

Luiz Carlos Bombassaro
Paulo César Nodari
Orgs.

HUMANIDADE FUTURO EM COMUM



Editora Fundação Fênix

"Mais do que nunca se faz sentir a urgência do compromisso do ser humano assumir a vida no mundo em que está imerso em situação vital e em diálogo permanente através de suas formas de ser no mundo. Ainda que o mundo não seja o bem supremo do homem, ele se constitui como condição concreta e irrecusável, onde cada um deve buscar sua perfeição e realização pessoal. Faz-se necessário, portanto, articular um novo sentido de vida para o ser humano. Clama-se por uma espiritualidade que articule um encontro novo do ser humano com a vida, com a história, com o mistério do mundo, com a razão do desenvolvimento e da evolução e, evidentemente, com Deus. O ser humano deve ser compreendido como um nó de relações, voltado para todas as direções, para trás, para os lados, para frente e para cima. Nós somos cidadãos do mundo e não apenas desta ou daquela comunidade, deste ou daquele país. Nós vivemos numa comunidade de destino, ou seja, o destino de toda espécie humana está associado, indissolivelmente, ao destino do planeta e do cosmos. Nós, criaturas e expressão da parte consciente do planeta Terra, precisamos aprender a conviver, democraticamente, com todos os seres e repartir com eles os meios de vida. Trata-se, então, de perceber que o universo inteiro repercute em cada um de nós. Temos, por isso, o compromisso inadiável de lutar para superar todas as situações e circunstâncias vergonhosas em que sinais de desrespeito e degradação da vida humana se apresentam. Essa missão não pertence a este ou àquele. Ela pertence a todos."



Editora Fundação Fênix



HUMANIDADE – FUTURO EM COMUM

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Weber

Luiz Carlos Bombassaro
Paulo César Nodari
(Organizadores)

HUMANIDADE – FUTURO EM COMUM



Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 125

Catálogo na Fonte

H387 Humanidade - futuro em comum [recurso eletrônico] :
/ Luiz Carlos Bombassaro, Paulo César Nodari (Organizadores). –
Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.
439 p. (Série Filosofia ; 125)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-5460-094-1

DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600941>

1. Filosofia. 2. Religião. 3. Ciência e tecnologia. 4. Educação. 5. Cultura da paz. 6. Humanismo. 7. Fundamentalismo. I. Bombassaro, Luiz Carlos (org.).

II. Nodari, Paulo César (org.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO – HUMANIDADE – FUTURO EM COMUM	11
<i>Os Organizadores</i>	
BLOCO 1	21
FILOSOFIA, POLÍTICA E COSMOPOLITISMO	
1. ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE NEOLIBERALISMO	23
<i>Amaro Fleck</i>	
2. NEORREPUBLICANISMO E DEMOCRACIA	47
<i>Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros</i>	
3. GNOTICISMO POLÍTICO	63
<i>Noeli Dutra Rossatto</i>	
4. LIBERDADE DE EXPRESSÃO E NORMATIVIDADE: PERSPECTIVAS LIBERAIS	81
<i>Delamar José Volpato Dutra</i>	
5. ABORDAGEM CRÍTICA AO CONSTITUCIONALISMO ABUSIVO	93
<i>Gabriela Oliveira Silva Vasconcelos</i>	
<i>Deilton Ribeiro Brasil</i>	
6. NECROPOLÍTICA E NECROÉTICA	105
<i>Itamar Soares Veiga</i>	
<i>Darlan Silvestrin</i>	
7. DECOLONIALIDADE	123
<i>André Brayner de Farias</i>	
8. COSMOPOLITISMO	139
<i>Diego Carlos Zanella</i>	

BLOCO 2	163
RELIGIÃO, FUNDAMENTALISMO E IGREJA	
9. FUNDAMENTALISMO BÍBLICO	165
<i>Narcélio Ferreira Lima</i>	
<i>Valmor da Silva</i>	
10. ATEÍSMO HERMENÊUTICO: UM OLHAR SOBRE O FENÔMENO DO ATEÍSMO CONTEMPORÂNEO	179
<i>Clóvis Ecco</i>	
<i>Omar Lucas Perrout Fortes de Sales</i>	
11. PESSOAS SEM RELIGIÃO	193
<i>Flávio Senra</i>	
<i>Claudia Danielle de Andrade Ritz</i>	
12. UMA REFORMA DA IGREJA: PARADOXOS DA RENOVAÇÃO-PRESERVAÇÃO	211
<i>João Décio Passos</i>	
BLOCO 3	223
FILOSOFIA, CIÊNCIA E TECNOLOGIA	
13. OPINIÃO, CRENÇA E VERDADE	225
<i>Bruno Pettersen</i>	
14. BIOTECNOLOGIAS E AS DUAS FACES DE JANO	239
<i>Lilian Simone Godoy Fonseca</i>	
15. TECNOLOGIA COMO PRÁTICA: UM OLHAR PARA ALÉM DO INSTRUMENTALISMO ARTEFACTUAL	263
<i>Helder Buenos Aires de Carvalho</i>	
16. RESPONSABILIZAR-SE POR (QUASE) TUDO	281
<i>Jelson Roberto de Oliveira</i>	

BLOCO 4	297
EDUCAÇÃO, CULTURA DE PAZ E HUMANISMO INTEGRAL	
17. NEOLIBERALISMO E EDUCAÇÃO: APONTAMENTOS SOBRE AS SUBJETIVIDADES FORJADAS PELA CULTURA DO MERCADO	299
<i>Luiz Cláudio Batista de Oliveira</i>	
18. SUSTENTABILIDADE E PENSAMENTO COMPLEXO: CONTRIBUIÇÕES PARA AS APRENDIZAGENS NO SÉCULO XXI	319
<i>Gilvan Charles Cerqueira de Araújo</i>	
<i>Renato de Oliveira Brito</i>	
<i>Cláudia Chesini</i>	
19. O NEOLIBERALISMO PEDAGÓGICO NA EDUCAÇÃO: O GERENCIALISMO EDUCATIVO EM DETRIMENTO À HUMANIZAÇÃO	335
<i>Altair Alberto Fávero</i>	
<i>Carina Tonieto</i>	
<i>Evandro Consaltér</i>	
20. A UNESCO E SUAS LUTAS PELO BEM PÚBLICO	355
<i>Célio da Cunha</i>	
<i>Rebeca Otero</i>	
21. A DIGNIDADE HUMANA	371
<i>Thadeu Weber</i>	
22. SOLIDARIEDADE E VALOR DA VIDA	389
<i>Marcelo Fabri</i>	
23. PENSAR OUTRAMENTE A CULTURA CONTEMPORÂNEA. POR UM HUMANISMO DA ALTERIDADE E DA DIFERENÇA EM TEMPOS DE SOCIEDADES DE INDIVÍDUOS	403
<i>Nilo Ribeiro Junior</i>	
24. HUMANISMO INTEGRAL REVISITADO	421
<i>Elton Vitoriano Ribeiro</i>	
BIODATA DOS AUTORES/AS	429

APRESENTAÇÃO – HUMANIDADE – FUTURO EM COMUM

Será possível pensar um futuro para a Humanidade? Qual futuro será possível pensar para a Humanidade? Diante da realidade complexa vivenciada nos últimos tempos pelo mundo afora, especialmente, neste primeiro quartel de século XXI, o Brasil, por sua vez, “filho e irmão” de seu tempo, não vive uma exceção a tal condição, isto é, vive e convive com as alegrias, as realizações, as conquistas, as esperanças, as angústias, as tristezas, as mazelas e as inseguranças do tempo hodierno, tendo, por um lado, perspectivas e prospectivas de muita esperança, mas, simultaneamente, também, “sensação” e “sentimento” de incertezas com relação ao futuro da Humanidade enquanto tal, a pergunta que sobressai é se haverá futuro para a Humanidade e para qual Humanidade? Em tal perspectiva, este e-book tem o objetivo de trazer reflexões sobre temas candentes de nossa realidade sociocultural, econômica e política e religiosa do “tempo atual”.

- I -

O ser humano levanta a pretensão de dar valor ao que ele faz. Ele busca dar sentido às coisas que lhe estão dispostas e do modo como lhe estão dispostas. Busca dar valor e dar sentido à sua existência. Ele se admira diante das coisas como se lhe apresentam. Interroga-se a respeito das coisas serem como são e não serem de outro modo. E como um ser dotado de reflexão, o ser humano vive como problemático, isto é, ele está preocupado em compreender a vida, o mundo, o sentido de suas ações, a particularidade de seus gostos, o significado de sua relação com os seres que o cercam. O ser humano, ao tomar consciência dos diversos problemas que povoam seu universo, coloca-se, então, a célebre questão a respeito de quem ele é. Desde a aurora da cultura ocidental, a reflexão sobre quem é o ser humano, identificando-se, sobremaneira, pela interrogação o que é o homem, permanece no centro das mais variadas expressões da cultura: mito, literatura, ciência, filosofia, ética e política. Dessa questão fundamental emerge com fulgurante evidência a singularidade própria do ser humano que é a de ser o interrogador de si mesmo, interiorizando reflexivamente a relação sujeito-objeto por meio da qual ele se abre ao mundo exterior.

O ser humano deve ser entendido como um ser que há de alcançar a realização por meio de sua própria atividade. Este aspecto é fundamental para compreendê-lo como um ser que está em busca contínua da realização pessoal. É sua característica fundamental constituir-se como ser aberto e inacabado. Ele se apresenta como um projeto aberto. Todo o seu agir constitui um atestado dessa abertura. De fato, em tudo o que pensa, deseja, quer, realiza, o ser humano sempre ultrapassa todos os limites já atingidos pelo pensamento, pelo desejo, pela vontade, pela ação, pelo trabalho. É a busca contínua de ir além do já alcançado. O ser humano, por assim dizer, nunca está satisfeito consigo mesmo. Está sempre inquieto. Lança-se cada vez mais para frente. Ele busca alcançar metas sempre mais elevadas. O ser humano não pode, por isso, ser considerado, de antemão, um ser perfeito. Precisa, antes, ser visto como um ser de possibilidades, buscando sua realização. Nesse sentido, ele é um ser da passagem, um ser em constante fazer-se, um *vir a ser* em processo. Portanto, ele não é uma realidade fixa, definida de uma vez por todas, mas essencialmente transcendência. É o movimento, o superar-se, o que o constitui como homem, e por isso ele é processo. O ser humano é um ser de relações com o mundo que o cerca. Ele não é um ser absoluto que dispõe de tudo o que quer, quando quer e onde quer, de modo a considerar-se independente de toda a realidade externa fora dele. Nesse sentido, o ser humano se percebe e se entende como um ser de presença que se realiza nas relações que lhe são constitutivas.

- II -

Vive-se uma transformação social, econômica e política que se faz acompanhada, sustentada e articulada por uma grande transformação ética, política, cultural e econômica. Essa mudança intervém como sinal de ruptura com o mundo da assim denominada era industrial. Algumas características manifestam mais claramente os sintomas dessa ruptura radical em todos os âmbitos e dimensões da vida, desde os mais simples aos mais complexos. Contempla-se, desde o início do século XXI, no cenário internacional, momentos e situações de muito temor diante da crise econômico-financeira, da crise sociocultural, dos conflitos étnicos, advindo, também, por ironia do destino, uma crise ambiental de proporções universais, inimaginável e impensável, há séculos e décadas passadas, anteriores ao século XIX.

Percebe-se, também, apesar de tantas pesquisas e de tantos índices estatísticos um abismo crescente e avassalador entre pobres e ricos. Além disso, constata-se, cada vez mais, a crise e as dificuldades que permeiam a vida das instituições clássicas, outrora, plenamente, alinhadas e condecoradas pelo ajuste e promoção do desenvolvimento e do progresso da Humanidade, como o Estado, Igreja, Universidade, Sindicato, Escola, Família, Associações, Movimentos, Organizações etc. Noutras palavras: estamos diante de desafios que se apresentam dentro e para além das fronteiras dos países e das culturas. Às catástrofes naturais em escala planetária vem somar-se também as catástrofes sociais, ambas em grande medida associadas a uma consequência das permanentes escolhas equivocadas de prioridades no campo da política e da economia. A opção pelo crescimento econômico em vez do crescimento do bem-estar social é somente um dos aspectos centrais desse equívoco, que nas últimas décadas produziu, lamentavelmente, o aumento do número de pobres e miseráveis no mundo inteiro. A opção pela defesa da competição em vez da cooperação internacional torna cada vez mais difícil um acordo entre os diversos atores globais. As guerras que se espalham pelo mundo mostram que impera o jogo funesto da polarização e da culpabilização, em vez do reconhecimento do outro. Que fazer? Cada vez mais parece necessário falar mais alto, elevar o tom da voz contra as guerras e em favor do diálogo, gritar contra a produção armamentista e em favor do aperfeiçoamento dos sistemas de saúde e educação.

Com os avanços da ciência e da tecnologia o mundo se tornou uma verdadeira aldeia global. Emergiu, sobretudo, a partir de meados do século XIX, ainda que fortemente criticada por algumas escolas de pensamento filosófico, político e social em meados do século XX, a ideia de que a ciência e a tecnologia nos levariam a um reino terrestre de grande prosperidade e ociosidade. Eclodiu, nessa perspectiva, ou melhor, ganhou nova coloração, no século XX, um conceito-chave. A globalização, no decorrer, especialmente, da segunda metade do século XX, esteve na crista da onda. Foi e continua sendo, não obstante, com ressalvas, uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, um encantamento mágico, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Para alguns, a globalização é o que se deve fazer, caso se queira ser feliz. Para outros, ela é causa de muita infelicidade e pobreza cada vez mais degradante. Para todos, porém, a globalização

parece ser o destino irremediável do mundo. É um processo irreversível. É também um processo que afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. De um modo ou de outro, todos estamos sendo globalizados, e isso significa basicamente o mesmo para todos. Precisamos, no entanto, neste início de século XXI, ater-nos, diante da crise, sobremaneira, econômica, política, cultural e ecológica, que se assola sobre o mundo inteiro, a começar pelos países mais ricos, fazer uma profunda revisão dos passos e metas que a Humanidade como tal se projeta trilhar.

Diante disso, mais do que nunca se faz sentir a urgência do compromisso do ser humano assumir a vida no mundo em que está imerso em situação vital e em diálogo permanente através de suas formas de ser no mundo. Ainda que o mundo não seja o bem supremo do homem, ele se constitui como condição concreta e irrecusável, onde cada um deve buscar sua perfeição e realização pessoal. Faz-se necessário, portanto, articular um novo sentido de vida para o ser humano. Clama-se por uma espiritualidade que articule um encontro novo do ser humano com a vida, com a história, com o mistério do mundo, com a razão do desenvolvimento e da evolução e, evidentemente, com Deus. O ser humano deve ser compreendido como um *nó de relações*, voltado para todas as direções, para trás, para os lados, para frente e para cima. Nós somos cidadãos do mundo e não apenas desta ou daquela comunidade, deste ou daquele país. Nós vivemos numa comunidade de destino, ou seja, o destino de toda espécie humana está associado, indissolivelmente, ao destino do planeta e do cosmos. Nós, criaturas e expressão da parte consciente do planeta Terra, precisamos aprender a conviver, democraticamente, com todos os seres e repartir com eles os meios de vida. Trata-se, então, de perceber que o universo inteiro repercute em cada um de nós. Temos, por isso, o compromisso inadiável de lutar para superar todas as situações e circunstâncias vergonhosas em que sinais de desrespeito e degradação da vida humana se apresentam. Essa missão não pertence a este ou àquele. Ela pertence a todos.

- III -

A educação, à luz dessa perspectiva, não deve ser vista, por um lado, simplesmente, como um período cronológico bem delimitado, bem determinado da existência humana. Não se pode delimitá-la como especificamente o período escolar,

e, quanto muito, o período universitário. Entretanto, por outro lado, a educação também não pode ser vista como um pacote já pronto, embalado a ser adquirido num mercado de ofertas de acordo com os gostos ou com a procura. Ela não pode ser vista à luz da perspectiva de momento e da lógica da oferta e procura. Ela não se confunde com uma mercadoria. A educação, com efeito, deve ser compreendida muito mais como a arte de conduzir permanentemente o ser humano à efetivação de seu ser como livre e à explicitação e compreensão do horizonte da totalidade em que se constitui sua existência. A educação deve auxiliar o ser humano a aprender a ser, a compreender-se como humano. Aprender a ser significa levar adiante a capacidade de maravilhar-se, sendo esta a capacidade de perguntar, propor respostas e de enriquecer a vida com novas considerações, porque, em primeiro lugar, a vida humana é singular por ser uma aventura consciente. Ou seja, o caminhar é uma experiência básica do ser humano. O caminho é variante no tempo e no espaço, mas é, ao mesmo tempo, uma realidade a ser humanizada, quando escolhido por alguém. É o andar que faz de uma estrada caminho. Assim sendo, vida de todo e qualquer ser humano não pode estar como "uma coisa" a ser manipulada, usada e dominada, violando a liberdade e o processo de humanização. A vida do ser humano não pode ser tratada como objeto de manipulação. A esse respeito, todos podem e devem prestar seu auxílio e sua valiosa contribuição à reflexão acerca do cuidado que deve prevalecer do início, no decorrer, até o fim da vida humana. Nessa perspectiva, o ser humano deve ser compreendido como um ser aberto à participação, à solidariedade e à comunhão. E isso porque, quanto mais o ser humano se comunica, sai de si, doa-se e recebe o dom do outro, tanto mais ele se realiza enquanto pessoa que é.

À luz do cenário que vislumbramos, cabe-nos, agora, traçar alguns elementos imprescindíveis à educação. Em primeiro lugar, gostaríamos de chamar a atenção para o aspecto de que a educação não se dá de uma vez por todas. É um processo complexo, especialmente, nos tempos difíceis e de muitas incertezas em que vivemos. É o processo fascinante, sedutor e provocador de ensinar e aprender a pensar, a pesquisar, a dialogar, a viver, a conviver e a responsabilizar-se. A responsabilidade é valor intransferível de e para cada ser humano. A educação tem, portanto, um fim determinado como conteúdo: a autonomia do indivíduo, que abrange essencialmente a capacidade de responsabilizar-se. A educação, por conseguinte, quando vista como

processo permanente de formação, coloca o ser humano em processo contínuo de gênese para a humanidade livre e responsável. É a educação, segundo Kant, que faz o ser humano tornar-se um verdadeiro ser humano. É a capacidade de tornar-se adulto. Nessa perspectiva, a educação é uma arte, pois não é uma disposição natural que se desenvolve por si mesma. Exige esforço e dedicação permanente e contínua. A educação, portanto, é o maior e o mais árduo problema que pode ser proposto aos seres humanos.

