o assunto, Tosi assevera:

> É quase uma obviedade afirmar que as raízes teológicas dos direitos humanos se encontrem em alguns conceitos fundamentais do cristianismo: no conceito de pessoa, na sua unicidade e dignidade, na ideia de que cada ser humano é criado a imagem e semelhança de Deus e que existe em todos os homens, inclusive no mais desprezível, uma chama, uma centelha divina que não se apaga; na ideia de que existe um único Pai e que, por isso, todos os homens são irmãos, superando assim as barreiras sociais e culturais. (TOSI, 2009)

Para Ferreira (2010), o princípio da igualdade se materializou no Jusnaturalismo, que defende que todos os seres humanos têm direitos inatos e inalienáveis. Posteriormente, a igualdade foi incorporada ao direito internacional, por diversos instrumentos jurídicos, dentre eles, a Carta das Nações Unidas (1945) e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

É relevante ressaltar que alguns autores, a exemplo de Tocqueville (1979) e Villey (2007) observam nos resultados e nos documentos jurídicos advindos da Revolução Francesa uma herança de determinadas concepções da Igreja Católica, como o princípio do universalismo. Tocqueville avaliou que a Revolução Francesa "se processou a maneira das revoluções religiosas" (TOCQUEVILLE, 1979, p. 57).

De acordo com Tosi (2009), o Cristianismo, embora polemizando com o panteísmo subjacente à doutrina estoica, se identifica com o igualitarismo e o cosmopolitismo estoico em nome da fraternidade universal, sem distinções entre "bárbaros ou gregos, judeus ou romanos, escravos ou livres" (Gálatas, 3, 28).

Eufrásio (2016) explica que a dignidade humana é anterior à noção de direitos humanos. Do mesmo modo, anterior à própria positivação dos direitos fundamentais e à sua decorrência, o bem comum. Desta feita, conforme Agostini (2012), o Magistério Social da Igreja, por seu ensino, colaborou na difusão de uma responsabilidade coletiva em favor da dignidade humana. E tal difusão se deu em escala mundial em favor de todo ser humano.

Segundo Ferreira (2010), a Igreja proporcionava uma compreensão do ser humano que transbordava as fronteiras políticas usuais. Nesse sentido, ele aclara que a palavra "católica" significa universal e que a ideia da universalidade cristã, que engloba ou pode englobar todos os seres humanos, possui alicerce na premissa básica de que todos os homens são iguais, uma vez que todos são filhos de Deus-criador. Essa premissa está descrita expressamente no Novo Testamento, assim o apóstolo Paulo suprime a diferença nacional, de classe e gênero, priorizando, então, a unidade da espécie humana, em sua carta aos Efésios: "Ele é nossa paz: de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro da separação e suprimindo em sua carne a inimizade". (EFÉSIOS, 2, 14). "Portanto, já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus". (EFÉSIOS, 2, 19).

Dessa maneira, Ferreira (2010) aduz que o Evangelho, ao trazer a perspectiva da destruição dos muros, criando um só povo, alcança a essência da proposta dos Direitos Humanos e da igualdade entre os homens. Portanto, derruba todas as discriminações de raça, nacionalidade, dentre outras. Nesse sentido, o autor afirma que a

promoção da unidade humana, da família de Deus, do nós, surge em contraste a lógica binária do "eu e do outro".

No tocante ao prisma da unidade, o Evangelho de João traz a oração de Jesus ao Pai pela unidade: "a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste" (*Jo* 17, 21). A respeito dessa passagem, Eufrásio (2016) deslinda que a unidade é uma questão dilacerante na humanidade, e por isso é necessária cautela para não a confundir com uniformidade, e sim vê-la como uma plural-singularidade.

Para o teólogo, essa pluralidade remete à grande família humana, como evoca a Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu primeiro artigo, quando faz entender que, assim como "nenhuma pessoa em si é um absoluto, também não o é nenhuma nação. Tal princípio, sinalizado pela fraternidade, revela o anseio humano por um convívio pacífico e pelo reconhecimento da singularidade de cada membro da família humana" (Eufrásio, 2016, p. 101).

Ao discorrer sobre fraternidade como categoria (cosmo) política, Tosi (2010) cita a Parábola do Bom Samaritano (Lucas 10, 25-37), na qual um Judeu estava ferido e pessoas de sua comunidade não o salvaram, ao passo que um Samaritano (povo inimigo), movido pela compaixão, o salvou. E em seguida, Tosi (2010) leciona que o Samaritano agiu por meio do processo de reconhecimento, uma vez que se transcendeu para caminhar em direção ao outro e assim ver o outro na sua integralidade, não vendo o judeu ou o estrangeiro, mas uma "pessoa". O Samaritano teve compaixão porque vê o sofrimento do outro, vê a sua vulnerabilidade e se reconhece com o outro, sente como sua a

vulnerabilidade do outro. Observou que com ele também poderia acontecer a mesma coisa, visto que ele também se encontrava em um caminho perigoso.

Tosi destaca que na Parábola não se trata uma lógica "pequena" da solidariedade de vizinhança, mas sim de algo mais universal. A solidariedade do Samaritano surgiu do reconhecimento da comum fragilidade humana, da comoção de reproduzir em si aquilo que o outro sente. O Samaritano não se enxergou como um ser superior que assistiu ao outro ser inferior. Assim, enxergou que o outro é uma pessoa igual a ele, que partilha as mesmas carências e necessidades. Desse modo, a partir dessa Parábola, Jesus Cristo revela uma fraternidade tão ampla que inclui todos os seres humanos, sem qualquer distinção de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política, assim como dispõe o artigo 2º da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948). O autor destaca, ainda, que se trata de "uma fraternidade que poderemos definir política ou cosmo-política no sentido amplo, que recorda o cosmopolitismo estoico greco-romano, mesmo na forma mais radical, porque o universalismo do amor chega até a propor o amor pelo inimigo (*Mt* 5, 43-48)" (Tosi, 2010).

Eufrasio (2016) salienta que Cristo uniu-se a todo gênero humano, como dispõe o Concílio Vaticano II, "a Igreja reconhece como sua tarefa fundamental fazer com que tal união possa continuamente realizar-se e renovar-se", garantindo, assim, a percepção da dignidade humana em Cristo.

O Papa João Paulo II, no início do seu pontificado, rememorou aos católicos que a pessoa humana "é o primeiro caminho que a Igreja deve

percorrer no cumprimento de sua missão: ele é a primeira e fundamental via da Igreja, via traçada pelo próprio Cristo e via que imutavelmente conduz através do mistério da encarnação e ressurreição" (*Redemptor Hominis*). Sob esse aspecto, a Igreja Católica enxerga na pessoa humana sua missão, identifica a humanidade de Cristo em cada homem e mulher, porquanto na doutrina cristã, a dignidade se firma na concepção de pessoa como imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, o Papa João XXIII asseverou: "Consequentemente, ele é sujeito de direitos e de deveres, decorrentes uns dos outros, junto e imediatamente, de sua natureza: assim, são eles universais, invioláveis, inalienáveis" (*Pacem in Terris*).