Em segundo lugar, gostaríamos de atentar para o aspecto de que a educação não é tarefa exclusiva da família. Não é tarefa e período temporal e espacial correspondente à frequência à escola ou à universidade. E, tampouco, é tarefa única e exclusiva do Estado. É, outrossim, um processo permanente e complementar. Superando a tendência na educação da separação entre o âmbito privado e o âmbito público, ou seja, entre a função da família e a função do Estado, devemos, talvez, ter em mente e olhar uma vez mais para aquilo que Aristóteles chama atenção. Cada um deve sentir-se parte do todo. Devemos superar a tendência de uma sociedade atomizada, ou seja, uma sociedade em que cada um é considerado autossuficiente e imune aos problemas e desafios emergentes no mundo da vida. Em outras palavras, cada um de nós deve sentir-se cidadão do mundo. Segundo Aristóteles: o que é comum a todos deve ser aprendido em comum. Não devemos pensar tampouco que qualquer cidadão pertence a si mesmo, mas que todos pertencem à cidade, pois cada um é parte da cidade, e é natural que a superintendência de cada parte, mesmo considerados os conflitos, deve ser exercida em harmonia com o todo. Sentir-se parte atuante na transformação do todo é muito importante. Urge compreender o processo dinâmico da educação, envolvendo tanto o nível individual, como o nível familiar e também os níveis, social e político, porque educar bem os cidadãos, talvez, seja uma das únicas formas de aperfeiçoar e modificar o Estado e a sociedade. Acerca desse processo de responsabilidade por parte da família e por parte do Estado, Jonas, não obstante tais instâncias possam parecer atividades divergentes, pois uma representa singularidade e a outra representa generalidade, afirma interpenetrarem-se.

Em terceiro lugar, queremos acenar, ainda que brevemente, para a importância e para o papel fundamental da educação para a formação cidadã. Em outras palavras, chamamos a atenção para a responsabilidade e para o compromisso inadiável de cada

um com o esclarecimento, a formação e a prática cidadã. Cidadania nós a entendemos como o conjunto de direitos e obrigações que cada cidadão tem, enquanto presença no mundo, presença com os outros e presença para si, por um lado, com a sociedade na qual vive, com o Estado, e, por outro lado, com a sobrevivência e a continuidade da vida de todo Planeta. A cidadania está relacionada à capacidade de os homens e as mulheres exercerem direitos e deveres de cidadania. Nesse sentido, devemos assumir com responsabilidade o compromisso de uma educação para a cidadania que não seja só local, mas universal, capaz de vencer as barreiras do "localismo provinciano". Precisamos aprender que nada do que acontece pode nos ser alheio e indiferente. Essa tarefa é responsabilidade de cada um, e, portanto, de todos, porque ninguém pode realizar essa tarefa no lugar de outrem. Contudo, as instituições de ensino, nessa perspectiva cidadã, têm uma função imprescindível. Cabe-lhes, entre outras funções, serem formadoras da inteligência, dispensadoras da cultura, darem a cada pessoa os saberes e os conceitos que lhe permitam chegar a uma palavra responsável, a um discurso coerente e a uma reflexão livre e aberta. Enfim, educar é essencialmente educar para a liberdade, educar para a corresponsabilidade sustentável, a fim de que todos possamos viver bem, ter uma vida boa, digna e justa e possamos administrar bem a vida no que consideramos nossa Casa Comum.

Em quarto lugar, afirmamos que essa tarefa é inadiável e imprescindível a cada cidadão em particular, mas também de todos em conjunto e das diversas instituições existentes, especialmente, as educacionais, uma vez que, como bem salientou Jonas: "Guardar intacto tal patrimônio contra os perigos do tempo e contra a própria ação dos homens não é um fim utópico, mas tampouco se trata de um fim tão humilde. Trata-se de assumir a responsabilidade pelo futuro do homem". Nesse sentido, precisamos assumir o princípio inspirador de um novo paradigma de convivência, a saber, uma nova atitude embasada em valores e orientações imprescindíveis, tais como do cuidado, da responsabilidade, da convivência, do respeito, da hospitalidade, da liberdade, da justiça e do reconhecimento etc., a fim de que nossa atitude seja de compromisso e participação com a vida da Casa Comum. Não podemos nos ater apenas a gestos e a atos isolados, que, não obstante, também, podem ser e a vir a ser muito importantes, mas, o que precisamos, de fato, é de uma atitude consciente e consistente comum, progressiva e persistente. Tal atitude representa, por conseguinte,

uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e envolvimento afetivo e efetivo de cada ser humano consigo próprio, com o outro, com o mundo que o cerca e com a totalidade da existência humana e de todos os seres vivos. Significa, numa palavra, uma nova maneira de ser, de estruturar-se, de dar-se a conhecer e de responsabilizar-se diante de tudo e de todos. Logo, recordando e evocando os quatro pilares da educação de Delors, “aprender a conhecer”, “aprender a fazer”, “aprender a conviver”, “aprender a ser”, poderíamos afirmar que o presente e-book busca refletir, discutir e aventar para a imprescindível e inadiável discussão acerca de alguns e muitos pontos imprescindíveis para a formação e educação para essa nova atitude existencial.

- IV -

Mais especificamente a respeito do projeto de organização deste e-book, pensamos ser importante fomentar, alimentar e conduzir a reflexão acerca de temas pertinentes à vida e à sobrevivência de todos os seres vivos na Casa Comum. Este e-book, muito provavelmente, não será uma publicação avulsa e extemporânea. A análise crítica e a interpretação da questão de fundo que motivou este primeiro e-book, e, possivelmente, em havendo próximos, é se haverá um futuro da e para a Humanidade e qual futuro será esse? Nesse sentido, nossa preocupação não é delinear uma articulação sistemática e bem articulada dos capítulos e títulos em ordem de valor ou de importância. Trata-se, muito mais, de uma disposição aberta, mas com uma preocupação de fundo: apresentar reflexões e análises críticas de forma a rejeitar o aceite, pura e simplesmente, de opiniões, de posicionamentos, ou ainda, de teses que distorçam e desprezem o desenvolvimento, a evolução e os avanços do conhecimento humano acerca de tudo e de todos.

Seguirmos este fio condutor, não significa avaliar e corroborar tudo o que acontece também com os avanços e processos tecnocientíficos, porque, ainda que os mesmos sejam sumamente relevantes e tenham impactos importantíssimos para a vida de todos os seres, mesmo assim, eles precisam estar sempre sob o olhar e sob o crivo críticos e atenciosos de todas as áreas das ciências e da própria sociedade, porque sabemos que a ciência e a tecnologia podem estar atreladas a uma compreensão de mundo e de sobrevivência de mundo não para toda a Humanidade e

para todos os seres vivos, mas, infelizmente, para quem tem e é detentor, em última análise, do poder e do dinheiro de investimento. Com isso não se quer afirmar e sustentar que a ciência e a tecnologia trouxeram ou trarão as respostas para todas as questões humanas possíveis. O que se quer oferecer são reflexões que trazem elementos e critérios para o desenvolvimento e amadurecimento de um pensamento crítico e responsável pela vida e sobrevivência da Humanidade.

Ainda que a divisão e a articulação dos capítulos possam parecer não rigorosas, procurou-se dar um mínimo de coerência progressiva aos capítulos que seguem, dividindo-os em quatro blocos: (1) *Filosofia, Política e Cosmopolitismo*, (2) *Religião, Fundamentalismo e Igreja*, (3) *Filosofia, Ciência e Tecnologia*, (4) *Educação, Cultura de Paz e Humanismo Integral*. Sem estender essa apresentação, quer-se, por fim, sublinhar que a leitura dos capítulos poderá ser de acordo com o interesse e a especialidade de cada leitor(a). Por isso, considerando a temática e a qualificação dos textos apresentados pelos(as) colaboradores(as), se a posição e a sugestão dos organizadores puderem ser tomadas em conta, sugere-se a leitura integral de todos os capítulos, ainda que possam ser escolhidos aleatoriamente, porque todos os capítulos são de leitura importante. Desejamos a todos(as) uma boa leitura e que isso possa provocar novas reflexões acerca de tão emblemáticas e oportunas reflexões e análises. Oxalá, desta primeira reflexão, ora sistematizada e oportunizada, outros volumes, nesta mesma entoada, possam surgir e nos auxiliar a pensar e a refletir sobre a *Humanidade – Futuro em Comum*.

Taguatinga (DF), Porto Alegre (RS), Primavera de 2023.

Luiz Carlos Bombassaro.

Paulo César Nodari .

BLOCO 1
FILOSOFIA, POLÍTICA E COSMOPOLITISMO

1. ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE NEOLIBERALISMO¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-01>

Amaro Fleck

A discussão sobre a validade do termo neoliberalismo é tão antiga quanto o próprio termo. Na Sexta-feira, 26 de agosto de 1938, no Museu Social, em Paris, teve início o Colóquio Walter Lippmann². Logo no primeiro dia, depois das falas de abertura de Louis Rougier e Walter Lippmann, iniciou-se o debate sobre qual seria, afinal de contas, a melhor denominação para este projeto de renovação do liberalismo. Louis Baudin, o primeiro a tomar a palavra, comenta: “Liberalismo, para eles [Rougier e Lippmann], não é aquele de ontem, mas sim o de amanhã: um liberalismo sereno, revisado, renovado. É trabalhoso mudar o significado de um termo antigo e podemos questionar se não seria melhor escolher outro. ... Para mim a palavra individualismo parece preferível a palavra liberalismo” (citado em Reinhoudt e Audier, 2018, p. 110-1); Rougier não gosta da proposta, dizendo que o termo liberalismo é mais preciso do que individualismo; Ludwig von Mises tampouco aprova, argumentando que isto pareceria uma concessão às ideias totalitárias. Algumas falas depois, Jacques Rueff afirma: “sou hostil ao prefixo ‘neo’ que foi proposto. Se estamos convictos que nosso esforço deve visar a restauração do liberalismo como base permanente dos sistemas sociais e econômicos, então devemos dizer isto da forma mais provocativa” (Idem, p. 114). O registro das falas não está completo, mas a intervenção de Rueff indica que a adoção do termo “neoliberalismo” já estava em pauta, tendo ou bem aparecido em uma fala anterior não registrada, ou bem discutida nos corredores e cafés antes do início do Colóquio.

¹ Uma versão mais extensa deste trabalho foi publicada anteriormente na Revista Princípios (UFRN), vol. 29, n. 59, 2022.

² O Colóquio contou com vinte e seis participantes, todos homens, de variadas nacionalidades e formações. Destacam-se, dentre estes, Walter Lippmann, Raymond Aron, Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises, Michael Polanyi, Wilhelm Höpke e Louis Rougier. Sabe-se que José Ortega y Gasset e Johan Huizinga foram convidados, mas não puderam (ou não quiseram) comparecer. Uma apresentação de cada um dos convidados, assim como a compilação de todos os registros do Colóquio e uma excelente introdução sobre sua importância no surgimento do neoliberalismo se encontra em Reinhoudt e Audier, 2018.

O debate não chega a bom termo na escolha do melhor vocábulo para designar o projeto de renovação do liberalismo, mas indica para o ponto de consenso entre estes distintos autores: "o mecanismo precificador [de mercado] é o critério que deve servir para definir o sistema liberal", diz Michael Heilperin, e logo mais Rougier assente: "O critério do liberalismo é o livre jogo dos preços" (Idem, p. 115).

Por que, oitenta anos depois, ainda discutimos se neoliberalismo é um bom termo para designar este projeto de renovação do liberalismo? Quais as principais características deste projeto? Como a doutrina neoliberal, se afinal é assim mesmo que vamos chamar tal renovação, se relaciona com o "neoliberalismo realmente existente"? E, não menos importante, o que é este tal de "neoliberalismo realmente existente"?

1. Neoliberalismo: isto existe?

O vocabulário da política é sempre controverso. Os conceitos utilizados nas discussões mais abstratas que tratam da organização da vida em comum são polissêmicos. As disputas em filosofia política com frequência ocorrem não porque as partes discordam dos objetivos, e sim porque elas não concordam com o que significa os termos que os definem. Assim, se é possível presumir certo consenso quanto ao fato de que todos querem a liberdade, a justiça ou a democracia, não é razoável esperar a mesma concordância quanto ao que cada um compreende quando usa tais vocábulos. Apesar disto eles seguem sendo usados. Aliás, parece impossível prescindir de seu uso. Isto ocorre também com a denominação das ideologias políticas. O significado de liberalismo, socialismo ou conservadorismo é alvo de disputas, tanto entre seus partidários quanto entre seus críticos. Por isso ninguém deve ficar surpreso com a contestação do termo neoliberalismo.

Ainda assim o caso do conceito de neoliberalismo é especial. Afinal a disputa não se dá apenas quanto ao significado desta "sub-ideologia", desta vertente que mescla elementos do liberalismo com outros do conservadorismo. Ela se dá também quanto à própria existência desta entidade. Isto é, há quem diga que neoliberalismo é tão somente o nome dado a um delírio, uma miragem, uma ficção que habita os cérebros confusos de quem procura por um bode capaz de expiar os males do

mundo. Evitemos, aqui, os meandros capciosos das junções entre a ontologia e a teoria do conhecimento e suas prorrogações infundáveis da querela dos universais. Recusemos, pois, adentrar no debate sobre o que significa a existência de um conceito e permaneçamos no terreno bem mais pedestre do debate político.

Ao nosso propósito basta perceber que quem nega a validade do conceito de neoliberalismo costuma justificar isto a partir de uma destas três afirmações: a) o neoliberalismo não existe pois ninguém se reconhece enquanto neoliberal, portanto, há uma ausência de referente; b) até há quem se reconheça como neoliberal, mas o termo perdeu sua validade por se referir a coisas demais, e diferentes demais, de modo que seu uso é necessariamente confuso e impreciso, portanto, há um excesso de abrangência; c) o termo neoliberalismo até tem alguma relevância, desde que seja corretamente circunscrito para denominar um fenômeno bem específico (seja ele o consenso de Washington; as políticas de austeridade; a flexibilização do mercado de trabalho, uma doutrina específica etc.), portanto, só há um uso correto do termo, e todos os demais seriam inválidos. No segundo caso, recusa-se o uso do conceito neoliberalismo por ele se referir a coisas demais, no primeiro, por ele se referir a coisas de menos, no terceiro, por se referir a apenas uma coisa que já não seria mais vigente. Considero que nenhuma destas três razões seja suficiente ou adequada para a recusa da validade do conceito neoliberalismo.

a) *Ausência de referente*: O conceito de neoliberalismo seria inválido ou pouco útil por ser apenas um nome adotado para designar tudo o que há de mal em determinadas situações, um espantalho que encarnaria todas as ruindades possíveis. Quem diz que “neoliberalismo não existe” está querendo dizer que não há quem se reconheça como neoliberal, como defensor de uma doutrina, de uma ideologia, ou, para ser mais preciso, de uma vertente ideológica intitulada neoliberalismo. Que ao fim e ao cabo o que os autores comumente identificados com o assim chamado “neoliberalismo” – Ludwig Mises; Friedrich Hayek; Milton Friedman; Gary Becker; dentre tantos outros – são tão somente liberais, “liberais clássicos”. “Neoliberalismo” seria assim um conceito tão desprovido de sentido quanto “marxismo cultural”, “ideologia de gênero” ou “globalismo”: um mero rótulo que serve para criar um espantalho, uma caricatura que impede o desenvolvimento da discussão.

Não creio ser este o caso. É verdade que a denominação neoliberalismo tem uma *adoção vacilante*, que o termo sempre aparece acompanhado de alguma ressalva, mas ele está lá. E é fato que há um projeto de renovação do liberalismo a procura de um rótulo. Como relata Plehwe (2009, p. 10), na introdução de *The Road from Mont Pelerin*, o uso do termo "neoliberalismo" está bem disseminado antes mesmo de 1938, quando, no Colóquio Walter Lippmann, o termo passa a ser adotado para designar o esforço de reconstruir o liberalismo em um mundo pós-*laissez-faire*, mais precisamente, em uma situação na qual não é mais possível retornar ao liberalismo novecentista.

Desta forma, fica claro que o "neoliberalismo não é alguma invenção da imaginação febril da esquerda, mas tampouco ele perdurou como um conjunto canônico de doutrinas fixas" (Mirowski, 2009, p. 426). Para Mirowski, aliás, ele é "o mais importante movimento no pensamento político e econômico na segunda metade do século XX" (idem). Mas a querela sobre a validade do termo tem sua razão de ser:

Quando os membros no começo da SMP [Sociedade Mont Pelerin] buscavam por um rótulo para designar o que era ainda uma doutrina amorfa que estavam construindo, eles recorreram frequentemente ao termo *neoliberalismo* nos primeiros anos de sua existência. Na França, o termo foi usado por círculos próximos aos participantes do Colóquio Walter Lippmann na década de 1930. Milton Friedman usou o termo no título de uma pesquisa inicial sobre os esforços de seus camaradas (1951). O que fez tantos comentadores subsequentes se confundirem é o fato de que a maioria dos membros da SMP deixou de usar o termo em algum momento do final da década de 1950. Na verdade, naquele momento eles pararam de insistir no que chamavam de uma ruptura com as doutrinas do liberalismo clássico. (Mirowski, 2009, p. 427)

b) Excesso de abrangência: O conceito de neoliberalismo seria inválido ou pouco útil por designar coisas demais. Na medida em que ele abrange um leque de ideias e de fenômenos demasiado amplos ele perde sua capacidade de explicar estas ideias e fenômenos, e se torna um mero entulho a atravancar o debate. Não haveria como utilizar o termo pois cada um entende algo distinto quando ele é mencionado.

c) *Único uso correto*: Por fim, há quem diga que o conceito de neoliberalismo até tem validade e deve ser usado, desde que se indique com clareza ao que ele se refere. Nesta situação, o conceito serviria tão somente para indicar um referente: ou bem as políticas propostas pelo consenso de Washington, ou bem a ideia de um Estado mínimo, ou ainda a defesa de um livre mercado pouco ou nada regulado. Assim, o conceito de neoliberalismo serve para explicar um conjunto de políticas que já não são mais adotadas, ao menos não inteiramente, e, portanto, quem emprega o termo para falar da situação vigente cometeria uma extrapolação espúria.

A resposta a estas duas posições é a mesma: *conceitos são polissêmicos*. Em primeiro lugar, conceitos políticos (justiça, liberdade, democracia) são sempre controversos. Conceitos políticos que denotam ideologias (liberalismo, socialismo, conservadorismo) são especialmente controversos. Conceitos políticos que denotam concomitantemente ideologias e realidades sociais influenciadas por estas ideologias (socialismo, socialdemocracia, neoliberalismo) são ainda mais controversos, pois ambíguos e confusos. Quem fala socialismo pode estar se referindo aos planos utópicos de Owen ou ao ideal social de Marx, mas também ao regime econômico vigente na União Soviética, na China ou em Cuba, ou ainda vagamente a algum aspecto inspirado em um ou outro, defendido por algum movimento socialista. Ao falar sobre a socialdemocracia pode-se estar comentando uma estratégia não-revolucionária de transição de um regime econômico capitalista para um socialista; ou de regimes mistos que mesclaram mercados livres com planejamento em larga escala, propriedade privada com propriedade estatal dos meios de produção, ou ainda dos que sustentam um amplo sistema de seguridades sociais. Quem fala em neoliberalismo pode denotar uma doutrina teórica que reformula o liberalismo novecentista em um contexto de ascensão do Estado de bem-estar social argumentando que cabe ao Estado a promoção de mercados competitivos; pode falar de uma doutrina teórica que defende a redução do Estado por meio de uma crítica radical ao paternalismo; e pode também se referir às políticas sociais e estratégias de engenharia social adotadas primeiramente nos governos de Pinochet, Thatcher ou Reagan, e disseminados mundo afora nas décadas posteriores.

Nada se ganha abandonando o termo. Da constatação de que ele é confuso ou ambíguo só segue a necessidade de esclarecê-lo, de compreender a articulação desta multiplicidade de sentidos. É isso o que há de ser feito doravante.

2. Doutrina neoliberal e “neoliberalismo realmente existente”

Neste exercício de esclarecimento conceitual do termo neoliberalismo é preciso começar pela distinção entre os usos do termo neoliberalismo para indicar uma doutrina teórica ou ideologia e os usos do termo neoliberalismo para indicar um conjunto de práticas, de políticas públicas, de regime político ou mesmo de etapa ou estágio histórico do modo de produção capitalista. Proponho, portanto, denominar o primeiro campo de “doutrina neoliberal”, e o segundo de “neoliberalismo realmente existente”. “Neoliberalismo realmente existente” é uma terminologia cunhada por Neil Brenner e Nik Theodore (2002), justamente para contrastar o neoliberalismo enquanto utopia, ideologia ou doutrina dos projetos de neoliberalização existentes na prática e ancorados em contextos bem determinados. Aqui, no entanto, usarei “neoliberalismo realmente existente” de forma menos precisa, para indicar todo o conjunto de políticas inspirado, ainda que por vezes de forma vaga, nos escritos doutrinários do neoliberalismo. Simplificando: a doutrina neoliberal surge no começo do século XX e se dissemina por meio de um coletivo de pensamento que se reúne pela primeira vez no Colóquio Walter Lippmann e se consolida em torno da Sociedade Mont Pelerin. O neoliberalismo realmente existente denota uma série de práticas, de políticas públicas ou mesmo uma etapa ou estágio do modo de produção capitalista que surge e se dissemina principalmente a partir da crise do keynesianismo nos anos 1970, tanto a partir do laboratório chileno sob a ditadura de Pinochet (1973), quanto a partir das vitórias eleitorais de Margareth Thatcher no Reino Unido (1979) e de Ronald Reagan nos Estados Unidos (1981).

O importante a se destacar, antes de passar para um exame mais detido de cada um dos dois campos a partir do qual se estrutura a polissemia dos sentidos de neoliberalismo, é que de forma alguma há uma passagem direta do primeiro ao segundo, da teoria à prática. Assim como há uma lacuna ou abismo entre o “socialismo realmente existente” e a doutrina socialista, há também uma entre o

“neoliberalismo realmente existente” e a doutrina neoliberal, de modo que o neoliberalismo realmente existente pode ser visto como um “rebento bastardo” (Chamayou³) ou ainda como uma “criatura frankensteiniana” (Brown⁴).

3. A “primeira” doutrina neoliberal

Enquanto doutrina, o neoliberalismo é um projeto de renovação do liberalismo. Ele surge, portanto, em uma situação de crise do liberalismo, usualmente atrelado ao cenário de devastação econômica do período da Grande Depressão (1929-1939), mas também às mazelas socioeconômicas presentes já nas décadas anteriores. Neste cenário alternativas políticas ganhavam força: por um lado uma esquerda socialista, socialdemocrata ou “novo liberal”⁵, defendendo ou bem a socialização dos meios de produção, ou bem uma intervenção estatal no campo da economia para mitigar os efeitos das crises econômicas e garantir um patamar mínimo ou decente de vida; por outro, regimes autocratas ou fascistas também adotando medidas de planejamento e intervenção nos mercados para reverter o cenário de estagnação e alto desemprego. Pois bem, a doutrina neoliberal surge como uma *reação* às respostas dadas ao cenário da Grande Depressão, respostas estas que estão na origem do Estado de Bem-Estar Social. A estratégia argumentativa dos teóricos neoliberais consiste, em um primeiro momento, em criticar tanto o excesso de intromissão e ingerência do Estado no campo econômico, em especial quando ele

³ “Certamente nossa era é neoliberal, mas um neoliberalismo bastardo, conjunto eclético e em muitos aspectos contraditório, cujas estranhas sínteses só são esclarecidas pela história dos conflitos que marcaram sua formação” (Chamayou, 2018, p. 10).

⁴ “Ao contrário, o entusiasmo popular com os regimes autocráticos, nacionalistas e em alguns casos neofascistas, abastecidos pela disseminação de mitos e pela demagogia, afasta-se tão radicalmente dos ideais neoliberais quanto os regimes comunistas estatais repressivos afastavam-se de Marx e de outros intelectuais socialistas, mesmo que, em ambos os casos, a planta disforme tenha crescido no solo fertilizado por aquelas ideias. (...) Em suma, embora este livro argumente que a constelação de princípios, políticas, práticas e formas de governar a razão que pode ser reunida sob o signo de neoliberalismo constituiu de modo importante o presente catastrófico, não foi esse o rebento desejado pelo neoliberalismo, mas sua criação frankensteiniana.” (Brown, 2019, p. 18-9).

⁵ O “novo liberalismo” é a corrente predominante do partido liberal britânico depois do racha do partido em 1886. Trata-se de uma corrente que defendia reformas profundas no sistema econômico, as quais deveriam ocorrer de modo gradual e pacífico, buscando reduzir a desigualdade e garantir padrões decentes de vida para todos, assim como sanar os problemas sociais mais urgentes (pobreza, falta de assistência de saúde, desemprego). Isto tudo seria financiado por taxações sobre ganhos não merecidos: especulação financeira, especulação imobiliária, heranças. Uma versão bem elaborada desta corrente se encontra no livro de Leonard Hobhouse, *Liberalism* (1911).

intervém nos mecanismos de precificação, quanto o próprio liberalismo de estilo *laissez-faire* predominante no século anterior, oriundo da *Anti-corn law league* e desenvolvido no entorno da revista *The Economist* (cf. Zevin, 2019). O Inset vai chamar esta estratégia de combater simultaneamente em duas frentes de "argumento dual":

Meu conceito de 'argumento dual' designa assim a combinação da afirmação de que 'planejamento econômico' conduz ao totalitarismo, com a afirmação simultânea de que '*laissez-faire*' não seria um programa político adequado para derrotar o 'totalitarismo'. Quase todos os primeiros neoliberais escreveram um livro ou artigo, em algum momento entre 1938 e 1944, em que está presente este argumento dual. (Inset, 2020, p. 12).

Apenas sugiro um pequeno acréscimo a exposição de Inset: diria que a primeira parte do argumento, relativa à crítica do planejamento, é também ela composta por duas partes: a primeira afirma que o planejamento conduz à pobreza, à escassez, por necessariamente ser um meio ineficiente de produção e distribuição; a segunda defende que o planejamento conduz ao totalitarismo, à escravidão e à ausência de liberdade. Mas Inset parece ter plena razão quanto a onipresença deste argumento nos primeiros teóricos neoliberais, especialmente entre as publicações de *The Good Society*, de Walter Lippmann, em 1937, onde o argumento já se encontra bem elaborado, e de *The Road to Serfdom*, de Friedrich Hayek, em 1944.

Portanto, apesar de a doutrina neoliberal ser o resultado de um "coletivo de pensamento" geograficamente disperso, reunido em pequenos núcleos nas décadas de 1930 e 1940: Viena, na Áustria (Ludwig Mises, Friedrich Hayek, Franz Machlup); Freiburg, na Alemanha (Alexander Rüstow, Wilhelm Röpke, Walter Eucken, Alfred Müller-Armack [os assim chamados "ordoliberais"]); Paris, na França (Louis Rougier, Jacques Rueff, Louis Baudin, Raymond Aron); Londres, na Inglaterra (Lionel Robbins, Arnold Plant, Michael Polanyi, Friedrich Hayek⁶); Chicago, nos Estados Unidos da

⁶ Hayek ocupa, sem dúvida, um lugar especial na rede de contatos do coletivo de pensamento neoliberal, e não apenas por ser o primeiro diretor da Sociedade Mont Pelerin. Ainda no princípio do desenvolvimento da doutrina neoliberal ele é um vínculo entre o núcleo austríaco e o inglês, por sua própria mudança de Viena para Londres em 1931. Esta posição privilegiada na rede de contatos é

América (Henry Simons, Frank Knight, Jacob Viner, Aaron Director), creio que é possível constatar um núcleo argumentativo que aparece na grande maior parte das obras neste período entre o Colóquio Walter Lippmann e o primeiro encontro da Sociedade Mont Pelerin e que pode ser formulado a partir das seguintes teses:

I Uma economia planejada é ineficiente e conduz à escassez e à miséria;

II Uma economia planejada é opressiva e conduz ao totalitarismo;

III O liberalismo novecentista, centrado na ideia do *laissez-faire*, é em boa medida uma das causas da crise atual, e por isso responsável pelo abandono do caminho liberal e pela adoção do planejamento;

IV É preciso construir uma visão alternativa de sociedade liberal, delimitando intervenções do governo na economia que não comprometam a eficiência e a liberdade.

As duas primeiras teses do argumento neoliberal são críticas ao planejamento e controle da vida econômica, aquilo que Lippmann vai chamar de "dogma dominante da época". Retoricamente, isto serve para agrupar quase todos os adversários (estando eles à direita ou à esquerda, sejam eles fascistas ou socialistas) sob um só rótulo, identificando uma essência comum a projetos políticos de resto divergentes (e buscando reduzir, assim, suas discordâncias). Isto fica claro no seguinte trecho de *The Good Society*:

Nos violentos conflitos que agora perturbam a terra, os contendores ativos acreditam que, como a luta é tão mortal, as questões que os dividem são profundas. Eu acho que eles estão enganados. ... A intensidade de seu antagonismo não mede a divergência de seus pontos de vista. Houve muitas brigas ferozes entre sectários que adoram o mesmo deus. Embora os partidários que agora lutam pelo domínio do mundo moderno usem camisas de cores diferentes, suas armas são sacadas do mesmo arsenal, suas doutrinas são variações do mesmo tema, e eles partem para a batalha cantando a mesma melodia com palavras ligeiramente diferentes. Suas armas são a direção coercitiva da vida e do trabalho da humanidade. Sua doutrina é que a desordem e a miséria só podem ser superadas por uma organização cada vez mais

reforçada por sua participação ativa no núcleo de Chicago, na década de 1950, e no núcleo de Freiburg, na de 1960.

compulsória. A promessa deles é que, por meio do poder do Estado, os homens podem ser felizes. Em todo o mundo, em nome do progresso, homens que se autodenominam comunistas, socialistas, fascistas, nacionalistas, progressistas e até liberais são unânimes em afirmar que o governo com seus instrumentos de coerção deve, comandando o povo como ele deve viver, dirigir o curso da civilização e fixar a forma das coisas por vir. Eles acreditam no que o Sr. Stuart Chase descreve com precisão como “o planejamento e controle da atividade econômica”. Este é o dogma que todos os dogmas vigentes pressupõem. ... Pois as premissas do coletivismo autoritário tornaram-se as crenças de trabalho, os pressupostos evidentes, os axiomas inquestionáveis, não apenas de todos os regimes revolucionários, mas de quase todos os esforços que reivindicam ser esclarecidos, humanos e progressistas. (Lippmann, 2017, p. 03-4)

Hayek diz algo muito parecido ao definir o socialismo não como a socialização dos meios produção, mas sim como “um sistema de ‘economia planejada’” (1977, p. 31), motivo pelo qual “o conflito existente na Alemanha entre a ‘Direita’ nacional-socialista e a ‘Esquerda’ é o tipo de conflito que sempre se verifica entre facções socialistas rivais” (1977, p. 09).

Já a terceira e a quarta tese indicam o que propriamente há de ‘neo’ no neoliberalismo, isto é, os motivos pelos quais o neoliberalismo não é uma mera insistência na doutrina liberal novecentista dos manchesterianos, centrada na noção de *laissez-faire*, a saber: o fato de eles reconhecerem esta doutrina como uma das causas do fracasso do liberalismo, de sua crise presente. Ao contrário de tal liberalismo, os neoliberais vão afirmar que há duas formas possíveis de intervenção, a errada, que substitui os livres mercados pelo planejamento centralizado e pela interferência no modo como se precificam as mercadorias, e a correta, que fomenta os mercados competitivos e respeita o mecanismo de precificação mesmo quando cria mecanismos de bem-estar e cobra impostos.

4. A “segunda” doutrina neoliberal: A renovação da renovação do liberalismo

O contraste entre a primeira e a segunda doutrina neoliberal fica evidente pela comparação das duas passagens seguintes da obra de Milton Friedman. Na primeira,

de 1951, ele claramente reafirmava o argumento contidos nas obras anteriores de Lippmann e Hayek:

A crença coletivista na capacidade da ação direta do Estado para remediar todos os males é uma reação compreensível a um erro básico na filosofia individualista do século XIX. Essa filosofia quase não atribuía ao Estado outro papel além da manutenção da ordem e da execução dos contratos. Era uma filosofia negativa. O Estado só pode fazer mal. *Laissez-faire* deve ser a regra. Ao assumir essa posição, a filosofia individualista subestimou o perigo de que os particulares pudessem, por meio de acordo e combinação, usurpar o poder e efetivamente limitar a liberdade de outros indivíduos; não conseguiu ver que havia algumas funções que o sistema de preços não podia desempenhar e que, a menos que essas outras funções fossem de alguma forma previstas, o sistema de preços não poderia cumprir efetivamente as tarefas para as quais está admiravelmente adaptado.

Uma nova fé deve evitar ambos os erros. Deve dar prioridade a uma severa limitação do poder do Estado de interferir nas atividades detalhadas dos indivíduos; mas, ao mesmo tempo, deve reconhecer explicitamente que existem importantes funções positivas que devem ser desempenhadas pelo Estado. (...) O neoliberalismo aceitaria a ênfase liberal do século XIX na importância fundamental do indivíduo, mas substituiria o *laissez-faire* do século XIX pela ordem competitiva como meio para esse fim. (...) O Estado policiaria o sistema, estabeleceria condições favoráveis à concorrência e impediria o monopólio, proporcionaria uma estrutura monetária estável e aliviaria a miséria e a angústia agudas. Os cidadãos estariam protegidos contra o Estado pela existência de um mercado privado livre; e uns contra os outros pela preservação da competição. (Friedman, 1951, p. 3)

Já na década seguinte, em 1962, logo na introdução de *Capitalismo e Liberdade*, Friedman altera radicalmente o argumento. Não se trata mais de reformular o defeituoso liberalismo novecentista em uma nova doutrina de fé, mas agora simplesmente de defender a ortodoxia de um liberalismo clássico frente as renovações deturpadoras recentes:

À medida que se desenvolvia, em fins do século XVIII e em princípios do século XIX, o movimento intelectual que avançou sob o nome de liberalismo enfatizava a liberdade, como objetivo derradeiro, e salientava o indivíduo, como entidade máxima da sociedade. Ele apoiava o *laissez-faire* no país como meio de reduzir o papel do Estado em assuntos econômicos, ampliando, assim, a função do indivíduo; também defendia o livre-comércio com o exterior, como meio de interligar os países do mundo, de maneira pacífica e democrática. Em questões políticas, promovia o desenvolvimento de governos representativos e de instituições parlamentares, a diminuição dos poderes arbitrários do Estado, e a proteção das liberdades civis dos indivíduos.

A partir de fins do século XIX, e, principalmente, depois de 1930, nos Estados Unidos, o termo liberalismo passou a se associar a ênfase muito diferente, sobretudo em política econômica, conotando a propensão a confiar basicamente no Estado, em vez de arranjos voluntários privados, para alcançar objetivos considerados desejáveis. As palavras-chave tornaram-se bem-estar e igualdade, em vez de liberdade. O liberal do século XIX considerava a ampliação da liberdade a maneira mais eficaz de promover o bem-estar e a igualdade como pré-requisitos ou como alternativas da liberdade. Em nome do bem-estar e da igualdade, o liberal do século XX passou a favorecer o renascimento das mesmas políticas de intervenção e de paternalismo estatal que eram combatidas pelo liberalismo clássico. No mesmo ato de voltar os ponteiros do relógio para o mercantilismo do século XVII, ele gosta de fustigar os verdadeiros liberais como reacionários! (Friedman, 2019, p. 5-6).