Conforme Eufrasio (2016), a unidade a qual o cristão é chamado a colaborar não é um isolamento elitista, mas sim de um empenho humanitário em meio às tensões humanas. O autor explica que ser sinal da unidade passa pelo preceito bíblico de que a humanidade participa do mesmo destino e indiferenças e apatias perante as urgências do mundo não são permitidas, uma vez que "de um só ele fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra" (*At* 17,26). Por conseguinte, a catolicidade faz com que a vida do cristão seja ativa e alerta às necessidades do tempo presente, tendo em vista a plenitude dos tempos. Nesse diapasão, o teólogo salienta a relevância de o cristão conscientizar-se de seu dever no mundo contemporâneo, tendo em conta a graça da cristificação recebida desde o batismo. Assim, ser católico faz do cristão um cidadão universal, tendo presentes as necessidades e o contexto contemporâneo e global. O autor elucida que o ambiente do cristão é, por primazia, o ambiente público, e sob a ótica

do princípio fundamental de a esperança cristã é também política e sociotransformadora.

O Papa Francisco, na encíclica *Evangelii Gaudium,* rememora que a dimensão social é uma dimensão constitutivo da própria mensagem salvífica. De acordo com o Papa, "o querigma possui um conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros" (*Evangelii Gaudium*). Desta feita, é por meio da caridade, modeladora da vida humana à luz de Cristo no Espírito Santo, que todo cristão é chamado a contribuir levando a justiça e o direito aos diversos grupos de necessitados.

2 A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA CATÓLICA

Segundo os ensinamentos de Andreitta (2016), a Doutrina Social da Igreja é o complexo de escritos, mensagens, cartas, encíclicas, exortações, pronunciamentos e declarações que constituem o pensamento do magistério católico no tocante à chamada "questão social". Ele salienta que a Igreja, desde suas origens, sempre esteve confrontada com essa temática, contudo, sua doutrina se convencionou como social só a partir da Encíclica *Rerum Novarum,* do Papa Leão XIII, no ano de 1891.

O Bispo sublinha, ainda, que a Doutrina Social da Igreja tem como fonte as Sagradas Escrituras. Desse modo, as alusões à situação dos pobres são feitas sob a ótica da libertação e da justiça social constantes no Antigo e Novo Testamentos; assim como se fundam nos primeiros séculos do cristianismo e em toda a tradição católica. Com efeito, essa

Doutrina propõe seis princípios fundamentais: a dignidade intrínseca e inalienável da pessoa humana; a primazia do bem comum; a destinação universal dos bens; a primazia do trabalho sobre o capital; a subsidiariedade; e a solidariedade.

O site católico *Aleteia* (2020) explica que a expressão "doutrina social" advém da Encíclica *Quadragesimo anno* do Papa Pio XI, de 1931; e que sua função é anunciar uma visão global do homem e da humanidade e a denunciar o pecado da injustiça e da violência, que de diversas maneiras atravessa a sociedade.

Ao falar sobre a Doutrina Social da Igreja, João Paulo II assevera "situa-se no cruzamento da vida e da consciência cristã com as situações do mundo e exprime-se nos esforços que indivíduos, famílias, agentes culturais e sociais, políticos e homens de Estado realizam para lhe dar forma e aplicação na história" (Carta encicl. *Centesimus Annus*, 1991).

Conforme Aleteia (2020), o propósito da Doutrina Social da Igreja é religioso, sendo matéria do campo da teologia moral, e sua finalidade é interpretar as realidades da existência do homem, averiguando a sua conformidade com as linhas do ensinamento do Evangelho. Desta feita, é uma doutrina dirigida em especial a cada cristão que assume responsabilidades sociais, para que aja com justiça e caridade. Em síntese, propõe-se a orientar o comportamento cristão. Ressalta-se que, no ano de 2004, foi publicado o Compêndio de Doutrina Social da Igreja (CDSI), organizado pelo Pontifício Conselho Justiça e Paz, que apresenta de modo sistemática o conteúdo da Doutrina Social da Igreja até então produzido.

O citado compêndio dispõe que a doutrina social implica "responsabilidades referentes à construção, à organização e ao funcionamento da sociedade: obrigações políticas, econômicas, administrativas, vale dizer, de natureza secular, que pertencem aos fiéis leigos, não aos sacerdotes e aos religiosos" (VATICANO, 2004, N. 83).

Para Aleteia (2020), **qualquer matéria da doutrina social se fundamenta na dignidade da pessoa humana, visto que para a doutrina o objetivo último de toda ação social é o desenvolvimento humano integral, isso significa permitir que o desenvolvimento da pessoa humana em todas as dimensões (material, afetivo, social, espiritual) chegue a todos na sociedade.**

Aquino (2020) explana que a Igreja Católica não rejeita apenas as ideologias ateias associadas ao comunismo ou ao socialismo, mais também a prática do capitalismo, uma vez que a instituição recusa o individualismo e o primado absoluto da lei do mercado sobre o trabalho humano. Nesse sentido, destaca:

> Sobretudo a caridade é o eixo da Doutrina Social da Igreja; ela nos pergunta: "Na multidão de seres humanos sem pão, sem teto, sem-terra, como não reconhecer Lázaro, mendigo faminto da parábola? Como não ouvir Jesus, que diz: "Foi a mim que o deixastes de fazer" (Mt 25,45) (AQUINO, 2020)

Dessa forma, o autor assevera que cabe aos católicos conhecerem essa Doutrina e a colocarem em prática, denegando tudo que não se coaduna com ela.

3 O APOIO DA IGREJA CATÓLICA AO GOLPE DE ESTADO NO BRASIL EM 1964

Desde 1846, a Igreja Católica Apostólica Romana se posiciona contra o sistema comunista, por esse não ser compatível com a doutrina católica, uma vez que enxerga a sociedade de uma maneira avessa à doutrina cristã, sobretudo pelo ateísmo professado pelos comunistas. Para a Igreja, o grande erro do socialismo é a sua visão antropológica, considerando o homem apenas como elemento do organismo social, de maneira que o bem do indivíduo fica totalmente subordinado ao funcionamento do mecanismo econômico-social. Segundo Marx (2005), a religião é uma ilusão, uma alienação, um ópio para atenuar o sofrimento, e só quando ela for superada o homem recuperará sua liberdade e dignidade.

A Igreja Católica enxerga o mundo e suas necessidades e oferece um recurso cristão para os problemas da humanidade. Para a instituição, o homem é o autor, o centro e o fim de toda a vida econômica e social. A Doutrina Social da Igreja Católica, segundo Aquino (2015), dá orientações para as temáticas sociais, não adota as soluções ideológicas capitalistas nem comunistas, mas as cristãs, fundamentadas na dignidade da pessoa humana, filha de Deus. Acima de tudo a caridade e a fraternidade são os eixos dessa doutrina.

Lee-Meddi (2009) deslinda que no período da Segunda Guerra Mundial, a Igreja foi acusada de conceder apoio e até mesmo abençoar os governos fascistas e nazista. Dessa forma, com a chegada dos comunistas soviéticos, ela foi afastada de alguns países do leste europeu. Esse foi o maior golpe sofrido pela instituição na época

moderna. Assim, receosa que a mesma situação ocorresse na América Latina, ela se opôs aos comunistas, estimulando, inclusive, os seus fiéis a temerem e a rejeitarem o comunismo. Durante a Guerra Fria (1948-1991), o comunismo era visto pela Igreja Católica como uma forte ameaça. A perspectiva de que comunismo e ateísmo eram indissociáveis começou a integrar a compreensão da população brasileira, e era instigada nas homilias de vários sacerdotes. No decurso das celebrações das missas, era usual os comunistas serem rotulados, pelos sacerdotes, de hereges e ateus.