A literatura que trata do assunto costuma subestimar o tamanho da reformulação da doutrina neoliberal ocorrida no final da década de 1950 e começo da de 1960. É neste momento que ocorre, inclusive, o abandono do termo “neoliberalismo”, o qual passa a ser substituído por “liberalismo”, “liberalismo clássico” e mesmo, um pouco mais tarde, por “libertarianismo”. Angus Burgin é aqui exceção. De acordo com ele:

A transferência da liderança de Hayek para Friedman foi o emblema de uma mudança geracional. Com raras exceções, as carreiras dos acadêmicos tendem a centrar-se no conjunto de problemas que seus colegas consideram mais

prementes no período em que começam a atingir o auge de sua capacidade intelectual e profissional. Para a primeira geração de líderes da Sociedade Mont Pelerin, aquele período foi a Grande Depressão, e os problemas que eles enfrentaram foram os enigmas sombrios da economia da Depressão. O escopo das atividades governamentais estava aumentando rápida e maciçamente, e seu objetivo era correspondentemente modesto: convencer seus colegas de que havia algum espaço limitado dentro do qual, ou em algum grau, o governo não deveria intervir. Milton Friedman, em contraste, atingiu a maioria durante os estágios iniciais da Guerra Fria, e a tarefa de sua geração seria determinar a abordagem econômica adotada pelos Estados Unidos diante de um outro extranacional. Enquanto o trabalho dos seus antecessores foi enraizado com um sentido de cautela no fio da faca da catástrofe, o de Friedman foi infundido com dualismos da Guerra Fria. Se o comunismo puro fosse definido pela subsunção total do mecanismo de mercado ao governo, o seu contraste mais perfeito seria definido por uma recusa em interferir com os decretos invisíveis do mercado. Os modelos filosóficos de Friedman não permitiam concessões ao comunismo, e a América de seu tempo encontrou um público pronto para uma filosofia que não se permitia ser medida em graus. (Burgin, 2012, p. 154)

Não obstante, cabe observar que já o primeiro argumento neoliberal é marcado por dualismos (planejamento ou mercados competitivos, sem graus intermediários), por dicotomias sem gradações. Cabe também observar que se pode concluir da interpretação de Burgin uma visão de um neoliberalismo moderado da primeira geração contra um neoliberalismo extremista da segunda. Contra isto, Innset corretamente observa que:

O trabalho de historiadores como Burgin e Stedman Jones, que defendem a tese de que a ascensão de Milton Friedman levou a um neoliberalismo radical e 'americanizado', sugere que devemos ver Hayek e os primeiros neoliberais como 'ambivalentes' e com 'notas de contenção'. Eu argumentaria que essa não é necessariamente a maneira mais frutífera de entender a história do neoliberalismo. Essa narrativa corre o risco de tentar compreender o pensamento político do passado com as normas e o vocabulário do presente. Se o neoliberalismo inicial parece moderado para nós hoje, não era tal coisa em seu

próprio tempo: as ideias dos membros da Sociedade Mont Pelerin eram consideradas marginais e tão de direita quanto possível no contexto dos anos imediatos do pós-guerra. (Innset, 2020, p. 186).

A proposta de Innset é particularmente feliz em notar algo no qual a doutrina neoliberal foi extremamente bem-sucedida, a saber: deslocar para a direita a janela de Overton ou, em outras palavras, tornar moderadas ideias de direita antes consideradas radicais, assim como tornar radicais ideias de esquerda antes consideradas como moderadas. Um programa de esquerda moderada da década de 1940 (por exemplo, a do partido trabalhista britânico na eleição de 1945) propunha quase sempre nacionalização de empresas de importância prioritária, a instituição de diversos mecanismos de bem-estar e o conseqüente aumento da taxaço fortemente progressiva para bancar estes mecanismos. Estas ideias hoje estão simplesmente fora da agenda do possível, sumindo até mesmo dos programas mais radicais de esquerda. Ao mesmo tempo, hoje se discutem ideias consideradas como impensáveis oitenta anos atrás. Basta pensar no rol das medidas sugeridas pelo próprio Friedman no livro de 1962 (como a proposta de substituir a educação pública e gratuita pelo fornecimento de *vouchers* educacionais)⁷.

5. Os neoliberalismos realmente existentes

Neoliberalismo não é apenas o nome dado a uma doutrina ou a uma ideologia, mas também a uma realidade, um conjunto de práticas, de políticas, ou mesmo a uma etapa histórica, um momento do capitalismo. Sugiro nomear este segundo conjunto de significados como "neoliberalismos realmente existentes". Mas aqui, também, é preciso um esforço de esclarecimento conceitual, afinal há coisas muito distintas no interior deste conjunto.

⁷ Lanny Ebenstein observa que na própria trajetória de Friedman a posição defendida em *Capitalismo e liberdade* é moderada quando comparada às posturas posteriores, de forma que Friedman se aproxima cada vez mais da corrente libertária, na medida em que deixava de ser um economista acadêmico profissional para se tornar prioritariamente um defensor do enxugamento do Estado (cf. Ebenstein, 2014).

É uma ilusão imaginar que teorias possam ser aplicadas a realidades. Ainda mais teorias altamente abstratas e idealizadas como as de Hayek, Friedman e companhia. Mas é igualmente ilusório imaginar que elas não sirvam como justificção ou legitimação de reformas, como inspiração para mudanças, como influências em governos. Ideias têm consequências, mesmo que, quase sempre, não aquelas almejadas por quem as pensou.

Parte significativa da literatura que trata do assunto sugere a década de 1970 como aquela em que a doutrina neoliberal passa a servir de apoio aos neoliberalismos realmente existentes. E isto por diversos motivos: o governo ditatorial de Pinochet, iniciado em 1973, no Chile, emprega diversos economistas discípulos de Milton Friedman (os assim chamados Chicago Boys), além de contar com visitas de Hayek e Friedman, que inclusive confraternizam com o ditador, com sinais mútuos de simpatia. O governo conservador de Margareth Thatcher, no Reino Unido, eleito em 1979, também faz amplo uso das ideias de Hayek (inclusive Thatcher é aconselhada pessoalmente por Hayek). Também o governo republicano de Ronald Reagan, eleito em 1981 nos Estados Unidos, tem por conselheiro Milton Friedman. Em todos estes três casos, as linhas gerais dos governos são de enxugamento dos serviços de bem-estar oferecidos pelo Estado, críticas e repressão aos movimentos sindicais e outros movimentos sociais, e abertura econômica e defesa radical do livre-comércio. Além das influências pontuais, as crises econômicas dos anos setenta terminam com o assim chamado "consenso keynesiano" vigente durante o período do pós-guerra, e também com o momento de crescimento econômico conhecido como "era dourada do capitalismo", os "trinta anos gloriosos" que sucedem o término da Segunda Guerra Mundial.

Mas a questão é um tanto mais complexa. Como insisti na conclusão do tópico anterior, a doutrina neoliberal foi bem-sucedida em levar a Janela de Overton para a direita, normalizando discursos radicalmente pró-mercado e tornando excessivamente radicais e logo incogitáveis medidas mais amplas de planejamento econômico e medidas de bem-estar que substituíssem o mercado em áreas específicas (moradia, transporte etc.). Neste sentido, a doutrina neoliberal foi influente inclusive durante o período do pós-guerra. O monetarismo de Friedman serviu de esteio às políticas econômicas de Richard Nixon, mais de uma década

antes da vitória de Reagan. Ludwig Erhard era um discípulo do ordoliberalismo, a corrente germânica do primeiro neoliberalismo, e foi ministro da economia da Alemanha Ocidental entre 1949 e 1963. Eugênio Gudin, ministro da economia do Brasil durante o governo de Café Filho, era membro da Sociedade Mont Pelerin, e Roberto Campos e Otávio Gouveia de Bulhões, ministros durante a ditadura militar no governo de Castelo Branco, eram vinculados a *think tanks* neoliberais (notadamente o IPÊS, Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais). Tudo isto mostra que a doutrina neoliberal se disseminou amplamente e influenciou de modos muito diferentes as políticas públicas, as reformas do Estado, as medidas econômicas aqui e alhures.

Mas em um rápido e não exaustivo levantamento, caberia destacar ao menos três usos críticos distintos do conceito de neoliberalismo aplicado a realidades antes do que a doutrinas. Sugiro chamar estes três usos críticos de foucaultiano, bourdieusiano e marxista. Não se trata de abordagens excludentes, mas sim de ênfases em aspectos distintos: uma forma de subjetivação, um discurso de legitimação, uma nova configuração da luta de classes.

5.1. Foucault: neoliberalismo como subjetivação

Michel Foucault foi um dos primeiros teóricos a chamar a atenção para as doutrinas neoliberais. Em seu curso *O nascimento da biopolítica*, ministrado em 1978 e 1979, ele comenta longamente sobre os ordoliberais e sobre a Escola de Chicago, notadamente sobre o conceito de “capital humano” de Gary Becker. Foucault compreende o neoliberalismo como uma racionalidade governamental, uma arte de governar capaz de conduzir condutas. Pois bem, esta arte de governar, de acordo com Foucault, é baseada na própria limitação do governo, em uma contenção do que ele pode ou não fazer. Na verdade, é a percepção de que a liberdade econômica é ao mesmo tempo o que limita o Estado e o que o funda, o justifica, o torna necessário. Mas é também mais do que isso, é uma forma de subjetivação, de construção antropológica de um sujeito eminentemente governável justamente na medida em que é transformado em um *homo oeconomicus*. Em suas palavras:

O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. (Foucault, 2008, p. 311)

Mas o crucial aqui é a “identificação do objeto da análise econômica a toda conduta” (idem, p. 366), de modo que todo e qualquer problema social passa a ser compreendido como uma questão de alocação ótima de recursos escassos. Assim, longe de ser um dentre diversos campos do saber, o econômico torna-se sinônimo de racional, a economia torna-se o paradigma da racionalidade, a atitude econômica é sempre a atitude racional (e justamente por isso previsível e governável).

De forma semelhante, Pierre Dardot e Christian Laval argumentam, em *A nova razão do mundo*, que o neoliberalismo é uma forma de subjetivação ou de racionalidade pautada pela competição. A razão neoliberal é compreendida a partir de quatro traços constitutivos: I) O mercado é uma ordem construída e requer a intervenção ativa do Estado; II) A essência da ordem de mercado é a concorrência (e não a troca), de modo que “construir o mercado implica fazer valer a concorrência como norma geral das práticas econômicas” (2016, p. 377); III) O próprio “Estado, ao qual compete construir o mercado, tem ao mesmo tempo de construir-se de acordo com as normas do mercado” (Idem, p. 378), ou seja, pautar-se sempre pela concorrência; por fim, IV) “O Estado empreendedor deve ... conduzir indiretamente os indivíduos a conduzir-se como empreendedores”, afinal, “a empresa é promovida a modelo de subjetivação: cada indivíduo é uma empresa que deve se gerir e um capital que deve se fazer frutificar.” (Idem).

Mas todos estes traços funcionam como um modo de levar uma lógica de comportamento típica de relações concorrenciais de mercado para todas as esferas da vida social. Nas palavras dos próprios autores: “o neoliberalismo se caracteriza pela transformação da competição em *forma geral* das atividades produtivas, especialmente daquelas que produzem serviços não mercantis, e até mesmo das atividades sociais que estão fora da esfera produtiva” (Dardot e Laval, 2010, p. 37).

5.2. Bourdieu: neoliberalismo como discurso de legitimação

Assim como Foucault, Pierre Bourdieu também considera o neoliberalismo como uma "razão", mas o que Bourdieu entende por razão é algo bem diferente. Se no caso de Foucault é uma forma de conduzir condutas, de subjetividade a ser governada, no caso de Bourdieu é um discurso de legitimação. No caso, o neoliberalismo é um programa político, uma utopia, mas que faz as vezes de discurso científico. Em outras palavras, são propostas que interessam a certas partes da sociedade, mas que são disfarçadas em mandamentos científicos, de modo que seria irracional discordar delas.

Em nome desse programa científico de conhecimento convertido em programa político de ação, cumpre-se um imenso *trabalho político* (renegado, pois aparentemente puramente negativo) que visa criar as condições de realização e de funcionamento da "teoria"; um *programa de destruição metódica* dos coletivos (a economia neoclássica querendo lidar apenas com indivíduos, mesmo quando se trata de empresas, sindicatos ou famílias). (Bourdieu, 1998, p. 137)

Bourdieu insiste no caráter utópico de tal discurso: é uma construção de modelos matemáticos abstratos, baseados em premissas irreais, mas que serve de justificação para reformas que nunca realizam os objetivos supostamente almejados. Na medida em que a teoria econômica neoclássica se torna o paradigma do comportamento humano, o economista neoclássico passa a ser o perito por excelência, a ser consultado em todas as esferas de atividades (educação, saúde, investimentos, infraestrutura etc.).

5.3. Marxismo: neoliberalismo como nova etapa do capitalismo

Teóricos marxistas como Perry Anderson e David Harvey utilizam o termo neoliberalismo para designar um estágio histórico do capitalismo, estágio este

iniciado a partir da crise do modelo fordista de trabalho, do consenso keynesiano e, por conseguinte, do Estado de Bem-Estar Social. Nas palavras de Anderson:

A chegada da grande crise do modelo econômico do pós-guerra, em 1973, quando todo o mundo capitalista avançado caiu numa longa e profunda recessão, combinando, pela primeira vez, baixas taxas de crescimento com altas taxas de inflação, mudou tudo. A partir daí as ideias neoliberais passaram a ganhar terreno. As raízes da crise, afirmavam Hayek e seus companheiros, estavam localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, de maneira mais geral, do movimento operário, que havia corroído as bases de acumulação capitalista com suas pressões reivindicativas sobre os salários e com sua pressão parasitária para que o Estado aumentasse cada vez mais os gastos sociais. (Anderson, 1995, p. 10)

A nova etapa é marcada pela hegemonia do discurso neoliberal, com sua ênfase no empreendedorismo e na liberdade contra a velha rotina engessada do trabalho fordista, por respostas à crise econômica que passam por reformas de enxugamento dos mecanismos de bem-estar social, pela flexibilização e precarização do trabalho, pela desregulamentação dos mercados e serviços financeiros. Apesar de todas estas medidas fracassarem em seu objetivo, a saber, a retomada dos índices de crescimento econômico do pós-guerra, elas são muito bem-sucedidas em reverter a tendência de fortalecimento do trabalho em detrimento do capital (marca maior do período do pós-guerra). Em resumo: trata-se de uma etapa de parco crescimento, mas de fortalecimento das classes dominantes e por conseguinte de uma redistribuição regressiva da riqueza, de aumento das disparidades.

Portanto, poderíamos analisar a história do neoliberalismo não só como um projeto utópico fornecendo um modelo teórico para a reorganização do capitalismo internacional, mas também como um projeto político visando tanto restabelecer as condições para a acumulação de capital como restaurar o poder de classe. (...) O último desses objetivos predominou. O neoliberalismo não se mostrou bom para revitalizar a acumulação de capital global, mas foi muito bem-

sucedido em restaurar o poder de classe. Consequentemente, a utopia teórica do discurso neoliberal funcionou mais como sistema de justificação e legitimação para tudo o que fosse necessário no sentido de restaurar o poder de classe. Os princípios do neoliberalismo são abandonados rapidamente, sempre que entram em conflito com esse projeto de classe. (Harvey, 2007, p. 10)

6. Considerações finais

A querela acerca da existência do neoliberalismo ou da validade de um tal conceito gira em torno de um equívoco: o de que conceitos designam com clareza aquilo que eles abrangem. Como bem observa Koselleck: "Todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda a palavra é um conceito social e político. Conceitos sociais e políticos contém uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos" (2006, p. 108). Neoliberalismo é um conceito e, como tal, é polissêmico. Em vez de debatermos se há algo que possa ser chamado de neoliberalismo, é mais interessante mapear alguns de seus usos, entender o que dizem os atores sociais ao nomearem algo como neoliberalismo, enfim, esclarecer a multiplicidade de seus significados. Esta foi a intenção do presente capítulo. Defendo aqui que neoliberalismo é um conceito plenamente válido, mas que é preciso diferenciar seus usos se quisermos compreendê-lo. Para tanto, sugiro em primeiro lugar distinguir o neoliberalismo enquanto doutrina teórica, usualmente associada ao coletivo de intelectuais que se reuniram regularmente na Sociedade Mont Pelerin (e que já havia se reunido antes no Colóquio Walter Lippmann), dos neoliberalismos realmente existentes, das práticas neoliberais ou da fase neoliberal do capitalismo. Em segundo, é preciso notar que a doutrina neoliberal tem diversas versões, variando tanto geográfica quanto historicamente. Em termos geográficos, ela tem distintas colorações locais, sendo, por exemplo, mais estatista entre os ordoliberais da Escola de Freiburg ou mais antiestatista no círculo de von Mises. Em termos históricos, há um primeiro argumento neoliberal vigente durante os anos 1930 e 1950, anos em que a doutrina reage a um keynesianismo ascendente e à conseqüente adoção de mecanismos estatais de intervenção econômica e de segurança social, no qual a doutrina neoliberal é sobretudo uma crítica ao

planejamento central e à expansão do Estado, crítica que funciona como um alerta quanto a possíveis consequências totalitárias ou empobrecedoras decorrentes de tal planejamento; e há um segundo argumento, bem mais próximo ao liberalismo novecentista de estilo *laissez-faire*, a partir da década de 1960, em que se passa a defender o enxugamento radical do Estado. Em terceiro, é preciso também diferenciar os diversos usos do conceito neoliberalismo para se referir às transformações sociais inspiradas ou influenciadas por tais doutrinas. Existem, portanto, diversos neoliberalismos realmente existentes. Em minha análise privilegiei três usos: o foucaultiano, que pensa o neoliberalismo como o pleno desenvolvimento do *homo oeconomicus*, uma espécie de antropologia que concebe o indivíduo como empresário de si mesmo, como uma empresa dotada de um capital a ser valorizado, e logo como uma forma muito peculiar de subjetivação que permite uma máxima governamentalidade; o bourdieusiano, que concebe o neoliberalismo como um discurso de legitimação de uma série de reformas do Estado e mudanças sociais em curso nas últimas cinco décadas, discurso este pautado em uma utopia construída em torno de modelos matemáticos abstratos da economia neoclássica, baseados em premissas irreais, mas que serve para deslegitimar toda e qualquer resistência a tais reformas e mudanças como se esta fosse um comportamento irracional; por fim, o marxista que considera o neoliberalismo como a fase atual do capitalismo, marcada pelo insucesso em retomar o crescimento econômico do período anterior, mas bem-sucedida enquanto batalha para tornar o lado do capital mais forte em comparação ao do trabalho, reforçando o poder de classe e aumentando cada vez mais a desigualdade da riqueza.