Destaca-se que, em 1960, John Kennedy foi eleito presidente dos Estados Unidos, sendo o primeiro presidente católico desse país. Desta feita, a condição religiosa de Kennedy contribuiu para uma obtenção de boa imagem dos Estados Unidos perante a América Latina, majoritariamente católica; gerando mais descrédito à União Soviética Comunista.

Conforma explica Lee-Meddi (2009), no ano de 1961, os países católicos ricos instituíram e financiaram o plano *Caritas*, o qual tinha como objetivo a distribuição de alimentos e medicamentos na América Latina. No Brasil, o plano *Caritas* foi inserido em quase todas as dioceses. Porém, o Caritas também servia como doutrinador dos pobres que ajudava, uma vez que incentivava o total repúdio aos perigos do "comunismo ateu".

No final do ano de 1963, contando com apoio de Kennedy, veio ao Brasil o padre Patrick Peyton, habilitado pela Agência Central de Inteligência (CIA) do serviço secreto norte-americano. A pregação do padre Peyton consistia em acautelar a população brasileira a respeito

dos perigos de um governo que não fosse do agrado do governo americano, e ainda, se opunha à ameaça comunista à família e à religião. Essa pregação atingiu diretamente milhares de famílias brasileiras. Observa-se que uma missa celebrada por padre Peyton foi o primeiro programa de televisão em rede a ter cobertura em todo país, tendo o suporte técnico feito em Washington.

Lee-Meddi (2009) destaca que, equivocados pelo senso anticomunista, bem como pelo falso golpe que a esquerda estaria organizando, conforme os golpistas de 1964, a Igreja Católica acolheu de bom grado os militares. O apoio que a instituição deu aos militares no ano de 1964 foi de grande relevância para efetivação do golpe de Estado. Tal apoio foi concedido por se temer uma revolução comunista.

Consoante Bezerra (2013), no mês de maio de 1964, foi feito um manifesto assinado por 26 bispos que agradeciam aos militares por salvarem o Brasil do perigo do comunismo. O texto do manifesto demonstra um sentimento de temor diante do comunismo, destruidor de famílias, que vinha para exterminar os preceitos cristãos.

De acordo com Natusch (2015), no mesmo ano, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) elegeu uma direção conservadora, sendo o presidente Dom Agnelo Rossi, que logo em seguida foi nomeado pelo papa Paulo VI arcebispo de São Paulo.

4 A RESISTÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA CONTRA A DITADURA MILITAR

Natusch (2015) ressalta que apesar do apoio da Igreja Católica ao golpe ter sido majoritário, não foi unânime. Observa-se que dom Waldyr

Calheiros, bispo de Volta Redonda, já em 31 de março de 1964, leu um sermão repleto de comentários desclassificando a derrubada de João Goulart.

Com efeito, nos primeiros anos do governo militar, a Igreja se dividiu em dois núcleos bem definidos: os católicos conservadores e os católicos progressistas. Para os conservadores, o regime militar impediria o "comunismo ateu". Esse núcleo também incluiu como inimigas as ideias que haviam sido estabelecidas no Concílio do Vaticano II, proclamado pelo Papa João XXIII e concluído pelo Papa Paulo VI. No tocante ao núcleo dos progressistas, observa-se uma adesão ao Concílio Vaticano II, que começou em 1962 e terminou em 1965, e uma oposição à ditadura.

É relevante destacar que antes do golpe já havia essa divisão, uma vez que, sobretudo os jovens da ação católica, influenciados pelo Concílio Vaticano II, se posicionaram contra os militares.

Como assevera Natusch (2015), a Igreja Católica vivenciou um período de renovação com o Concílio Vaticano II, uma das mais profundas reformas da Igreja. Assim, a instituição buscou transformar seu relacionamento com a sociedade, colocando a justiça social, a defesa dos direitos humanos e o auxílio aos necessitados em primeiro nível. Todavia, essa mudança custou a chegar ao alto comando da Igreja Católica do Brasil.

Em consonância com as elucidações de Lee-Meddi (2009), a proteção dada pela Igreja aos militares iniciou a debilitar-se desde que ela passou a enxergar o engano que o país foi vítima, quando o governo militar demonstrou seu cariz repressivo e autoritário, e se percebeu que

não tinha nenhuma intenção de devolver logo o poder aos civis como havia prometido. Nesse momento, a instituição se deu conta que a violência da ditadura torturava e assassinava qualquer um que a ela se opusesse. Posto isso, no interior da instituição, surgiu um movimento de repúdio à repressão, houve o envolvimento do clero com militantes que faziam resistência ao regime, assim como, a proteção aos torturados e perseguidos. Destaca-se que no ano de 1967, repressores do governo invadiram a casa de Dom Waldyr Calheiros, bispo de Volta Redonda, ocorrendo na ocasião a prisão de um diácono francês e de seminaristas.

No dia 13 de março de 1967, por meio do decreto nº 314, o então presidente, Marechal Castelo Branco ordenou a publicação da Lei de Segurança Nacional. Rutgers (2014) deslinda que, em reação a essa lei, Dom Cândido Padim O. S. B, Bispo de Lorena na época, por meio de um documento intitulado *A Lei de Segurança Nacional à Luz da Doutrina da Igreja*, criticou duramente as teses dos militares. O religioso aduziu que na própria concepção de poder as forças armadas eram para o Estado brasileiro o que o arianismo foi no estado Nazista. Dom Padim julgou a concepção política do governo militar a partir da doutrina da Igreja, demonstrando o absurdo e a falsidade da dicotomia Ocidente-Oriente. Mostrou a necessidade de vencer antagonismos e de gerar solidariedade entre as nações e fraternidade entre os povos. No fim de 1968, a ligação entre Igreja e governo militar já estava bastante fragilizada. Em 1º de outubro daquele ano, Agnelo Rossi, cardeal de São Paulo, como forma de apoio aos sacerdotes presos, não aceitou a medalha da Ordem Nacional

do Mérito, que fora oferecida pelo presidente Costa e Silva, causando, então, constrangimento e mal-estar aos governantes.

Lee-Meddi (2009) sublinha que o assassinato do Padre Antônio Henrique Pereira Neto, Coordenador da Pastoral da Juventude da Arquidiocese de Olinda e Recife, foi um marco para a oposição da Igreja Católica à ditadura militar. Padre Antônio Henrique era opositor dos métodos de repressão utilizados pelo regime, ao lado do arcebispo Dom Hélder Câmara, por quem havia sido ordenado sacerdote. Destaca-se que a morte de Edson Luís de Lima e Souto, estudante de 17 anos, em março de 1968, pela ação dos militares no centro do Rio de Janeiro, gerou uma revolta e protestos por todo país. Diante do fato, o Padre Antônio Henrique celebrou uma missa em memória do estudante assassinado, tornando-se, então, mira para os militares. Assim, em 26 de maio de 1969, o Comando de Caça aos Comunistas (CCC) sequestrou, torturou e matou o sacerdote. O corpo foi deixado em um matagal da cidade universitária do Recife, e encontrava-se pendurado pelos pés em um galho de árvore, carregando marcas de tortura, de queimaduras de cigarro, castração da genitália, marcas de espancamento, cortes profundos em todas as áreas, e dois ferimentos de bala que assinalavam a execução final.

O autor salienta, ainda, que Dom Helder Câmara denunciou a violência da ditadura militar, passando, então, a ser alvo de perseguições. Averígua-se que, depois de divulgar de seu apoio à Ação Católica Operária no Recife, o então arcebispo foi proibido pelo governo de falar em público no território brasileiro, foi acusado de demagogo e comunista. Desse modo, silenciado no Brasil, Dom Helder passou a

participar de conferências no exterior. O governo proibiu que a imprensa brasileira realizasse qualquer menção de apoio ao religioso.

Machado (2014) salienta que, quando o golpe militar foi materializado em 1964, Dom Helder manteve uma difícil postura de neutralidade. Só posteriormente, ele tomou o comportamento direto de dizer não ao governo, quando denunciou publicamente que os militares efetuavam torturas e assassinavam os opositores do governo. Quando assumiu a Arquidiocese de Olinda e Recife, em 1964, visitou o general do 4º exército e a ele declarou que o regime que estava sendo implantado não podia alienar as pessoas, mas ajudá-las a serem cidadãs e cidadãos.

O religioso deixou mais que uma herança política, tendo sido, inclusive, indicado ao Nobel da Paz por quatro vezes na década de 70. O então arcebispo de Olinda e Recife deixou como marca inconfundível da Igreja Católica no Brasil o compromisso com a democracia e com a busca de soluções para os problemas sociais. Destaca-se que a Comissão da Memória e Verdade do estado de Pernambuco se chama Comissão Estadual de Memória e Verdade Dom Helder Câmara.

É importante enfatizar que a resistência dos eclesiásticos foi bastante tímida. De acordo com as explanações de Natusch (2015), só no mês de maio de 1970, foi produzido o primeiro documento da CNBB denunciando a tortura no país, e mesmo assim nele houve críticas às práticas da esquerda, como assaltos e sequestros. Contudo, em outubro desse mesmo ano, a prisão de Dom Aloísio Lorscheider, secretário-geral da CNBB, no decurso de uma ação do Departamento de Ordem Pública e Social (Dops) na sede do IBRADES, acabou de fragilizar a relação entre Igreja e governo. A prisão de Lorscheider durou cerca de quatro horas,

período suficiente para que o alto clero reagisse contra o regime. Frisa-se que os cardeais enviaram uma carta diretamente ao General Médici, então presidente, lastimando a danificação de seus vínculos. A repercussão do caso foi internacional, e foi terrível para o governo. A imprensa do Vaticano noticiou o ocorrido, tendo o papa Paulo VI exposto publicamente apoio aos bispos brasileiros. Diante disso, foi instituída a Comissão Bipartite (1970-1974), objetivando proporcionar diálogos entre a Igreja e Governo, buscando impedir a ruptura da relação. Conquanto, o resultado da Comissão foi limitado, uma vez que as relações essas instituições não voltaram a ser as mesmas.

Segundo leciona Rocha (2014), apesar da movimentação da ala conservadora da Igreja, um grupo de bispos e religiosos do Nordeste, liderados pelo arcebispo de Olinda e Recife, lançou, em maio de 1973, um documento com teor profético intitulado "Eu ouvi os clamores do meu povo". Esse se tratou da primeira resposta coletiva da hierarquia da Igreja Católica contra a repressão vigente no país. Teve inspiração no *Êxodo*, luta do povo hebreu contra o domínio dos egípcios, fazendo, então, um exame da situação que o Brasil vivenciava na época. O "Eu ouvi os clamores do meu povo" é datado exatamente do dia 06 de maio de 1973, tendo sido assinado por treze Bispos da Região Nordeste.

Natusch (2015) realça que outro fator que aumentou ainda mais a crise entre a Igreja e o governo militar em 1970 foi a substituição do comando da Arquidiocese de São Paulo: Dom Agnelo Rossi, então arcebispo, foi transferido para Roma e Dom Paulo Evaristo Arns ficou responsável pela arquidiocese de São Paulo. Nesse período, Dom Arns já não mais simpatizava com o governo dos militares, passando, então, a

ser um grande opositor da ditadura, fundando a Comissão Justiça e Paz, o grupo Clamor (uma rede de solidariedade a fugitivos das ditaduras sul-americanas); bem como o projeto Brasil: Nunca Mais. O projeto documentou prisões, torturas e desaparecimentos no país, e impediu o extravio de milhares de documentos substanciais para escrever a história daqueles dias. Ademais, articulou a formação de diversas pastorais, a título de exemplo a da moradia, a operária, sendo elas de grande importância para o fortalecimento dos movimentos sociais no fim da ditadura militar. Contrariando os militares, Dom Paulo Evaristo Arns celebrou uma missa pelo estudante Alexandre Vanucchi Leme, morto pela ditadura no ano de 1973, conforme leciona Lee-Meddi (2009). O autor destaca que Arns transformou-se em um ícone da defesa dos direitos humanos no Brasil, divulgando as torturas do regime militar.

Dom Pedro Casaldáliga também é um grande nome dentre os que agiram contra a repressão. Dom Evaristo Arns, Dom Helder Câmara e Dom Pedro Casaldáliga foram árduos defensores da liberdade e opositores à violência militar, respectivamente, em São Paulo, Pernambuco e na região rural do Araguaia. Natusch (2015) explicita que, perante a nova postura da Igreja Católica, os militares prenderam, torturaram e mataram padres. Sublinha-se que no final de 1970, as Forças Armadas empenharam-se, contudo sem sucesso, em deportar o bispo catalão Dom Pedro Casaldáliga.

Consoante Rutgers (2014), no ano de 1973, o episcopado se posicionou com mais efetividade, porquanto se uniu objetivando a criação de uma doutrina da Igreja sobre os direitos humanos. Os bispos buscavam documentar a doutrina com estudo dos fatos concretos que

ocorriam naquele período no Brasil. Para o episcopado, era necessário repensar os direitos humanos e ir além da Declaração da ONU de 1948. Desse modo, dois documentos foram constituídos como subsídio a essa reflexão, durante a XIII Assembleia Geral da CNBB, quais sejam, uma ordem do dia (ou projeto para a discussão em sede plenária) e uma conferência lida pelo Prof. Cândido Mendes, jurista, representante do Brasil na Comissão Pontifícia Justiça e Paz.

Em 1975, o jornalista Vladimir Herzog foi morto por meio de tortura nas prisões da ditadura. O governo tentou simular um suicídio e divulgou um falso laudo sobre a morte do jornalista. Entretanto, como elucida Lee-Meddi (2009), em resposta foi realizado culto ecumênico na Catedral da Sé, em São Paulo, no dia 31 de outubro de 1975, celebrado por Dom Paulo Evaristo Arns, pelo rabino Henry Sobel e pelo reverendo Jaime Wright. Nesse culto, pela primeira vez, as religiões uniam-se contra as atrocidades da ditadura militar. Mesmo proibida qualquer menção a seu nome em veículos de imprensa, Dom Helder Câmara também compareceu, sem pronunciar palavra. Assim, no final de 1975, a Igreja já havia adotado uma postura aberta de oposição ao governo dos militares. Já no ano de 1976, o Padre João Bosco foi assassinado com um tiro, na cidade de Recife, por ter denunciado os abusos dos militares contra os camponeses. Nesse mesmo ano, observa-se que os bispos de São Paulo, Dom Fernando Gomes e Dom Waldyr Calheiros, foram amplamente investigados. Acentua-se que nos anos de 1976 e 1977, foram lançados, pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, documentos denunciando, de modo categórico, casos de assassinatos e torturas promovidos por agentes de Estado, a exemplo do caso do

operário Fiel Filho. Os documentos evidenciavam os desaparecimentos inexplicáveis, as medidas arbitrárias, os inquéritos aviltantes semeados pelos militares.