7. Referências

ANDERSON, Perry. "Balanço do neoliberalismo". Em: SADER, Emir & GENTILI, Pablo (orgs.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 9-23

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos. Táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Jorge Zahar Ed., 1998.

BRENNER, Neil e THEODORE, Nik. "Cities and the Geographies of 'Actually Existing Neoliberalism.'" Em: BRENNER, Neil e THEODORE, Nik (Org.). *Spaces of Neoliberalism: Urban Restructuring in North America and Western Europe*. Blackwell Publishers, 2002.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo. A ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Editora Filosófica Politeia, 2019.

BURGIN, Angus. *The Great Persuasion. Reinventing Free Markets since the Depression*. Harvard University Press, 2012.

CHAMAYOU, Grégoire. *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. La fabrique, 2018.

EBENSTEIN, Lanny. "The Increasingly Libertarian Milton Friedman: An Ideological Profile". *Econ Journal Watch*, 11(1), p. 81-96, 2014.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. "Néolibéralisme et subjectivation capitaliste". Em: *Cités*, 2010/1, n. 41, p. 35-50, 2010.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. Boitempo, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Martins Fontes, 2008.

FRIEDMAN, Milton. "Neo-liberalism and its prospects". Em: *Farmand*, 17 de fevereiro de 1951. Disponível em: <https://miltonfriedman.hoover.org/objects/57816/neoliberalism-and-its-prospects>. Acesso em maio de 2022.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalismo e liberdade*. LTC, 2019.

HARVEY, David. "Neoliberalismo como destruição criativa". *InterfacEHS*, vol. 2, n. 4, 2007.

HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão*. Editora Globo, 1977.

HAYEK, Friedrich. "The Use of Knowledge in Society (1945)". Em: HAYEK, Friedrich. *The Market and Other Orders*. The Collected Works of F. A. Hayek, volume XV. The University of Chicago Press, 2014.

INNSET, Ola. *Reinventing Liberalism. The Politics, Philosophy and Economics of Early Neoliberalism (1920-1947)*. Springer, 2020.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LIPPMANN, Walter. *The Good Society*. Routledge, 2017.

REINHOUDT, Jurgen e AUDIER, Serge. *The Walter Lippmann Colloquium. The birth of neo-liberalism*. Palgrave Macmillan, 2018.

PLEHWE, Dieter. "Introduction". Em: PLEHWE, Dieter e MIROWSKI, Philip. *The Road from Mont Pèlerin. The Making of Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press, 2009.

MIROWSKI, Philip. "Postface: Defining Neoliberalism". Em: PLEHWE, Dieter e MIROWSKI, Philip. *The Road from Mont Pèlerin. The Making of Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press, 2009.

ZEVIN, Alexander. *Liberalism at Large. The World according to the Economist*. Verso, 2019.

2. NEORREPUBLICANISMO E DEMOCRACIA



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-02>

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Nas últimas décadas, o republicanismo voltou a ocupar um espaço importante no debate político contemporâneo. Na sua retomada, observada principalmente na obra de Philip Pettit, um dos aspectos mais relevantes e inovadores é a proposta de uma forma de democracia capaz de efetivar o ideal de liberdade como ausência de dominação, princípio normativo central do programa institucional neorrepúblicano.

1. Liberdade como ausência de dominação

O ideal de liberdade como ausência de dominação é apresentado por Pettit como proveniente do pensamento republicano e como uma alternativa à oposição estabelecida por Isaiah Berlin entre liberdade negativa e liberdade positiva. Em seu ensaio "Two Concepts of Liberty", Berlin (1969, p. 118-172) identifica dois principais sentidos atribuídos ao conceito de liberdade: o sentido negativo que procura responder à pergunta sobre qual deve ser a área que o agente deve ter para realizar o que é capaz de realizar, sem sofrer a interferência de outros agentes; e o sentido positivo que procura responder à pergunta sobre qual é a origem que determina a ação do agente. A liberdade negativa é então caracterizada pela ausência de interferência, assinalando a área na qual o agente tem a possibilidade de agir sem ser impedido ou de não agir sem ser coagido por outros agentes. Já a liberdade positiva é caracterizada pela determinação do agente em ser senhor de si mesmo e agir de acordo com seus propósitos, sem ser determinado por forças externas. Ela é qualificada de positiva porque não designa a ausência de algo, mas a presença de um atributo específico do querer, enfatizando a capacidade de autodeterminação do agente.

De acordo com Berlin, os dois sentidos de liberdade têm se desenvolvido historicamente em direções divergentes. A liberdade negativa tem sido reivindicada com base no argumento de que é preciso dar livre expressão à natureza humana, não impedindo a manifestação das forças individuais com medidas coercitivas. Já a demanda da liberdade positiva tem se sustentado na exigência, ou mesmo no postulado, de que é preciso realizar o que é necessário a fim de alcançar a autodeterminação. Se a liberdade no sentido negativo, presente na tradição liberal, é considerada um ideal moderno e realizável, encontrando-se no fundamento da defesa das liberdades individuais contra a interferência de agentes coletivos, o seu sentido positivo é avaliado como pernicioso, fomentador de regimes totalitários, pois não leva em consideração a pluralidade de valores e de finalidades para a existência humana, ao manter o ideal antigo de que existe um único bem e uma única finalidade para todos os membros da sociedade.

Pettit (1993a, p. 15-38) sustenta que a oposição enunciada por Berlin esconde uma diferença entre duas versões do conceito de liberdade negativa: a versão mais recente do pensamento liberal, herdada da modernidade, e a versão mais antiga do pensamento republicano, derivada da filosofia moral romana e retomada no Renascimento e no início da modernidade por autores ingleses do século XVII e XVIII. O autor considera falsa a imagem disseminada pelo pensamento liberal de que os autores republicanos adotam uma concepção positiva de liberdade, visto que os autores vinculados ao republicanismo de origem romana definem a liberdade pela ausência de interferência arbitrária. Desse modo, tanto liberais quanto republicanos concebem a liberdade no sentido de ausência de interferência, mas enquanto os liberais focam a situação efetiva de ingerência, sem considerar a fragilidade ou a vulnerabilidade da exposição à interferência, os republicanos se preocupam com a ausência de interferência em qualquer circunstância ao longo do tempo. As duas tradições se diferenciam assim nas condições para ser livre: no pensamento liberal, basta a ausência de interferência; já no pensamento republicano, é preciso também ter a proteção e a segurança contra interferências arbitrárias.

Outra diferença apontada por Pettit (1993b, p. 162-189) é de que os liberais enfatizam a quantidade de não-interferência, enquanto os republicanos se preocupam com a qualidade da não-interferência. Por exemplo, no caso de dois

agentes desfrutarem da mesma ausência de interferência, um pode desfrutar de maneira frágil e contingente, em razão da sorte ou do favor de quem pode interferir, enquanto o outro de maneira segura, garantida pelas instituições que o protegem de possíveis interferências arbitrárias. Na perspectiva liberal, os dois são igualmente livres, pois não sofrem interferência. Já na perspectiva republicana, só é livre aquele que tem a segurança institucional de não estar sujeito à vontade arbitrária de outros agentes.

A diferença entre o aspecto quantitativo e qualitativo fica mais evidente, segundo Pettit (1991, p.141-190), na relação entre lei e liberdade. Na perspectiva liberal, a relação é puramente extrínseca. Embora a lei seja uma interferência justificada por trazer um benefício, ao inibir interferências mais danosas, ela é considerada uma forma de violação da liberdade, em razão de seu efeito coercitivo. Já na perspectiva republicana, tudo depende da maneira como a lei é decretada, interpretada e executada. Se for com o consentimento e no interesse daquele que sofre a interferência, ela é um elemento fundamental para tornar a liberdade possível, pois inibe possíveis interferências arbitrárias.

Desse modo, Pettit (1996, p. 576-604) sustenta que o oposto da liberdade no pensamento liberal é qualquer forma de interferência, enquanto no pensamento republicano é apenas a interferência arbitrária. Se a concepção republicana é negativa, não é no mesmo sentido da liberdade negativa dos liberais, pois foca a interferência arbitrária. A interferência arbitrária é então associada à dominação, no sentido de que a relação de dominação é caracterizada pela existência de um poder arbitrário que submete e subjuga um agente à vontade de outro agente. Pettit observa que a relação de dominação não requer que o agente interfira efetivamente, nem mesmo que esteja inclinado a interferir, basta ter a possibilidade de fazê-lo de acordo com sua vontade. Ela ainda envolve a consciência por parte de quem detém o poder arbitrário, de quem se encontra vulnerável, e uma mútua consciência entre as partes envolvidas na relação.

De acordo com Pettit (1997, p. 27-31), a concepção republicana é claramente distinta da liberdade positiva, uma vez que a ausência de dominação não implica no domínio sobre si mesmo, nem mesmo o garante. O autodomínio pode ser até mais acessível e promovido numa sociedade que assegure por meios institucionais a

ausência de dominação, mas não se realiza apenas com essa condição. A concepção republicana também se diferencia da liberdade positiva, no sentido de autogoverno democrático, visto que ela é principalmente associada com a segurança e a proteção institucional contra interferências arbitrárias. Se a participação política é vista muitas vezes como a mais importante salvaguarda da liberdade, ela é considerada apenas um instrumento e um dos meios para sua efetivação, sem conexão intrínseca com a própria liberdade.

Já em relação à liberdade negativa a diferença não é tão evidente, já que a concepção republicana também se caracteriza por uma ausência. Pettit (1997, 63-66) destaca então duas maneiras de diferenciá-las. A primeira é que elas se definem em contraposição a ofensas distintas à liberdade: interferência e dominação. A ausência de interferência não implica obviamente na ausência de dominação, uma vez que é possível estar sob o domínio de alguém sem sofrer interferência. Isto pode acontecer, por exemplo, no caso de um senhor bondoso ou negligente que não interfere nas escolhas e ações de seu servo, permitindo-lhe um amplo campo de ação. Se, do ponto de vista da liberdade negativa, como não houve interferência, a liberdade é mantida; do ponto de vista da concepção republicana, a liberdade está totalmente comprometida, visto que, se não houve interferência, ela pode vir a ocorrer de acordo com o arbítrio de quem detém o poder de interferir. Do mesmo modo, a ausência de dominação não implica em ausência de interferência, uma vez que é possível sofrer interferência sem ser dominado. Isto pode acontecer, por exemplo, quando há interferência com o consentimento, no interesse e sob o controle de quem a sofre, como no caso da lei civil consentida pelos cidadãos. Se, do ponto de vista da liberdade negativa, a liberdade está comprometida, porque houve interferência; do ponto de vista da concepção republicana, a liberdade está mantida, porque a interferência foi autorizada, realizada apenas nas condições estabelecidas e com o controle de quem a sofre.

A segunda maneira de diferenciá-las é que o ideal de não-interferência envolve uma condição de contingência – o agente pode não sofrer interferência por causa de sua sorte, das circunstâncias ou de sua habilidade – enquanto o ideal de não-dominação evita esta condição – o agente não sofre interferências arbitrárias de maneira contínua e segura, porque está institucionalmente protegido contra elas.

Pettit (1997, p. 82-97) alega que a concepção republicana é dessa maneira mais robusta, porque objetiva não apenas proteger o agente de interferências, mas também dar garantias desta proteção, emancipando-o das condições de precariedade que caracteriza a submissão e a dependência. No pensamento republicano, a liberdade não é avaliada apenas pelo campo de não-interferência, nem pela extensão das escolhas permitidas, mas leva em conta o grau de segurança contra intervenções arbitrárias. Ela é também um valor social, pois não é considerada uma propriedade do indivíduo, originária de sua natureza, que pode se realizar no isolamento. Ela depende de condições sociopolíticas e só se manifesta onde as relações sociais são mediadas pelas instituições políticas, de maneira a tornar possível a coexistência de cidadãos que se reconhecem livres de relações de dominação.

2. O modelo de democracia contestatória

De acordo com Pettit (1997, p. 171-183), um autêntico governo republicano deve evitar duas formas de dominação: aquela estabelecida entre agentes privados, denominada de *dominium*, oriunda das relações assimétricas de poder que constroem em geral os mais vulneráveis; e aquela exercida pelo próprio governo, denominada de *imperium*, proveniente do uso abusivo e arbitrário do poder público. Para que a liberdade possa ser efetivada, de um lado, o governo deve restringir as interferências arbitrárias de agentes privados, seja por meio de sanções contra aqueles que exercem algum tipo de dominação, seja pela alocação de recursos para aqueles que vivem em situação de desvantagem ou vulnerabilidade. Por outro lado, o governo deve ser controlado pelos cidadãos, para que ele não imponha uma dominação ainda maior do que aquela proveniente dos agentes privados. Se o *dominium* pode ser combatido com a intervenção do governo, o *imperium* precisa ser contido por arranjos constitucionais, de tal modo que a interferência do poder público não seja ela mesma arbitrária.

Entre os mecanismos constitucionais apropriados para conter a ameaça de *imperium*, Pettit (2000, p. 237-256) destaca aqueles consagrados na tradição republicana: (i) o império da lei, no sentido de um ordenamento legal no qual a lei seja

geral e aplicada de maneira universal, consistente com o interesse comum e não sujeita a mudanças circunstanciais; (ii) a dispersão do poder político entre diferentes agentes públicos, para que não haja concentração nas mãos de uma só pessoa ou um só grupo; e (iii) a proteção contra majoritária, ou seja, a garantia de que as leis não serão facilmente alteradas a partir da simples vontade da maioria, visto que a maioria é formada e mutável de acordo com diferentes interesses e circunstâncias.

No entanto, por melhor que seja o sistema constitucional estabelecido, Pettit reconhece que haverá inevitavelmente decisões discricionárias por parte do governo, pois as normas constitucionais não podem prever todos as situações. A questão é então como assegurar que a discricionariedade não resulte em arbitrariedade, isto é, como garantir que as intervenções por parte do governo não resultem em uma forma de dominação.

Pettit (2012, p. 146-179) ressalta inicialmente três condições relacionadas ao regime político: (i) o governo deve ser autorizado pelo povo; (ii) deve ser nomeado pelo povo de acordo com sua preferência; e (iii) deve ser exercido nos termos estabelecidos pelo povo. Ora, essas três condições só são plenamente satisfeitas em uma democracia, entendida como a forma de governo na qual o povo (*demos*) tem o controle (*kratos*) sobre o governo.

Em seguida, afirma que é preciso projetar mecanismos institucionais que possibilitem o reconhecimento e a realização dos interesses que foram reconhecidos e declarados pelo povo. Por um lado, devem garantir que todos os interesses reconhecidos sejam considerados pelo governo, evitando os falsos negativos; por outro, devem assegurar que apenas e somente os interesses comuns declarados pelo povo sejam admitidos pelo governo, evitando os falsos positivos. Mas, para que as ações do governo sejam realmente orientadas tendo em vista o interesse comum, duas condições ainda são necessárias: o povo deve ter influência sobre o processo que conduz às decisões políticas; e o povo deve fazer uso dessa influência para impor uma direção ao governo. Se a influência é obviamente necessária, já que o povo não pode ter controle sobre o governo se for apenas um observador, a influência por si só não é suficiente. Ela só será eficaz se for capaz de conduzir as ações do governo na direção desejada pelo povo.

Pettit (2008, p. 46-55) distingue então três formas de controle popular. A primeira é aquela em que o povo estabelece a direção do governo de modo direto e intencional. Ela ocorre em geral por meio de assembleias plenárias, nas quais o povo se reúne periodicamente para deliberar e decidir os assuntos públicos, ou por meio de sucessivos plebiscitos e referendos, pelos quais o povo expressa constantemente sua vontade. O pressuposto dessa primeira forma é de o regime democrático requer que o povo, enquanto um agente coletivo e soberano, determine as ações do governo.

De acordo com Pettit, o controle popular por meio de assembleias plenárias, plebiscitos e referendos foi defendido por autores radicais, como Rousseau, que sustentaram a necessidade de o povo deliberar e decretar as próprias leis. Mas a máxima de que um povo é livre, quando é governado por si mesmo, está fundada em uma falácia, segundo Pettit, em razão da ambiguidade da palavra povo, que pode se referir ao corpo coletivo ou aos indivíduos considerados em sua pluralidade. O povo que governa refere-se geralmente a uma coletividade, enquanto o povo que é governado refere-se comumente aos indivíduos que o compõem. Desse modo, em um governo baseado em assembleias plenárias, plebiscitos e referendos, é possível que o povo, entendido coletivamente, domine o povo, entendido como pluralidade de indivíduos¹.

A segunda forma de controle popular é aquela em que o povo tem uma influência causal sobre o governo por meio de uma assembleia de representantes. Pettit (2010, p. 426-434; 2012, p. 187-208) lembra que há diversas configurações de representação política, dependendo da natureza da relação entre representado e representante, e analisa os dois tipos historicamente mais relevantes: a representação por meio de uma assembleia indicativa e a representação por meio de uma assembleia responsiva.

A assembleia indicativa pretende ser um simulacro ou imagem do povo, organizada como uma espécie de microcosmo da sociedade, tanto na maneira como é formada quanto no modo de funcionamento. Em geral, ela é formada por sorteio ou de modo randômico, com as principais categorias sociais representadas

¹ Por diversas vezes Pettit (1997, p. 18-19, p. 252-253; 2012, p. 12-18, p. 228-229; 2014, p. 12-13 e p. 132-133) procura se distanciar da tradição republicana que associa liberdade com autogoverno democrático, denominada por ele de populista, cujo principal representante seria Rousseau.

proporcionalmente. A sua composição é definida por uma amostra aleatória e estatisticamente representativa do povo, de tal modo que os seus membros personifiquem o povo no sentido de tipificá-lo. Os representantes devem ser assim um exemplo expressivo do povo em seus aspectos mais significativos. A sua maneira de agir é indicativa de como o povo agiria se estivesse presente. Porém, a similaridade não implica que o povo tenha um controle efetivo sobre seus representantes. Pode até ter algum tipo de controle indireto no momento da autorização, por exemplo, ao impor restrições ou incentivos que tornem mais provável a reprodução de seu julgamento. A conexão não está no fato de que os representantes têm de seguir a disposição do povo e atuar em conformidade com tal disposição. Espera-se simplesmente que eles sejam um bom indicador da disposição do povo.