De acordo com os ensinamentos de Natusch (2015), a partir da segunda metade da década de 70, a Igreja Católica do Brasil marchou junto com a sociedade civil em busca da democracia. Dessa maneira, por meio das pastorais, a Igreja passou a realizar trabalhos com os presos e a apoiar seus familiares; efetuava a organização de visitas frequentes aos presos políticos, como forma de vigilância aos torturadores, como se quisesse mostrar que sabiam da existência daquele determinado preso, como meio de inibir o desaparecimento dele. Dom Eugênio Sales, então arcebispo do Rio de Janeiro, desde 1976, auxiliava perseguidos das ditaduras de outros países da América do Sul. O auxílio aumentou tanto que, a partir do ano de 1979, o bispo chegou a hospedá-los inclusive em sua casa. Contando com a ajuda da Caritas brasileira e do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur), Dom Eugênio protegeu, até o ano 1982, mais de 4 (quatro) mil pessoas. Parte delas chegavam ao Brasil por diligência do então Padre Jorge Mario Bergoglio da Companhia de Jesus Argentina. Não só Dom Eugênio, mais também Dom Paulo Evaristo Arns recebeu pessoas enviados por Bergoglio ao estado brasileiro. Sendo esse um dos casos que demonstram a cooperação entre religiosos no continente.

Natusch (2015) aclara, também, que no estado de São Paulo, a ordem dos dominicanos organizou diversas iniciativas com o intuito de concretizar, no âmbito da realidade do Brasil, as propostas do Papa João XXIII. Este trazia em suas encíclicas, a exemplo a *Pacem in Terris,* e em

pronunciamentos uma preocupação com problemas humanitários, como o desenvolvimento social e a paz internacional. Averígua-se que dentre as ordens religiosas, a dos dominicanos foi a mais perseguida pelo governo militar, seus integrantes eram vistos como progressistas demais e rebeldes. No ano de 1965, chegou a ser cogitada a expulsão da ordem do Estado brasileiro. O assédio aos dominicanos foi intensificado quando chegou ao conhecimento do governo que existia uma ligação entre a ordem e Carlos Marighella, líder guerrilheiro, fundador do grupo armado Aliança Libertadora Nacional (ALN), considerado o maior inimigo da ditadura militar. Carlos Alberto Libânio Christo (Frei Betto), Fernando de Brito, Ivo Lesbaupin, Ratton, Magno e Tito de Alencar Lima, foram dominicanos que cooperaram com diversas organizações políticas clandestinas que lutavam contra a ditadura militar. O suporte dado pelos dominicanos se traduzia em conceder proteção aos perseguidos políticos para livrá-los dos torturadores, quando presos; escondendo-os em lugares seguros; e ainda, transportando-os para outras cidades ou mesmo para outro país.

O referido autor destaca que um dos envolvidos com Marighela foi Frei Tito, preso em São Paulo, em novembro de 1969, e entregue ao temido delegado Sérgio Fleury. Na cadeia padeceu de tortura, choques, foi sentado nu em uma cadeira de metal eletrificada e, com o chão molhado. O Frei sofreu, também, ofensas religiosas, violência sexual, queimaduras de cigarro, pau-de-arara e pauladas. Posteriormente, já no exílio na França, abalado psicologicamente, Tito cometeu suicídio.

Ressalta-se que a prisão dos religiosos era o principal meio de se denunciar os delitos da ditadura ao resto do mundo. E essa denúncia

contou com o apoio do Papa Paulo VI. Buscando calar os religiosos, os militares passaram a colocá-los nos cárceres dos presos comuns. Contudo, isso não foi capaz de silenciar os monásticos, e a postura deles pôde chegar ao resto do mundo, auxiliando, assim, na rejeição à ditadura no exterior.

Como leciona Rutgers (2014), a característica dos confrontos da Igreja com o governo era a sua ligação aos direitos humanos. Frequentemente, os bispos, de modo individual ou em conjunto, nas conferências regionais, e por meio dos pronunciamentos da CNBB, denunciavam o desprezo do estado brasileiro contra os direitos fundamentais. Dentre as declarações dos religiosos, destaca-se "Testemunha de Paz", de 08/06/1972, que foi subscrita pelos bispos de São Paulo, denunciando o uso de tortura pelos militares contra os presos políticos, bem como exigindo a tomada de medidas a respeito desses fatos. No documento, os religiosos denunciavam e condenavam as atitudes do governo, em nome da própria Constituição; bem como exigiam a restauração do Habeas Corpus.

No tocante à relevância do, já citado, projeto *Brasil: Nunca Mais*, constata-se que ele resultou em cerca de 900 (novecentos) mil páginas, referentes a centenas de processos. Natusch (2015) frisa que o material foi microfilmado e enviado ao Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra, na Suíça, para evitar que fosse apreendido e destruído pelos militares. Foram necessários 25 (vinte e cinco) anos até que esse pedaço da história brasileira fosse repatriado. Em 2011, os microfilmes voltaram ao país, e em agosto de 2013 foi lançada a versão digital.

Combater a repressão foi uma maneira da Igreja Católica se redimir da postura não cristã que havia adotado no início da ditadura militar e, então, "cingir-se com o cinto da verdade e vestir-se com a couraça da Justiça".

5 "FÉ NÃO CONDIZ COM INJUSTIÇA, HUMILHAÇÃO E EXPLORAÇÃO DO OUTRO. A FÉ PODE LIBERTAR OS SERES HUMANOS DO FANATISMO E DA INTOLERÂNCIA"

Buscando que os católicos vivam realmente o Cristianismo trazido por Jesus no Evangelho, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), desde o ano de 1964, lança anualmente, no período da quaresma, a *Campanha da Fraternidade*. A cada ano é definido um tema, que traz uma realidade a ser transformada, bem como um lema, que elucida a direção na qual a transformação é buscada.

Segundo a CNBB (2020), a Campanha da Fraternidade é dividida em três fases, quais sejam: Em busca da Renovação Interna da Igreja (1964-1972); A Igreja preocupa-se com a realidade social do povo, denunciando o pecado social e promovendo a justiça (1973-1984); A Igreja volta-se para situações existenciais do povo brasileiro (1985-presente). Ressalta-se que dentre todos esses anos vários temas de Direitos Humanos foram trazidos, a exemplo de fraternidade, igualdade, meio-ambiente, saúde, educação, alimentação, migração, tráfico-humano, moradia, bem como foram abordadas temáticas a respeito de grupos vulneráveis (encarcerados, pobres, mulheres, indígenas, negros, pessoas com deficiência, idosos e jovens). A título de exemplo, destaca-se: Fraternidade e libertação: O egoísmo escraviza, o amor liberta (1973).

Fraternidade no mundo das Migrações, Exigência da Eucaristia. Para onde vais? (1980). Fraternidade e a Mulher: Mulher e Homem: Imagem de Deus (1990). A Fraternidade e os Encarcerados Cristo liberta de todas as prisões (1997). Fraternidade e Tráfico Humano: É para a liberdade que Cristo nos libertou (2014).

Verificando que no ano de 2018 um número expressivo de pessoas que se denominam cristãs católicas assumiu posturas sociais e políticas indiferentes com os irmãos pertencentes a grupos vulneráveis, afetando diretamente aos mais pobres, a CNBB nos anos seguintes lançou campanhas que demonstram que injustiça não condiz com Cristianismo, do mesmo modo que onde não há compaixão não há cristão, vejamos: Fraternidade e políticas públicas: Serás libertado pelo direito e pela justiça (2019). Com esse tema, a Igreja buscou chamar a atenção dos cristãos para garantir e colocar em prática direitos que são previstos na Constituição Federal e em outras leis, assim como teve a pretensão de estimular a participação dos fiéis em políticas públicas, à luz da Palavra de Deus e da Doutrina Social da Igreja para fortalecer a cidadania e o bem comum. Em 2020: Fraternidade e vida: dom e compromisso: Viu, sentiu compaixão e cuidou dele.