Já a assembleia responsiva é formada com base em um processo eleitoral pelo qual o povo escolhe os seus representantes. Ela pode ser implementada por uma diversidade de sistemas de votação e os seus membros se assemelham a deputados, cuja função é responsiva diante de seus eleitores. Os deputados devem detectar e seguir a vontade do povo, respondendo de maneira apropriada a essa vontade, diante da qual se tornam responsáveis. Eles podem ser mais ou menos responsivos, agindo como delegados instruídos pelo povo ou de maneira independente de acordo com o próprio juízo, conforme a confiança neles depositada. Como a representação responsiva supõe que o julgamento do povo esteja totalmente formado e possa de manifestar claramente para os deputados, o que raramente ocorre, os deputados acabam atuando muito mais como intérpretes da vontade do povo do que com portavozes.

Entre os dois tipos de assembleia, Pettit apresenta uma série de razões favoráveis à assembleia responsiva. Primeiro, em um processo eleitoral, regular, aberto e competitivo, os candidatos vão estar mais atentos aos interesses de seus eleitores, pois dependem deles para serem eleitos. O sistema eleitoral impede que os representantes ignorem os interesses comuns declarados pelo povo e assegura que as principais proposições sejam submetidas ao debate público. Depois, os representantes eleitos terão mais incentivo para buscar políticas que satisfaçam seus eleitores, pois dependem de seu apoio para se manter na função. Eles estarão

atentos às pesquisas de opinião, aos grupos de pressão e aos protestos populares na formulação de políticas públicas. Além disso, a continuidade dos membros da assembleia por meio da reeleição possibilitará maior experiência para a tomada de decisões.

Embora a assembleia responsiva seja considerada mais eficaz do que a assembleia indicativa, ela ainda não garante o efetivo controle do povo sobre o governo, visto que o povo detém apenas uma influência causal por meio de seus representantes. Se o sistema eleitoral serve para salientar os interesses comuns do povo, ele não parece ser capaz de dar uma efetiva direção ao governo, além de manter a ideia de que o governo deve seguir os interesses da maioria, absoluta ou relativa, o que pode redundar em uma tirania da maioria, negligenciando os interesses de minorias, principalmente em sociedades divididas por grupos étnicos, raciais, religiosos etc.

A terceira forma é aquela em que o povo desfruta de um grau intermediário de controle entre a direção intencional de suas assembleias plenárias e a influência causal de suas assembleias representativas. Ela é comparada com o controle que agentes desfrutam quando seus valores são devidamente respeitados e fortalecidos nas decisões que os afetam. No mesmo sentido, é possível dizer que o povo controla e impõem uma direção ao governo, sem recorrer às assembleias plenárias ou aos plebiscitos e referendos, quando as decisões tomadas em seu nome pelas assembleias de seus representantes são legítimas e estão em conformidade com as razões e os valores reconhecidos e declarados pelo próprio povo.

De acordo com Pettit (2010, p. 104-144; 2012, p. 218-238), não basta que as decisões do governo sejam acompanhadas de razões e tenham sido consentidas para serem consideradas legítimas. Se o consentimento explícito de todos os cidadãos é um ideal inacessível, o consentimento implícito é um objetivo tão realizável quanto vazio, pois qualquer decisão que não sofra resistência pela força será considerada legítima. As decisões do governo devem ser justificadas com base em ideias compartilhadas e resultar de um compromisso que não negligencie nenhum dos interesses explicitados no processo de deliberação pública. Dessa forma, aqueles que ficarem em uma situação menos favorável, não serão vítimas de um poder arbitrário, já que os seus interesses, assim como os dos mais afortunados,

foram igualmente levados em consideração. Para que seja efetivada a liberdade, entendida como ausência de dominação, é preciso que os interesses da maioria sejam respeitados sem que os interesses da minoria sejam ignorados.

Pettit (2005, p. 301-324; 2012, p. 239-279) observa que um agente pode manter o controle sobre o processo decisório de duas maneiras. A primeira é por meio de um controle ativo, de forma direta ou indireta, ao ajustar os meios necessários para assegurar o resultado desejado. A segunda maneira é por meio de um controle virtual, ao interceder apenas quando o agente encarregado de decidir não alcançar o resultado satisfatório. A diferença entre controle ativo e virtual é exemplificado com base na relação entre autor e editor. O controle ativo é praticado pelo autor, quando ele escreve sua obra de acordo com sua intenção. Já o controle virtual é exercido pelo editor, que atua antes da obra ter sido escrita, ao estabelecer critérios para sua publicação, ou depois de ter sido escrita, ao indicar alterações.

Com base na metáfora editorial, Pettit vislumbra três possibilidades de controle popular em um regime democrático: (i) o povo coletivo exerce um controle autoral das decisões do governo, seja diretamente em assembleias plenárias, seja indiretamente por meio de representantes; (ii) o povo coletivo exerce um controle editorial, quando aprova ou rejeita as propostas do governo em plebiscitos e referendos; (iii) ou o povo em sua pluralidade exerce o controle editorial, por meio de ações coletivas ou individuais, quando dispõe de mecanismos eficazes de formulação e de contestação das decisões do governo. Entre as três possibilidades, a terceira é considerada a mais adequada, porque pode assegurar a realização do ideal de não-domação. Ela ilustra a maneira como o povo é capaz de controlar as decisões do governo, antes de elas serem tomadas, ao estabelecer os requisitos necessários do processo decisório, e depois de elas terem sido tomadas, ao desafiar o seu conteúdo por meios de mecanismos de contestação. Afinal, para que as ações do governo não se constituam em atos arbitrários de interferência, é preciso que o povo, individual ou coletivamente, possa controlar as decisões do governo e, depois, possa contestar aquelas que julgue estar em desacordo com os interesses comuns declarados.

De acordo com Pettit, para que o povo em sua pluralidade tenha um efetivo controle editorial, algumas condições são necessárias: (i) os cidadãos devem ter

acesso às razões que sustentam as decisões do governo; (ii) as decisões devem ter sido tomadas por meio da deliberação conjunta, com base em considerações que tenham apoio comum, de tal modo que haja um fundamento para a contestação; (iii) deve haver canais disponíveis aos cidadãos para que eles possam se dirigir aos agentes públicos, a fim de contestar suas decisões; (iiii) e, finalmente, deve haver um fórum público adequado para acolher e responder satisfatoriamente as contestações dos cidadãos.

Pettit (2012, p. 177-179) propõe então uma série de procedimentos institucionais capazes de criar tais condições. Entre eles, destacam-se o acionamento de autoridades judiciais que possam questionar as decisões públicas com base em sua ilegalidade ou inconstitucionalidade; o estabelecimento de autoridades executivas, formadas por comissões de especialistas, que possam problematizar as decisões; ou ainda a criação de autoridades reguladoras, como ombudsman ou auditores, que possam acolher as reclamações e demandas dos cidadãos e respondê-las.

Pettit (2001, p. 724-736; 2004, p. 52-65) defende ainda a necessidade de retirar certas decisões da alçada dos políticos eleitos e de criar comitês técnicos, deliberativos e decisórios, para os quais especialistas seriam nomeados por um procedimento específico. O seu pressuposto é de que as políticas públicas estariam mais próximas do interesse público quanto mais imunes estivessem da influência do jogo político. Há um claro receio de que interesses eleitorais, paixões populares ou pressões morais possam interferir negativamente no processo de tomada de decisões. A intenção é estabelecer instâncias decisórias despolitizadas que prescindam do tipo de legitimidade auferida no processo eleitoral e se baseiam em outros princípios, como a imparcialidade, o conhecimento e a experiência profissional. A título de exemplo, Pettit propõe bancos centrais autônomos para conduzir a política monetária, comissões eleitorais independentes dos partidos políticos para regular o processo eleitoral e comitês de juristas especializados para estabelecer a legislação criminal.

O modelo de democracia contestatória é então apresentado como aquele capaz de efetivar o ideal de liberdade como não-dominação e de garantir o adequado controle popular, superando os modelos de democracia que estabelecem apenas

uma influência causal por meio de assembleias representativas, indicativas ou responsivas, sem cair nos modelos radicais de democracia direta ou semidireta, com suas assembleias plenárias e seus intermináveis plebiscitos e referendos.

3. Despolitização da democracia

O modelo de democracia contestatória proposto por Pettit tem sido objeto de diversas críticas e objeções. Por exemplo, no campo republicano, Richard Bellamy (2008, p. 159-189; 2009, p. 60-82) censura o seu excessivo racionalismo, resultado de uma visão despolitizada da democracia. Em sua avaliação, é um equívoco pensar que os agentes envolvidos no processo de uma deliberação possam renunciar a seus próprios interesses em favor de interesses comuns, simplesmente porque são confrontados no debate público com argumentos racionais. É preciso admitir que o exercício da razão pública está mais orientado para a legitimação do processo decisório do que para a obtenção de uma suposta decisão racional e imparcial, produto do consenso entre os agentes sobre seus interesses comuns. Em um processo deliberativo não idealizado, não se pode esperar a simples convergência de diferentes interesses particulares em interesses comuns reconhecidos pela razão.

Na avaliação de Bellamy, outro equívoco do modelo proposto está em transferir a resolução de conflitos políticos para instâncias consideradas apolíticas, técnicas, independentes e orientadas pelo ideal de imparcialidade. A preferência de Pettit por corpos deliberativos especializados como lugares privilegiados do exercício da razão pública é problemática, segundo Bellamy, porque está baseada na crença de que o interesse público encontra sua melhor defesa no âmbito de instituições não vinculadas ao mundo político, onde estariam reunidos especialistas supostamente imparciais, imunes aos interesses políticos e aos conflitos que devem julgar.

Com praticamente as mesmas objeções, mas sem estar no campo republicano, Nadia Urbinati (2011, p.157-169) procura revelar as afinidades entre o modelo proposto por Pettit e uma série de argumentos típicos da tradição antidemocrática, como a proposta de separação das duas funções principais da prática democrática: a deliberação e a decisão. De acordo com a autora, no anseio

de proteger a democracia contra a politização excessiva decorrente da competição partidária e dos processos eleitorais, Pettit acolhe duas perspectivas que apontam para a incapacidade da democracia em promover políticas públicas adequadas. A primeira vê práticas coletivas de tomada de decisão como marcadas pela escassez endêmica de racionalidade e dominadas pelas paixões; e a segunda vê na justificativa discursiva a tarefa central da participação política. Ambas enfatizam os inconvenientes da regra da maioria e tentam elaborar estratégias que possam corrigir tais inconvenientes.

Urbinati (2010, p. 65-92) censura também a proposta de criar fóruns e comitês de especialistas, a fim de retirar dos parlamentos deliberações e decisões que podem estar sujeitas às paixões populares. Ao valorizar uma noção de julgamento que se inspira nas práticas judiciais, marcadas pela imparcialidade que supostamente capacita o juiz a emitir uma sentença justa, Pettit negligencia o fato de que ela não pode servir de parâmetro para a decisão democrática, política por excelência, no qual os protagonistas são partidos políticos, parlamentares e cidadãos, vinculados a interesses e valores particulares. O seu modelo de democracia minimiza a politização das questões de interesse público, materializada na competição aberta entre os diferentes agentes políticos.

Já John McCormick (2011, p. 145-169) recorre à história das ideias políticas como estratégia para criticar o caráter apolítico do modelo de democracia contestatória. Ele denuncia principalmente a leitura equivocada do pensamento político de Maquiavel, colocado ao lado de Cícero, Harrington, Sidney e Madison, como um autor que não associava liberdade com autodeterminação democrática e não priorizava a participação popular. A confiança de Pettit na capacidade de corpos deliberativos especializados e independentes e a sua insistência de que é preciso estar longe do tumulto dos debates populares revelam a sua distância em relação ao republicanismo de Maquiavel. Sem prever magistraturas exclusivamente populares e mecanismos de participação direta e coletiva do povo, o modelo de democracia contestatória menospreza o elemento popular na constituição mista enaltecida pela tradição republicana.

McCormick (2012, p. 90-117) ainda aponta a contradição entre a defesa do ideal de não-dominância e a proposta de um modelo de democracia que impede a

adequada realização desse ideal. Em sua avaliação, se Pettit associa a liberdade à manifestação dos interesses comuns dos cidadãos, o seu modelo endossa apenas meios muito restritos pelos quais os cidadãos podem expressar seus interesses. Ao sustentar diversas vezes que o povo deve atuar apenas como autor indireto de políticas públicas, ele restringe a expressão da vontade popular ao processo eleitoral e a uma forma negativa de contestação. Além disso, ele oscila entre duas formas de contestação: uma forma inspirada na experiência da república romana, onde o povo coletivamente, por meio dos tribunos da plebe, corrigia as decisões dos magistrados eleitos; e outra forma inspirada nas instituições contra majoritárias, propostas pelos constitucionalistas do século XVIII e XIX, que visavam proteger minorias contra os possíveis abusos cometidos pela maioria.

4. Considerações finais

As críticas de Bellamy, Urbinati e McCormick enfatizam a despolitização do modelo de democracia contestatória. De fato, apesar de ser um avanço em relação aos modelos de democracia procedimental, a proposta neorrepública ainda parece tímida no que se refere à participação política dos cidadãos. Isso talvez porque ela se sustente numa perspectiva unificada da tradição republicana por demais devedora da narrativa histórica de Quentin Skinner (1990, p. 293-309; 2002, p. 237-268).

O modelo proposto por Pettit está claramente baseado no ideário do republicanismo inglês e americano dos séculos XVII e XVIII, marcado pela profunda desconfiança em relação à participação popular no governo. Ele deixa de lado outras contribuições importantes da tradição republicana, como o republicanismo de Maquiavel ou o republicanismo francês do século XVIII, que poderiam fornecer elementos mais relevantes para a teoria democrática contemporânea.

5. Referências

ARROW, Kenneth. A Difficulty in the Concept of Social Welfare. *Journal of Political Economy*, vol. 58, p. 328–346, 1950.

BELLAMY, Richard. Republicanism, Democracy and Constitutionalism. In: LABORDE, C. e MAYNOR, J. (ed.). *Republicanism and Political Theory*. London: Blackwell Publishing, 2008, p.159-189

BELLAMY, Richard. The Republic of Reasons: Public Reasoning, Depoliticization and Non-Domination. In: BESSON, S. e MARTI, J. L. (ed.). *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 60-82.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 118-172.

McCORMICK, John P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

McCORMICK, John P. Machiavellian Democracy in the Good Society. *The Good Society*, vol. 21, n. 1, p.90-117, 2012.

PETTIT, P. The Freedom of the City: a republican ideal. In: Hamlin, Alan (ed.) *The Good Polity: Normative Analysis on the State*. Oxford: Basil Blackwell, p. 141-190, 1991.

PETTIT, Philip. Negative Liberty, Liberal and Republican. *European Journal of Philosophy*, vol.1, p.15-38, 1993a.

PETTIT, Philip. Liberalism and Republicanism. *Australian Journal of Legal Philosophy*, vol. 28, n. 2, p. 162-189, 1993b.

PETTIT, Philip. Freedom as Antipower. *Ethics*, vol. 106, n. 3, p. 576-604, 1996.

PETTIT, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PETTIT, Philip. Republican Liberty and its Constitutional Significance. *Australian Journal of Legal Philosophy*, vol. 25, n. 2, p. 237-256, 2000.

PETTIT, Philip. Deliberative Democracy and the Case for Depoliticizing Government. *University of New South Wales Law Journal*, vol.24, p. 724-36, 2001.

PETTIT, Philip. Depoliticizing Democracy. *Ratio Juris*, vol.17, n.1, p. 52-65, 2004.

PETTIT, Philip. Three Conceptions of Democratic Control. *Constellations*, vol. 15, p.46-55, 2008.

PETTIT, Philip. Representation, indicative and responsive. *Constellations*, vol.17, p.426-34, 2010.

PETTIT, Philip. *On the People's Terms: a Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

PETTIT, Philip. *Just Freedom*. New York: W. W. Norton & Company, 2014.

SKINNER, Q. The republican ideal of political liberty. In: *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 293-309, 1990.

SKINNER, Q. A Third Concept of Liberty. *Proceedings of the British Academy*, n.117, p. 237-268, 2002.

URBINATI, Nadia. Unpolitical democracy. *Political Theory*, vol.38, n.1, p. 65-92, 2010.

URBINATI, Nadia. Republicanism: Democratic or Popular? *The Good Society*, vol. 20, n. 2, p. 157-169, 2011.

3. GNOSTICISMO POLÍTICO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-03>

Noeli Dutra Rossatto

1. Introdução

A expressão *gnosticismo político* foi acunhada por Eric Voegelin (1901-1985), filósofo e cientista político do século XX. Para entender o que é o gnosticismo político, primeiro apresentamos as bases da tradição gnóstica, concebida como a crença em uma forma especial de conhecimento (*gnosis*) capaz de levar à salvação. Dentre as características do gnosticismo, destacamos as principais: a Unidade originária da qual as substâncias espirituais se separam; o dualismo entre o mundo espiritual e o físico; a ignorância como fonte do mal e do sofrimento; e o conhecimento como chave para alcançar a libertação e a salvação. Depois mostramos como Voegelin deriva do pensamento de Joaquim de Fiore três elementos que, segundo crê, balizam a explicação gnóstica das ideias políticas atuais. O imanentismo histórico serve para explicar que a salvação se dá pelo conhecimento político e a ação transformadora. Os três reinos ou estados, encontrados tanto nas heresias medievais quanto nas modernas filosofias da história, serve para assegurar que a humanidade progride em direção de um terceiro estágio utópico de perfeição espiritual. Por fim, quatro símbolos gnósticos habilitam a compreensão da política do seguinte modo: a história progride de acordo com três estados; um Profeta gnóstico anuncia o Novo guia que irá comandar a utopia da Irmandade dos Espíritos Livres.

2. A gnose do gnosticismo

O termo gnose (em grego *gnosis*) significa conhecimento. O uso técnico do termo, no decorrer da História da Filosofia, diz respeito a um campo comum do saber compreendido por disciplinas tais como a Gnosiologia ou Teoria do Conhecimento e

a Epistemologia. No entanto, há um uso mais específico para designar um tipo de conhecimento que tem por objetivo desvelar os mistérios divinos, alcançados por um grupo seletivo de Iniciados (cf. Filoramo, 2002, p. 624-626). De algum modo, esta acepção também pode abarcar o platonismo, o neoplatonismo em geral e os próprios movimentos gnósticos que se difundiram nos primeiros séculos do cristianismo, mesclados não só com os evangelhos apócrifos ou gnósticos (cf. Pagels, 1982, p. 170ss), mas também com os evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos, Lucas e João) e algumas das epístolas do Novo Testamento. É esta segunda acepção de gnose que nos interessa por estar presente no gnosticismo político.