Examina-se que a Campanha da Fraternidade é apenas uma dentre as diversas iniciativas da Igreja Católica no âmbito dos Direitos Humanos, haja vista que ela é a maior instituição de caridade do mundo. Consoante a agência Acidigital (2020), no dia 26 de março de 2020, o Vaticano anunciou a publicação do Anuário Pontifício 2020 e do *Annuarium Statisticum Ecclesiae* 2018, realizados pelo Escritório Central de Estatística da Igreja. De acordo com o Anuário, a Igreja administra

115.352 Institutos sanitários de assistência e beneficência em todo o mundo. No âmbito da educação, a Igreja administra 68.119 escolas maternais, frequentadas por 6.522.320 crianças; 92.971 escolas primárias onde estudam 30.973.114 alunos; 42.495 escolas superiores médias com 17.114,73 estudantes. Ademais, acompanha 2.288.258 jovens de escolas superiores e 3.275.440 estudantes universitários. A Igreja acredita e prega que o conhecimento e a verdade são libertadores.

As Pastorais também se destacam entre as ações sociais da Igreja para fazer de seus fiéis justos e mais que tolerantes, fraternos. Conforme a CNBB (2020), há as seguintes Pastorais: Afro-brasileira; da Aids; dos Brasileiros no Exterior; Carcerária; da comunicação; da Criança; Familiar; do Menor; da Mulher Marginalizada; dos Nômades; Operária; dos Pescadores; da Pessoa Idosa; do Povo de Rua; dos Refugiados; Rodoviária; da Saúde; da Sobriedade; do Surdo; do Turismo; Universitária e Vocacional.

Em conformidade com a Fundação Grupo Esquel Brasil (FGEB) (2020), as Pastorais e Obras Sociais da Igreja Católica, sem considerar escolas e hospitais, oferecem um voluntariado de mais de 400.000 pessoas, distribuídas em todo o Brasil, atendendo demandas sociais de 44 milhões de brasileiros.

A respeito das ações sociais das Pastorais, observa-se que desde o ano de 2009 a Pastoral da Migração tem demonstrado preocupação e agido em relação aos refugiados. Conforme a CNBB (2009), no dia 05 de dezembro de 2009 ocorreu o XII Encontro Nacional da Rede Solidária para Migrantes e Refugiados (RedeMir). O evento, que é realizado pelo Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH), o Alto Comissariado

das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) e pelo Setor Pastoral da Mobilidade Humana da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Dentre os diversos trabalhos das pastorais destacam-se os desenvolvidos pela Pastoral Carcerária. De acordo com a CNBB (2020), no atual contexto de vivência de uma pandemia, a Pastoral Carcerária enviou ao ministro do STF Celso de Mello um requerimento para ingressar como *Amicus Curiae* na ADPF nº 684 (ação que visa reduzir impactos da COVID-19 nos presídios). Em 23 de maio de 2020, a Pastoral divulgou relatos a respeito do sistema carcerário em tempos de pandemia. Ainda no presente ano, mais precisamente no mês de março, a Pastoral divulgou os obstáculos impostos pelo governo nos presídios brasileiros, informando que havia detentos **privados até mesmo sem água. No dia 5 de fevereiro de 2019, em nota pública, a Pastoral em foco** manifestou repúdio ao pacote de alterações na legislação do Ministério da Justiça, conhecido como "Pacote anticrime". Para a Pastoral, ao contrário do que prega o governo, tais propostas terão como resultado o aumento do encarceramento em massa, bem como da letalidade policial.

Entre outras centenas de ações realizadas por essa Pastoral, merece destaque o documentário lançado em março de 2016 sobre mulheres presas, bem como o seminário "Tortura e Encarceramento em Massa", produzido em parceria com o Instituto Terra Trabalho e Cidadania, a Defensoria Pública do Estado de São Paulo (DPE-SP) e o Núcleo Especializado de Situação Carcerária, que ocorreu em junho de 2015.

A Pastoral da Criança também já realizou várias ações sociais, sendo relevante salientar que, segundo a CNBB (2020), ela tem parceria há mais de 30 anos Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim é coautora com esta de pesquisa sobre o coronavírus.

No âmbito da Pastoral Afro, verifica-se a realização de inúmeras ações, sendo importante sublinhar o IV Encontro Diocesano das Comunidades Quilombolas, que ocorreu em novembro de 2015 no Maranhão, conforme a CNBB (2015); assim como a Conferência Livre de Políticas Públicas para Mulheres, realizada em dezembro de 2015, em Minas Gerais, de acordo com a CNBB (2015). Acentua-se, também, o IV Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas (CONENC), que ocorreu janeiro de 2018 no Paraná, em conformidade com a CNBB (2018).

Eufrásio (2016) destaca ambiente cristão por excelência é o ambiente público. Assim, retoma-se o princípio fundamental de que a esperança cristã é também política e sociotransformadora. O autor rememora que recusar-se a colaborar com esse projeto humano sociotransformador é ir contra o desígnio de Deus.

Na encíclica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco lembra que a dimensão social é um aspecto constitutivo da própria mensagem salvífica, uma vez que o "querigma" (primeiro anúncio das verdades da fé) detém um conteúdo inevitavelmente social, pois no próprio coração do Evangelho há a vida comunitária e o compromisso com os outros. Com efeito, todo cristão é chamado à caridade, modeladora da vida humana à luz do Espírito Santo, devendo colaborar com a efetivação da justiça e do direito.

Ainda nessa encíclica, o Papa recorda que a conversão cristã exige rever tudo o que se refere à ordem social e consecução do bem comum.

Assim sendo, desde o início de seu pontificado o Papa Francisco tem se pronunciado de forma incisiva a respeito de temas sociais, chamando a atenção dos fiéis para cuidarem do meio ambiente, para não serem indiferentes com os pobres e individualistas, para não serem hipócritas. Do mesmo modo, os alerta para cuidarem dos imigrantes e respeitarem o próximo, independente de religião, sexo, sexualidade, raça, tendo. Dessa forma, asseverou, conforme o site G1 (2020), que os homossexuais possuem direitos civis iguais a todas as pessoas, o que inclui o matrimônio.

A postura do Pontífice de colocar o cristão como um ser que luta pela dignidade humana e que vivencia o Evangelho de Cristo tem feito com ele seja perseguido por católicos mais tradicionais.

Semelhantemente, o padre Júlio Lancellotti, coordenador da Pastoral do Povo de Rua da Arquidiocese de São Paulo, segundo o G1 (2020) tem sofrido ameaças por realizar trabalhos com grupos vulneráveis e por se pronunciar veementemente a favor de justiça social e criticar governantes que não a praticam.

De acordo com Eufrásio (2016), a revelação de Deus em Cristo é expressão do significado humano primordial, que, uma vez tendo consciência de si pode ir ao encontro do outro. Desta feita, aquele que se encontra promove encontro. E é nisso que se compõe o seguimento de Cristo como desdobramento de uma vida, que passa a ser em-si-para-outro eliminando a experiência do ser fechado sobre si. Por

conseguinte, a alteridade é uma perspectiva elementar para o sentido da vida manifestado em Jesus Cristo.