A gnose do gnosticismo indica um tipo de conhecimento cifrado, secreto e misterioso, que tem por objetivo reconduzir à contemplação da originária realidade espiritual dos seres humanos. Em tese, o gnóstico teria acesso a uma técnica capaz de alcançar o pleno conhecimento espiritual, transmitido por uma entidade reveladora-salvadora, sustentado por uma tradição esotérica e repassado aos Iniciados através de uma narrativa mítica. A narrativa gnóstica, além de promover a salvação – não do pecado, mas da ignorância –, tem em vista responder as interrogações mais elementares dos seres humanos: quem somos? Onde estamos? De onde viemos? Para onde vamos? Como voltaremos ao nosso lugar de origem?

A gnose, por tudo isso, também implica no desenvolvimento de um método de acesso ao conhecimento pleno, em cumprimento à promessa de que, ainda neste mundo, conheceremos a Deus do mesmo modo que somos conhecidos ou conheceremos tal como Deus conhece. Um dos trechos bíblicos que claramente encerra a promessa do conhecimento pleno é a *Primeira Epístola de João* (I Jo 3,2), que diz: "Sabemos que, quando (Deus) se manifestar, seremos semelhantes a Ele, porquanto o veremos tal como Ele é". E também a *Primeira Epístola aos Coríntios* (I Cor 13, 9-10 e 12), em que lemos: "Com efeito, nosso conhecimento é limitado, como também é limitado nosso profetizar. (...) Agora conhecemos por figuras e em enigmas, mas, então, conheceremos face a face. Agora, conheço apenas em parte, mas, então, conhecerei completamente, como sou conhecido". Além disso, o próprio *Evangelho de João* será palco de diferentes interpretações cristãs e gnósticas, como mostram os comentários de Orígenes de Alexandria, escritos no decorrer do século II (cf. Ciner, 2022).

Muitas são as variantes teóricas e as narrativas míticas provenientes das correntes gnósticas propriamente ditas, que guardam um conteúdo comum compartilhado não apenas com o platonismo e o neoplatonismo, senão que também com alguns autores islâmicos, judeus e cristãos. Como seria impossível trazer ao leitor toda a riqueza destas diferentes contribuições teóricas, de seus diferentes métodos e de sua presença nos textos das três grandes religiões monoteístas, nos deteremos na exposição de uma estrutura comum que, de algum modo, abarca as mais distintas correntes gnósticas.

Seis são as características principais das narrativas gnósticas, a saber: 1) uma Unidade espiritual originária ou totalidade (*Pleroma*), composta pelas hipóstases, que se opõe à dispersão desordenada do mundo material (*Kenoma*); 2) as substâncias espirituais ou hipóstases, que se separam da Unidade originária em busca de liberdade e autonomia, ingressando nas trevas do mundo material; 3) as almas humanas que, tal como as hipóstases, são precipitadas no mundo material e aprisionadas em um corpo físico; 4) a origem do mal associada à desobediência, soberba ou rebeldia das hipóstases (anjos caídos), o que gera uma estirpe ou linhagem maléfica que atua no mundo; 5) o mundo material, como uma das fontes do mal, em luta contra o mundo espiritual; 6) o conhecimento (*gnose*) como a alternativa para que as hipóstases e/ou as almas individuais possam ser purificadas, iluminadas e aperfeiçoadas para assim poderem retornar à totalidade originária (cf. Volpi, 1999, p. 100; Costa, 2000).

Do ponto de vista das almas individuais, o que dissemos acima pode ser simplificado em um esquema circular, no qual, por uma dialética descendente, a alma se desprende da Unidade primordial, ingressa em um corpo material e, conseqüentemente, se dispersa na diversidade do mundo; e por uma dialética ascendente, mediante o conhecimento, pode refazer o caminho de volta à Unidade primordial antes mesmo de se liberar em definitivo, pela morte física. Este circuito não é muito diferente daquele encontrado nas místicas e ascetes de corte platônico, neoplatônico e cristã, em que a alma, depois de ser precipitada no mundo material e aprisionada em um corpo físico, tende a voltar ao seu lugar de origem ou a se perder totalmente nas trevas. Neste segundo caso, ocorre a queda na região da dessemelhança (*regio dissimilitudinis*), tal como indicam alguns autores cristãos

(Agostinho, *Conf.* VII, 10,16), ao retomar um lugar comum do *Político* (273b) de Platão, transmitido pelas *Enéadas* (I, 8,13; 16-17) de Plotino.

3. Gnosticismo e cristianismo

Diferentemente das correntes místicas e ascéticas, nas quais se inclui o próprio cristianismo, em que o corpo é sacrificado para que se purifique e o espírito dele se desprenda, para o gnóstico, o movimento de retorno da alma para o lugar de origem se realiza mediante o conhecimento (gnose). Do mesmo modo que no platonismo aristocrático, em que cabia a poucos (ou só aos filósofos) alcançar o conhecimento mais elevado, no gnosticismo apenas um pequeno grupo seletivo (os Iniciados, os *Iluminati*, os *Spirituali*) terá acesso ao pleno conhecimento e servirá de guia para os demais. Este caminho é contrário ao do platonismo mais democrático, no qual todos teriam acesso às Ideias. Do ponto de vista de que poucos têm acesso às Ideias, alguns pensadores gregos perguntavam aos primeiros teóricos cristãos, como Orígenes, de que modo a massa de ignorantes (*apaidos*), recém-convertida, poderia alcançar a salvação. A resposta cristã é que a salvação não seria alcançada pela via do conhecimento, senão que por meio de imagens acompanhadas pela fé e a graça. Foi por julgar de acordo com esta resposta que F. Nietzsche, mais tarde, tratou o cristianismo como um platonismo para os pobres.

Outro aspecto que pode distinguir o gnosticismo do cristianismo é a resposta ao problema da origem do mal. Para o gnóstico, o mal tem uma origem cosmológica, no sentido de que a matéria causa o sofrimento, a angústia e o terror; e o mundo (cosmos), por ser material, é uma das fontes do mal. Neste sentido, o gnosticismo se caracteriza por ser acósmico na medida em que o espírito luta para sair da prisão do mundo. Mas o mal também pode ser explicado pelo embate entre duas ou mais forças espirituais, tais como os deuses, semideuses ou anjos. E ainda, pode resultar da desordem provocada pelas hipóstases no momento da separação da Unidade primordial. Em quaisquer dos casos, o mal é anterior e superior às decisões humanas individuais. É fruto da desordem, da desobediência e da soberba dos anjos caídos que, sob o comando de Lúcifer, o Anjo da Luz, procriam com os seres humanos, dando origem a uma estirpe do mal.

Uma das respostas adversas à compreensão gnóstica da origem do mal, que se impôs ao longo do cristianismo, é a de Agostinho de Hipona (cf. *Conf.* VII, 12,16; *De lib. arb.*, II, 19, 54), segundo a qual o mal não teria origem ontológica, como uma entidade má, mas seria uma espécie de não-substância, um não-ser, uma ausência de ser, que se origina na vontade humana. Com base nesta tese, o problema do mal se desloca do campo da ontologia para o da ética, da cosmologia para a antropologia, sendo tratado como um não-ser que só ganha existência na medida em que a vontade humana se afasta ou se desvia do bem. É, por isso, um mal moral; um fazer radicado na vontade humana desviada do bem.

Na atualidade, Paul Ricoeur (1978, 227ss) revisa esta tese com base na questão do mal sofrido. De acordo com ele, a noção agostiniana de pecado original (*peccatum originale*) abriga uma concepção gnóstica em que o mal, a um só tempo, é uma tara biológica hereditária passível de imputação jurídica. Para o filósofo francês, a simbólica do pecado original alberga duas teses opostas. De um lado, se sobressai a tese anti-gnóstica de que o mal reside na decisão (de Adão-Eva) de praticá-lo (provar do fruto proibido); de outro, a tese gnóstica, pelo símbolo da Serpente, indica o mal-já-aí, anterior e superior à própria vontade humana individual. A reinterpretação da simbólica do mal não só coloca em cena o mal sofrido, que não tem causa determinada, como também enfraquece a própria ideia moderna de autonomia da consciência, pois, tal como no caso do pecado original, a consciência já nasce maculada pelos resíduos do mal. A consciência individual não é totalmente livre, pois, de saída, padece os efeitos das decisões das muitas vontades que lhe antecedem na forma das ideologias, das interpretações vigentes e dos conteúdos inconscientes.

Exemplo recente de literatura que joga com o simbolismo gnóstico é o best-seller de Dan Brown, *O código Da Vinci*. Uma das teses que atravessa o livro por inteiro comporta uma estrutura similar à dos mitos gnósticos em que o mal ingressa no mundo pelo cruzamento dos anjos caídos com os seres humanos. A diferença é que agora ganha relevância o conteúdo inverso: é uma linhagem do bem que atua no mundo. Tal como nas narrativas gnósticas, o bem – e não mais o mal – ingressa no mundo através do enlace entre um ser espiritual (Anjo Gabriel) e um ser humano (Virgem Maria). Daí resulta uma espécie de ser híbrido (*nephilin*), um semideus

(*hêmítneos*), um Deus feito homem. A linhagem do bem tem sequência nas gerações seguintes, a começar com Jesus e Maria Madalena, conforme estaria codificado na pintura renascentista da *Santa Ceia*, de Leonardo Da Vinci. O bem tem continuidade em uma linhagem humano-divina que trava uma luta constante com uma estirpe do mal. A linhagem do bem guarda, na transmissão de seu próprio sangue, o segredo depositado no Cálice Sagrado: o misterioso sangue de Cristo, o Sangue Real, Sangreal ou Santo Graal.

4. O gnosticismo político

A expressão *gnosticismo político*, ao que tudo indica, provém do uso feito pelo filósofo, historiador e cientista político judeu-alemão Eric Voegelin (1901-1985), que nasceu em Colônia (Alemanha) e exilou-se nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial. Em *A nova ciência da política* (*The New Science of Politics*, 1952), Voegelin (1982) propõe a tese de que o gnosticismo, como sucedâneo da religião, é a nova ciência da política. Para ele, em amplo sentido, o gnosticismo político lança suas raízes nas heresias medievais, especialmente na obra de Joaquim de Fiore (1162-1205), um abade cisterciense que viveu na segunda metade do século XII. Joaquim seria o autor que deu origem ao chamado gnosticismo político. A íntima ligação entre o gnosticismo, a nova ciência da política e o joaquimismo não deixava dúvida para Voegelin (1982, p. 85), pois: “o movimento (gnóstico) tinha uma longa pré-história social e intelectual, mas o desejo de redivinizar a sociedade produziu um simbolismo próprio, bem definido, somente por volta do fim do século XII. (...) ... a primeira expressão clara e abrangente da ideia, (teve início) na pessoa e obra de Fiore”.

O contato inicial de Voegelin com a obra joaquimita está registrado em seu texto de 1938, *As religiões políticas* (2002). Seu reencontro ocorrerá em seu livro de maior impacto *A nova ciência da política*, o qual apresenta os principais contornos da relação entre os três estados ou reinos do joaquimismo e as modernas filosofias da história. Além disso, em *História das ideias políticas II*, de 1979, Voegelin (2002, p. 145-156) apresenta as três principais características do gnosticismo político, por ele derivadas da obra de Joaquim de Fiore, a saber: o imanentismo histórico, a estrutura

dos três reinos e a dinâmica dos quatro símbolos que presidem a interpretação da sociedade e da política atuais.

Vejamos as três características do gnosticismo político.

4.1. O imanentismo histórico

O imanentismo histórico é mais bem compreendido pela contraposição entre a filosofia da história de Agostinho de Hipona e a de Joaquim de Fiore. Voegelin parte do pressuposto de que a filosofia da história do *De civitate Dei* de Agostinho foi indevidamente substituída pela proposta do abade calabrês. Certamente, há muitos pontos polêmicos que se destacam na comparação entre essas duas filosofias da história. Também muito poderia ser dito a respeito da fidelidade de Joaquim em relação a Agostinho, especialmente no que toca à interpretação da história à luz dos textos bíblicos. Porém, nos limitaremos a especificar os aspectos mais problemáticos da recepção contemporânea destas duas teorias da história e o papel que elas ocupam na composição do gnosticismo político.

Voegelin (2002, p. 51-58) sugere uma oposição entre a teoria da história de Agostinho e a de Joaquim de Fiore, em seu texto de 1938, *As religiões políticas*. Neste mesmo texto, especialmente no terceiro capítulo (*Espiritual e temporal*), ele apresenta os principais argumentos que subsidiam a tese de que a filosofia da história de Joaquim é imanentista e a de Agostinho transcendente. Um dos argumentos é que Agostinho, em seu *De civitate Dei* (XXII, 30), teria dividido a história da humanidade em sete etapas (*aetates*), colocando Cristo na sexta idade, entendendo que, com Ele, se havia alcançado a plenitude dos tempos. Como a sétima idade estava reservada para um momento pós-histórico, conseqüentemente depois de Cristo, para o qual convergiam todos os eventos anteriores, não haveria mais revelação divina na história. A história estava fechada e restaria apenas aguardar os tempos do fim com a segunda vinda de Cristo, a luta com o Anticristo e o Juízo Final. Em contraste, Voegelin acrescenta que Joaquim de Fiore, depois de trazer a sétima idade para o interior da própria história, propõe uma divisão maior que toma por base a Trindade, em que o primeiro estado ou reino pertencia ao Pai, marcando um período de obediência e de escravidão; o segundo ao Filho, como um período de obediência

filial e liberdade parcial; e o terceiro, que viria em breve, seria o Reino do Espírito, abrindo um momento de plena liberdade espiritual para a humanidade.

A nosso ver, o problema da leitura de Voegelin (1982, p. 85) não reside tanto em defender que a filosofia da história de Agostinho e a de Joaquim se contrapõem em pontos fundamentais. Também não reside apenas na compreensão de que os eventos anteriores e posteriores a Cristo, encontram todo seu significado no evento-Cristo, transformado em significante transcendente ou atemporal; e, por isso, depois dele, não haveria mais revelação na história. Aliás, esta mesma posição será levada adiante pela escolástica ao entender que a revelação divina se fecha com a morte e a ressurreição de Cristo. O problema principal consiste em tomar a filosofia da história de Agostinho como sendo a única, a verdadeira e a ortodoxa; e em um segundo momento, transformá-la em critério para aferir a teoria joaquimita de história como falsa e heterodoxa. Uma das conclusões problemáticas será que, na raiz da crise espiritual atual da humanidade, está presente a concepção joaquimita da história, visivelmente reencontrada nas ideias de progresso científico, niilismo e ateísmo, as quais desaguam inevitavelmente nos totalitarismos do século XX (Voegelin, 1982, p. 95).

É com base neste enfoque enviesado que alguns autores, tais como Glenn Hughes (2003), entre outros, irão transpor para o cenário atual a polarização entre imanência e transcendência, esquerda e direita, socialismo e neoliberalismo, progressistas e conservadores. No entanto, parece mais correto dizer que a filosofia da história agostiniana, ao transladar a salvação para a esfera atemporal, assume uma das características caras ao gnosticismo: a de negação do mundo como fonte do mal e prisão da alma. Ao lado disso, o pressuposto de que a história segue um curso providencial já acabado, serve para legitimar o *status quo* vigente. É neste sentido que se pode entender as observações certeiras de Marilena Chauí (2000, p. 58), quando diz que a filosofia da história de Agostinho será utilizada pelas elites conservadoras privilegiadas e avessas a quaisquer mudanças, enquanto a vertente profético-apocalíptica de Joaquim de Fiore servirá para subsidiar as transformações políticas, a resistência popular e a luta por justiça social.

Entre as referências em que Voegelin (2012, p. 58) afirma o pressuposto de que há uma forte vinculação entre as heresias baixo-medievais e a atualidade,

destacamos a seguinte: “o simbolismo do *Apocalipse* perdura no simbolismo dos séculos XIX e XX, nos três estados da filosofia da história de Marx e Engels, no Terceiro *Reich* do nacional socialismo, na Terceira Roma fascista, depois da Antiga e da Cristã.”

A julgar pelas fontes utilizadas por Voegelin (1982, p. 89), no que toca mais de perto à recepção das ideias joaquimitas pela modernidade, ele parece ter assimilado a proposta de Karl Löwith (1963), a respeito da secularização e de suas implicações teológicas na filosofia da história. Esta mesma proposta, em que o modelo trinitário joaquimita dará início a uma longa posteridade espiritual que alcança nossos dias, será assumida por grande parte da historiografia joaquimita mais recente (De Lubac, 1979 e 1981; Mottu, 1980 e 1983). Uma das críticas dirigidas contra esta tendência historiográfica é a de que o excessivo peso e a longa extensão dada ao modelo triádico acaba por desfigurá-lo e torná-lo insignificante (McGinn, 1986).

Além disso, a recepção atual do modelo triádico joaquimita carrega consigo a marca da heresia triteísta. A maioria das interpretações reedita de forma acrítica e equivocada a interpretação hegemônica da escolástica, assumida pelo magistério eclesiástico, que resultou nas condenações medievais da teoria trinitária de Joaquim. O triteísmo trinitário, derivado do esvaziamento da unidade substancial, será, então, considerado herético e, aos poucos, transformado em triteísmo histórico; e assim, com prejuízo para todos, reencontra o mesmo esquema triádico nas modernas filosofias da história, especialmente no positivismo e no historicismo hegeliano-marxista.

4.2. Os três reinos

O pressuposto de que Joaquim de Fiore defende o fim do Reino de Cristo, ainda no final do século XIII, que acompanha praticamente toda a obra de Voegelin (2002, p. 57), é bastante fiel a uma certa literatura que comenta a obra do abade. Em um primeiro momento, o filósofo judeu-alemão entende que, de algum modo, a teoria joaquimita dos três reinos difere em relação ao cristianismo hegemônico. Diferentemente de Agostinho, para o qual o Reino de Cristo será o último na luta contra o Anticristo, a história está dividida por três reinos, de acordo com o que

sugere o próprio apóstolo Paulo, ao propor o reino da lei natural, da lei mosaica e do cristianismo. No entanto, Voegelin pondera, com razão, que o terceiro reino paulino não foi atribuído ao Espírito Santo, mas ainda está vinculado a Cristo.