Ao abordar a alteridade, a filósofa e Santa da Igreja Católica Edith Stein aduz:

> O indivíduo humano isolado é uma abstração. Sua existência é um mundo, sua vida é vida em comum. E estas não são relações externas, que se acrescentam a um ser que já existe em si mesmo e por si mesmo, senão que sua inclusão em um todo maior pertence à estrutura mesma do homem. (STEIN, 2007/1933, p. 163).

Para Eufrásio (2016), o reconhecimento do mistério pascal de Cristo convoca à ruptura com a indiferença, a não ficar inerte diante das cruzes contemporâneas, onde o próximo se encontra chagado pela miséria e discriminação, onde há o grito dos que são transformados em anônimos e invisíveis em uma sociedade de aparências e status. O teólogo assevera que nesse o reconhecimento do mistério pascal se dá o acalento ao aos gritos dos homens abandonados na cruz do calvário, hoje configurada nas diversas situações sub-humanas.

A Igreja Católica prega que ser sinal da unidade passa pelo fundamento bíblico de que a humanidade participa do mesmo destino que não aquiesce indiferenças e apatias, haja vista que "de um só ele fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra" (*At* 17,26).

Nesse sentido, Eufrásio (2016) aduz que o cristão pode, realmente, ofertar uma palavra no diálogo com o mundo contemporâneo sem precisar renunciar à sua identidade, visto ser Deus uma boa nova para a humanidade desumanizada de hoje, que aspira por sua dignidade. Uma boa nova que, no amor, gera vida. O teólogo explica que a humanização

transcorre na vida que anseia por salvação, ou seja, uma humanidade que almeja por vida plenamente realizada e se lança ao infinito.

Porquanto, como leciona o Concílio Vaticano II, "tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é, divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal".

CONCLUSÃO

No decurso desta breve exposição foi possível visualizar que para a Igreja Católica Apostólica Romana, o ser humano é o autor, o centro e o fim da vida social e econômica. Nesse sentido, o Catecismo da Igreja Católica (CIC) preconiza "[...]o *ponto decisivo da questão social é que os bens criados por Deus para todos de fato cheguem a todos conforme a justiça e com a ajuda da caridade*" (CIC, § 2459, p.634).

A Igreja não aceita a prática do individualismo e a segregação. Compreende que essas práticas são antievangélicas, haja vista que o Evangelho traz a concepção da criação de um só povo, alcançando a essência da igualdade entre os homens, bem como dos Direitos Humanos. Por conseguinte, condena todas as discriminações de raça, nacionalidade, políticas, entre outras. A Palavra de Deus, seguida pela Doutrina Social da Igreja Católica, convida todo cristão a contribuir levando a justiça e o direito aos diversos grupos de necessitados, manifestando-se, assim, a vida comunitária e o compromisso com o próximo.

Na perspectiva do Cristianismo, a dignidade da pessoa humana impulsiona a suplantação de uma ética individualista em prol do bem comum. Nesse sentido, Agostini (2012) afirma que "apresenta-se a solidariedade humana como própria da índole comunitária da obra de Jesus Cristo, da salvação enfim trazida por Deus, que deverão ser assumidas por todos como tarefa e missão próprias, até a realização plena ou a 'consumação' em Deus".

A filósofa católica Stein (2005) ensina que a autêntica experiência mística cristã possui a capacidade de acolher a experiência de outrem, vivida em uma dimensão de fé, se transfigurando em um meio apto de viver o amor ao próximo. Desta feita, a autêntica experiência mística deve ser livre de preconceitos e não deve fundamentar-se em conceitos teológicos fechados.

Por fim, pode-se concluir que se a Igreja Católica foi fundamental na sustentação do início de uma ditadura, ela foi mais fundamental ainda para seu fim, bem como na busca pela construção de uma sociedade democrática e na efetivação da dignidade da pessoa humana. Com efeito, diante do atual contexto, onde há diversos movimentos, comunidades católicas, religiosos, assim como pessoas que afirmam seguir o catolicismo pregando práticas anticristãs, como pena de morte, tortura, apoio a políticas que aumentam a pobreza, a discriminação de classe social e a mentira; o Papa Francisco, a CNBB e diversos religiosos têm se pronunciado veementemente contra tais posturas, demonstrando que o Cristianismo prega o amor, a igualdade, o respeito, a dignidade, a verdade e a justiça. *Ficai alerta, à cintura cingidos com a*

verdade, o corpo vestido com a couraça da justiça e os pés calçados de prontidão para anunciar o Evangelho da paz." (Efésios, 6,14).

REFERÊNCIAS

ACIDIGITAL. **Vaticano divulga principais cifras da Igreja Católica no mundo.** 2020. Disponível em: https://www.acidigital.com/noticias/vaticano-divulga-principais-cifras-da-igreja-catolica-no-mundo-11754. Acesso em: 8 ago. 2020.

AGOSTINI, N. Afirmação cristã da dignidade humana. In: POZZOLI, L.; SANTOS, I. (Coord.). **Direitos humanos e fundamentais e doutrina social**. São Paulo: Boreal, 2012.

ALETEIA. **O que é a doutrina social da Igreja?** Disponível em: https://pt.aleteia.org/2013/02/01/o-que-e-a-doutrina-social-da-igreja/. Acesso em: 8 ago. 2020.

ANDRIETTA, J. R. **Doutrina Social da Igreja: história e conceitos fundamentais.** Cadernos de fé e cultura, 2017. Disponível em: http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/cadernos/article/view/4265 . Acesso em: 8 ago. 2020.

AQUINO, F. **O que é a doutrina social da igreja?** Cléofas, 2020**.** Disponível em: http://cleofas.com.br/o-que-e-a-doutrina-social-da-igreja/:. Acesso em: 21 jun. 2020.

BAUER, E. **Dom Helder Câmara — o santo rebelde**. Brasília: Cor Filmes, 2004. (72 min e 58 seg.). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=bvURWRz7jlE. Acesso em: 30 jun. 2020.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Ave-Maria**, 85 ed. São Paulo: Editora AveMaria, 1959, (impressão 2010).

BEZERRA, P. C. G. **Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar Brasileira**: A Visão da Espionagem, Editora Multifoco, 2013.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CNBB. **Campanha Da Fraternidade 2020.** 2020. Disponível em: https://www.Cnbb.Org.Br/Campanha-Da-Fraternidade-2020/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **CNBB** Lança Campanha Da Fraternidade 2019 Em Brasília (Df). 2020. Disponível em: https://www.Cnbb.Org.Br/Cnbb-Lanca-Campanha-Da-Fraternidade-2019-Em-Brasilia-Df/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Encontro discute ações para integração de migrantes e refugiados no Brasil.** Disponível em: https://www.cnbb.org.br/encontro-discute-acoes-para-integracao-de-migrantes-e refugiados-no-brasil/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Migrantes, itinerantes e refugiados preocupam a Igreja", diz dom Maurício Grotto**. 2020. Disponível em: https://cnbb.agenciaparresia.com.br/migrantes-itinerantes-e-refugiados-preocupam-a-igreja-diz-dom-mauricio-grotto/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Afro da diocese de Brejo promove formação.** 2015. Disponível em: https://www.cnbb.org.br/pastoral-afro-da-diocese-de-brejo-promove-formacao/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Afro Realiza Conferência De Políticas Públicas Para Mulheres. 2015.** Disponível em: https://www.Cnbb.Org.Br/Pastoral-Afro-Realiza-Conferencia-De-Politicas-Publicas-Para-Mulheres-2/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Afro-Brasileira Se Reúne Em Maringá Para Ix Congresso De Entidades Negras Católicas. 2018**. Disponível em: https://www.Cnbb.Org.Br/Pastoral-Afro-Brasileira-Se-Reune-Em-Maringa-Para-Ix-Conenc/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Carcerária denuncia obstáculos impostos pelo governo nos presídios brasileiros.** 2020. Disponível em: https://www.cnbb.org.br/pastoral-carceraria-denuncia-obstaculos-impostos-pelo-governo-para-a-entrada-de-suprimentos-nos-presidios brasileiros/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Carcerária divulga relatos sobre o sistema carcerário em tempos de pandemia**. 2020. Disponível em: https://www.cnbb.org.br/pastoral-carceraria-divulga-relatos-sobre-o-sistema-carcerario-em-tempos-de-pandemia/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Carcerária Lança Documentário Sobre Mulheres Presas**. 2016. Disponível em: https://www.Cnbb.Org.Br/Pastoral-Carceraria-Lanca-Documentario-Sobre-Mulheres-Presas/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Carcerária Repudia Alterações Em Leis Anunciadas Pelo Ministro Da Justiça**. 2019. Disponível em: https://www.Cnbb.Org.Br/Pastoral-Carceraria-Repudia-Alteracoes-Propostas-Em-Leis-Como-Codigo-Penal-Anunciadas-Pelo-Ministro-Da-Justica/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Carcerária Promove Seminário Sobre Tortura E Encarceramento Em Massa. 2015**. Disponível em: https://www.Cnbb.Org.Br/Pastoral-Carceraria-Promove-Seminario-Sobre-Tortura-E-Encarceramento-Em-Massa/. Acesso em: 20 set. 2020.

_____. **Pastoral Da Criança É Coautora De Pesquisa Sobre O Coronavírus Com A Universidade De Pelotas**. 2020. Disponível em: https://Www.Cnbb.Org.Br/Pastoral-Da-Crianca-E-Coautora-Da-Pesquisa-Populacional-Sobre-O-Coronavirus-No-Brasilcoordenada-Pela-Universidade-Federal-De-Pelotas/. Acesso em: 20 set. 2020.

EUFRÁSIO, Thiago de Moliner. **Jesus Cristo e a pessoa humana:** a dignidade humana como graça e missão a partir da Gaudium et Spes 22. 2016. 125 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

FERREIRA, C. E. R. **O cristianismo e os direitos humanos, em torno dos princípios da igualdade entre os homens e a universalidade.** 2010. Disponível em: http://www.cult.ufba.br/wordpress/24718.pdf. Acesso em: 8 ago. 2020.

G1. Declaração Histórica: A Repercussão Da Fala Do Papa Francisco Sobre União Civil Entre Pessoas Do Mesmo Sexo. 2020. Disponível em: https://G1.Globo.Com/Fantastico/Noticia/2020/10/25/Declaracao-Historica-A-Repercussao-Da-Fala-Do-Papa-Francisco-Sobre-Uniao-Civil-Entre-Pessoas-Do-Mesmo-Sexo.Ghtml. Acesso em: 30 out. 2020.

_____. Padre Júlio Lancellotti, **Da Pastoral Do Povo De Rua De Sp, Registra Boletim de Ocorrência por Ameaça**. 2020. Disponível em: Https://G1.Globo.Com/Sp/Sao-Paulo/Noticia/2020/09/15/Padre-Julio-Lancelotti-Da-Pastoral-Do-Povo-De-Rua-De-Sp-Registra-Boletim-De-Ocorrencia-Por-Ameaca.Ghtml. Acesso em: 30 out. 2020.

LEE-MEDDI, J. **A Igreja Católica e a Ditadura Militar no Brasil.** 2009. Disponível em: https://virtualia.blogs.sapo.pt/34846.html . Acesso em: 20 jul. 2020.

MACHADO, R. **Dom Helder Câmara, uma vida de transformação e resistência,** 2014**.** Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5376-nelson-piletti. Acesso em: 21 jul. 2020.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MESQUITA FILHO, F. A. de. Entrevista de Dom Francisco à Rádio Pajeú (por ocasião dos seus 80 anos). In: BISOL, Egídio (Org.). **Memórias fecundas**. Afogados da Ingazeira: Diocese de Afogados da Ingazeira, 2011, p. 05-25.

NATUSCH, I. **Igreja e Ditadura: como religiosos se tornaram maior inimigo militares.** Clio, 2015**.** Disponível em:__http://historiadordoimpossivel.blogspot.com/2015/07/igreja-ditadura-como-religiosos-se.html#.XxR_1p5KiUk . Acesso em: 21 jul. 2020.

NOGARE, P. D. **Humanismos e anti-humanismos: introdução à antropologia filosófica.** 12 ed. Petrópolis: Vozes, 19990.

ONU. **Declaração universal dos direitos humanos.** Disponível em: http://e25.d32.myftpupload.com/img/ 2014/09/Declaração Universal dos direitos humanos.pdf. Acesso em: 19 set. 2020.

_____. **Carta da Organização das Nações Unidas. ONU**. Disponível em: http://www.un.org/en/documents/charter/preamble.shtml. Acesso em: 16 ago. 2020.

PAPA BENTO XVI. **Spe Salvi**. Sobre a esperança cristã. Roma, 2007. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_ 2007 1130 _spe-salvi.html. Acesso em: 20 ago. 2020.

PAPA FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**. Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013.

PAPA JOÃO XXIII. **Pacem in Terris –** A paz de todos os povos, na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_jxxiii_enc_11041963_pacem_po.html. Acesso em: 15 set. 2020.

PAPA JOÃO PAULO II. **Centesimus Annus:** No centenário da Rerum Novarum. Roma 1991. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paulii/pt/encyclicals/

documents/hf_jp-ii_enc_01051991 _centesimus-annus.html. Acesso em: 15 set. 2020.

_____. **Evangelium** *Vitae.* Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. Roma, 1995. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae.html. Acesso em: 15 set. 2020.

_____. LE – **Laborem Exercens**. Roma, 1981. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp ii_enc_14091981_laborem-exercens.html. Acesso em: 15 set. 2020.

PAPA LEÃO XIII. **Rerum Novarum** – sobre a condição dos operários. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html. Acesso em: 15 set. 2020.

ROCHA, F. A. M. Uma vida consagrada ao amor, à verdade e à justiça. In: BISOL, E. (Org.). **Memórias fecundas**. Afogados da Ingazeira: Diocese de Afogados da Ingazeira, 2011, p. 90-100.

RUTGERS, J. As relações entre a Igreja e o poder militar no Brasil. In: TOSI, G.; FERREIRA, L. F. G. (Orgs.). **BRASIL, Violação dos direitos humanos. Tribunal Russell II**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014, p. 277-321.

STEIN, E. Sobre el problema de la empatía. In: **Obras Completas, II** – Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005, p. 55 a 206.

_____. **La estructura de la persona humana.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007/1933.

TOSI, G. **As raízes teológicas dos direitos humanos: secularização e modernidade**. 2009. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_raizes_teologicas_dos_direitos_humanos.pdf. Acesso em: 8 ago. 2020.

_____. **O cristianismo social a fraternidade como categoria (cosmo)política**.2010.21 f. Revista Nuova Umanità, XXXII (2010/4-5).

VATICANO. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja,** 2004**.** Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_compendio-dott-soc_po.html/.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org