Em um segundo passo, Voegelin (2002, p. 105; 2012, p. 154) encontra a justificativa da proposta joaquimita de introdução de um terceiro reino espiritual na noção de Evangelho eterno. Em decorrência da lógica que associa um testamento para cada um dos três reinos, o testamento paterno já se encontrava escrito de forma literal ao longo do Antigo Testamento; o testamento filial, estava escrito de forma literal (Evangelhos e Epístolas) e simbólica (*Livro do Apocalipse*) nas páginas do Novo Testamento; e, por fim, faltava se cumprir um terceiro testamento, um testamento espiritual, conforme anunciava uma das visões do *Apocalipse* (Ap 14, 6), que dizia: "eu vi um anjo de Deus que voava no meio do céu e a ele foi dado o Evangelho Eterno".

Não vamos nos deter na vasta literatura que trata o que alguns chamam de "mito do Evangelho eterno" em Joaquim de Fiore e na sua diversificada recepção (cf. Reeves e Gould, 2000). Para nosso propósito, basta considerar dois lugares principais da obra de Joaquim, em que o tema aparece explicitamente, presentes na argumentação de Voegelin. O primeiro é uma passagem do *Psalterium decem chordarum* (Joaquim de Fiore, 1964b, f. 259d-260a), na qual o abade assegura que a humanidade estava vivendo no início do quinto tempo (que era último), em que o Espírito Santo viria completar a obra do Filho, com seu Evangelho eterno. O segundo lugar é aquele mencionado por Voegelin, em *As religiões políticas*, e que provém de um texto incompleto do abade, o *Tractatus super quatuor Evangelia*. Neste caso, Joaquim, depois de falar da segunda vinda de Elias, da nova ordem monástica (*ordo monachorum*) e da Igreja espiritual do terceiro estado, assinala que o Evangelho do Reino é o próprio Evangelho eterno; e, na sequência, distingue dois tipos de evangelhos, dizendo que Cristo se remete ao Novo Testamento como seu evangelho, e João (o suposto autor do *Apocalipse*) ao Evangelho eterno.

Estes dois lugares resultam em diferentes interpretações do que, de fato, seria o Evangelho eterno e o Reino do Espírito em Joaquim de Fiore. O Evangelho eterno, em um sentido, pode ser identificado como o resultado da aplicação de um dos métodos do sistema hermenêutico joaquimita, o chamado método por concórdia, o

qual levaria ao conhecimento espiritual mais elevado das escrituras, em que dois significantes – ou dois testamentos –, resultariam em um único significado, um significado eterno. Em outro sentido, o Evangelho eterno pode também indicar uma nova escritura, mas uma escritura espiritual, um novo evangelho sem letra para o terceiro estado. Por último, o Evangelho eterno pode ser identificado com o cumprimento histórico do terceiro reino, o Reino do Espírito, levado a cabo por uma nova ordem espiritual no terceiro estado do mundo.

As duas últimas acepções são aquelas tomadas por Voegelin. Em *A nova ciência da política* (1982, p. 87ss) e em *a História das ideias políticas II* (2012, p. 49), ele repete a mesma passagem do *Tractatus super quatuor Evangelia* de Joaquim de Fiore (I,6, 1930; 1999, p.71), que diz a respeito do Evangelho eterno:

[...] (uma nova ordem monástica) pregará o Evangelho do reino em todo o mundo (Mt 24; Mc 14,9), aquele Evangelho do qual fala João no *Apocalipse* (Ap 14,6), ao afirmar "Eu vi o anjo de Deus voando no meio do céu e a ele foi dado o Evangelho eterno". Mas por que o Senhor diz Evangelho do reino e João diz Evangelho eterno, senão que o mandato que recebemos de Cristo e dos Apóstolos, por meio da fé nos sacramentos, que são transitórios e temporais, adquire o significado de eterno?

A nosso ver, Voegelin lê corretamente esta passagem, entendendo que Joaquim, em um primeiro momento, identifica o Evangelho eterno com o Evangelho do Reino do Espírito, destacando que é *próprio* ao Filho o Evangelho de Cristo (Novo Testamento), e ao Espírito o Evangelho eterno. A identificação se justifica com base na interpretação que associa Cristo ao Evangelho do Filho, associado ao seu mandato, seu reino, seu evangelho, seus sacramentos e sua Igreja clerical; e João, de outro modo, ao Evangelho do Espírito ou eterno, remetendo ao terceiro estado, não mais parcial, nem aos cuidados do clero secular, mas de uma renovada Igreja espiritual, guiada por uma nova ordem monástica. Deste modo, o Evangelho do Reino, vinculado ao segundo estado, significa o Evangelho de Cristo; e o Evangelho do Reino, referido ao terceiro estado, se reveste de um novo significado – o significado de eterno – próprio ao Espírito Santo.

No entanto, a leitura de Voegelin desconsidera que "reino" (*regnum*), de acordo com a dinâmica trinitária, não se aplica apenas ao que é *próprio*, mas ao que é *comum* às três pessoas e, conseqüentemente, aos três estados do mundo. Por isso, a sua interpretação acerta quanto leva em conta que, no plano da história, Joaquim tem em vista que o Evangelho do Reino, quando procede do Filho, se identifica com o Novo Testamento e se consuma ao final do segundo estado filial, como uma escritura parcial, em parte literal e em parte simbólica, de uma graça menor; e também que, quando procede do Espírito, o Evangelho do Reino adquire o significado de Evangelho eterno e se realiza no decorrer do terceiro estado, como uma escritura espiritual *sine littera*. Porém, ao considerar apenas o que é próprio às duas pessoas, Voegelin acaba eliminando o que é comum, isto é, a *homoousia*, a igual substância divina, que vincula indissociavelmente as pessoas (no caso, o Filho e o Espírito). Disso decorre que o termo "reino", da perspectiva das pessoas, indica o que é *próprio* (*idios, proprie*) ao Filho e ao Espírito; e da perspectiva da *comum unidade* (*ousia, substantia*), que eles não estão dissociados. Assim, não haveria um triteísmo histórico *ipsis litteris*, como quer a tradição interpretativa mais popularizada, mas uma dialética entre o próprio e o comum às figuras trinitárias está transposta coerentemente para o interior dos três estados ou reinos do mundo.

A terceira característica do gnosticismo político está associada ao seu simbolismo.

4.3. O simbolismo gnóstico

Em *As religiões políticas*, Voegelin (2002, p. 57) afirma: "O apocalipse do reino cristão e o simbolismo da baixa Idade Média irão constituir a base histórica da dinâmica apocalíptica nas religiões políticas modernas". Depois, em *A nova ciência da política*, Voegelin (1982, p. 87) completa de maneira decisiva: "em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretção da sociedade política moderna".

Nos dois casos, temos a estreita conexão entre a moderna política e o simbolismo gnóstico que, segundo Voegelin, se deriva da escatologia trinitária de

Joaquim de Fiore, mais precisamente de sua interpretação das profecias dos livros apocalípticos.

A questão é: que símbolos gnósticos estariam presentes na política atual?

A resposta de Voegelin é que quatro principais símbolos gnósticos estão presentes no gnosticismo político e todos eles se derivam da obra de Joaquim de Fiore.

O primeiro deles é o simbolismo dos três estados. Como já vimos, Joaquim divide a história da humanidade em três estados (*status*), de acordo com a imagem da Trindade; cada um dos estados se realiza em sintonia com o que é próprio a cada uma das pessoas trinitárias. Em conformidade com as propriedades paternas, o primeiro estado transcorreu na escravidão e na obediência à lei; o segundo na graça e na servidão de filho; e o terceiro, que logo viria, seria vivido de plenitude da graça e na plena liberdade espiritual.

Para Voegelin (1982, p. 90ss; 2012, p. 150), a mesma estrutura triádica do joaquimismo influencia diretamente os diferentes sistemas filosófico-políticos modernos e contemporâneos. Em concreto, tal simbolismo poderia ser reencontrado na sequência dos três estados do positivismo (teológico, metafísico e científico), na dialética hegeliana (tese, antítese e síntese) e marxista (comunismo primitivo, sociedade de classes e sociedade sem classes); e ainda, na própria divisão da história em Antiga, Medieval e Moderna, entre outros casos.

O segundo símbolo joaquimista é o do Novo guia (*novus dux*) espiritual. Com base na concórdia entre os dois testamentos, Joaquim encontra três grandes personagens do Antigo Testamento, a saber: Abraão, Isaac e Jacó, que concordariam com outros três personagens do Novo Testamento, a saber: Zacarias, João Batista e Jesus; e assim, caberia esperar por outros três personagens similares no terceiro estado espiritual. Para Joaquim de Fiore (1964a, f. 60b), os três personagens que apareceriam no decorrer do terceiro estado espiritual, cumpririam os seguintes prognósticos bíblicos: a profecia de Daniel (Dn 12,7) anunciava "um homem vestido de linho"; uma profecia do *Apocalipse* (Ap 14,14), "um anjo com a foice afiada"; e outra profecia apocalíptica prognosticava aquele que "traria o selo do Deus vivo" (Ap 7, 2). Para alguns franciscanos medievais, o homem vestido de linho, que revelou os mistérios dos profetas, era sem dúvida o próprio Joaquim de Fiore; o anjo com a foice

afiada era Domingos de Gusmão (1170-1221), o fundador da ordem dominicana; e o anjo do sexto selo se realizava com Francisco de Assis (1182-1226), o fundador da ordem franciscana (cf. Verardi, 1992, p. 61). Durante a chamada conquista espiritual da América, esta mesma profecia será popularizada como a profecia dos dois homens (*duo viri*), que se cumpria com a ordem dominicana (ou a jesuíta, para alguns) e a franciscana.

Dentre as diferentes alusões que Voegelin (2002, p. 57-58) faz à profecia joaquimita do Novo guia, temos uma que retoma uma indicação cifrada da *Divina comédia*, nos seguintes termos: "a crença na vinda daquele que há de inaugurar o novo reino, o «quinhentos, cinco e dez» de Dante (DVX), está presente nas figuras e nos mitos dos *Führer* de nosso tempo..."¹ O *Novus dux*, anunciado por Joaquim para aparecer no terceiro estado, e o *Dvx*, indicado por Dante, seriam identificados com os mitos da política atual.

O símbolo do Precursor (Profeta gnóstico, Pensador político ou Intelectual orgânico), por sua vez, está intimamente associado com o anterior. São os tipos que anunciam o Novo guia e preparam o caminho para sua vinda. Voegelin (2012, p. 151) percebe, com razão, que o próprio Joaquim de Fiore não só estava preocupado em compreender a sua época em relação ao cumprimento das profecias apocalípticas, senão que foi cauteloso ao definir o seu lugar de intérprete no final do Segundo estado ou reino, legitimando a sua função de pensador e de profeta, mediante a hermenêutica da concórdia entre os dois testamentos.

É importante acrescentar que, além disso, Joaquim de Fiore (cf. 1964a, f.124a; 1964c, ff. 81a, 139c, 207c, 210a) acreditava ocupar um lugar privilegiado em comparação com os que o antecederam. Por isso, considerava que os tempos futuros já não estavam mais reservados ao Pai – e mesmo ao Filho –, como assinalava o texto dos *Atos dos Apóstolos* (At 1,7), do qual se serviu Agostinho para justificar sua resposta negativa em relação ao conhecimento dos tempos futuros e do fim dos tempos. Para Joaquim, no decurso do terceiro estado espiritual, tal como

¹ Na realidade, o anagrama citado por Voegelin consta em *La divina commedia* de Dante (Purgatório 33,43) com a sequência numérica "quinhentos dez e cinco" (*un cinquecento diece e cinque*), que seria identificado com os números romanos DXV, convertidos por alguns no anagrama latino DVX, imediatamente associado ao *Novus dux* do joaquimismo e do franciscanismo espiritual.

promete o próprio gnosticismo, poderíamos alcançar o pleno conhecimento do futuro e o próprio plano da história, tal como Deus o havia concebido.

Por fim, temos o símbolo da Irmandade dos Espíritos Livres ou da Comunidade Espiritual da Nova Ordem. Voegelin compõe este símbolo com base na perspectiva utópica do terceiro estado joaquimita, no qual haveria a atuação de uma classe especial de indivíduos humanos, a saber: aqueles que integrariam a comunidade dos homens espirituais (*virii spirituales*). A leitura dominante deste tópico joaquimita, sobretudo aquela feita no século XIII pelo magistério da igreja, e que resultou das diferentes tentativas de censura ou de condenação, se deriva em grande parte da ameaça contida no suposto de que, no decorrer do estado espiritual, a Igreja de Cristo, seu clero e seus sacramentos não seriam mais necessários para alcançar a salvação.

Dois aspectos resultam problemáticos.

Para alguns, a Igreja de Cristo não deixaria de existir no decorrer do terceiro estado, dando lugar a uma renovada Igreja espiritual, guiada pelo Evangelho eterno. Para outros, no entanto, tal como para o gnosticismo dos primeiros séculos do cristianismo, não teríamos mais instituições mediadoras, tais como as igrejas e os estados, para facilitar a união com Deus. Segundo Voegelin (1982, p. 88), estes mesmos problemas serão reencontrados nas seitas medievais e renascentistas e, "em sua forma secularizada, tornou-se um componente formidável no credo democrático contemporâneo; e constitui o núcleo dinâmico do misticismo marxiano acerca do reino da liberdade e do gradual desaparecimento do estado."

Atualmente, alguns círculos conservadores incluem na Comunidade dos Espíritos Livres todos aqueles indivíduos humanos que questionam a ordem naturalizada da identidade pessoal (as questões de gênero), da família patriarcal, da Igreja clerical (em que uma classe sacerdotal masculina se apropriou do modo produção do sagrado) e do Estado nacional; ou mesmo os que projetam utopias escatológicas, tais como a sociedade sem classes do comunismo, o estado científico do positivismo e os ideais de justiça social, paz e caridade do próprio cristianismo.

5. Referências

AGOSTINHO. *Obras de Agustín. De civitate Dei*. Edição bilíngue com tradução de Jose Moran. Madrid: BAC, 1963.

AGOSTINHO. *Confissões*. 11ª edição. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina. Petrópolis: Vozes, 1992.

BUONAIUTI, E. *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*. Roma: Meridionale Editrici, 1931.

CINER, P. A. *El Evangelio de Juan como generador de grandes crises teológicas: aportes para una nueva lectura de las exégesis de Heracleón y de Origenes*. Revista de Teologia, Tomo LIX, n. 137, 59-78, 2022.

CHAUÍ, M. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

COSTA, V. H. dos Reis. Elementos gnósticos em *O ser e o nada*. *Dissertatio*, Pelotas, 56, pp. 107-137, 2022.

DE LUBAC, H. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Tomo I – de Joachim à Schelling*. Paris: Lethielleux, 1979.

DE LUBAC, H. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Tomo II – de Saint Simon à nous jours*. Paris: Lethielleux, 1981.

ECCEL, D. Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários. *Numen. Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 18, n. 20, pp. 40-58, 2016.

FILORAMO, G. Gnose/Gnosticismo. In. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Organizado por Angelo Di Berardino. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

FRANCK JUNIOR, W. A ordem e o progresso: a imanentização do *escathon* em Joaquim de Fiore e sua influência nas modernas ideologias progressistas da história. *Conexão Política*, Teresina, v. 7, n. 2, 45-54, 2018.

HUGHES, G. *Transcendence and History. The Search for Ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*. Missouri: University of Missouri, 2003.

JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig, 1519, reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964a.

JOAQUIM DE FIORE. *Psalterium decem chordarum*. Venedig, 1527, reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964b.

JOAQUIM DE FIORE. *Expositio in Apocalypsim (com Liber introductorius in Apocalipsis)*. Venedig:1527; reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964c.

JOAQUIM DE FIORE. *Tractatus super quatuor Evangelia*. Edição de E. Buonaiuti. Roma: Istituto Storico Italiano, 1930.

JOAQUIM DE FIORE. *Trattati sui quattro Vangeli*. Tradução L. Pellegrini e revisão G. L. Potestà. Roma: Viella, 1999.

LÖWITH, K. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1963.

MCGINN, B. *Joachim of Fiore's tertius status: some theological appraisal*. In. Atti II Congresso Internazionale di Studi Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioacchimiti, 1986.

MOTTU, H. *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*. Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1997.

MOTTU, H. *Joachim de Fiore et Hegel*. In. Atti I Congresso Internazionale di Studi Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioacchimiti, 1980, p. 153-175.

PAGELS, E. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1982.

REEVES, M.; GOULD, W. *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europeia*. Roma: Viella, 2000.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROSSATTO, N. D. *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

VERARDI, L. *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. Tradução e reedição do texto latino de H. Denifle: *Protocol der Commission zu Anagni – Anno 1255*. Cosenza: Orizzonti Meridionali, 1992.

VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: UnB, 1982.

VOEGELIN, E. *História das ideias políticas II. Idade Média até Tomás de Aquino*. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É realizações, 2012.

VOEGELIN, E. *As religiões políticas*. Tradução Teresa Marques da Silva. Lisboa: Vega, 2002.

VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

4. LIBERDADE DE EXPRESSÃO E NORMATIVIDADE: PERSPECTIVAS LIBERAIS



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-04>

Delamar José Volpato Dutra

1. Introdução

O texto trata dos discursos de ódio em uma perspectiva liberal. Autores liberais como Mill, Rawls e Dworkin, são apresentados no desiderato de apontar para os principais traços do argumento liberal para a consideração dos discursos de ódio. Em seguida, o texto analisa o posicionamento de Waldron no sentido de levar em consideração a dignidade, tendo em vista a defesa da proibição dos discursos de ódio. Ao final, tece considerações sobre a pertinência de tal argumento.

2. Liberdade de expressão na modernidade

Dois fatos históricos parecem ter impacto sobre a história da liberdade de expressão, especialmente nos séculos XVI e XVII: a Inquisição e Edito de Nantes. Nesse sentido, basta citar os nomes de Galileo Galilei e Giordano Bruno como exemplares.

A liberdade de expressão comporta espectro amplo. Ela inclui falar e agir, expressão verbal e ação expressiva, mas não seria equivalente ao direito de comunicação, isso porque "Nós podemos nos expressar solitariamente ou em isolamento dos outros e de formas que são ininteligíveis para os outros." (Brownlee, 2012, p. 140). Seja como for, a teorização da liberdade de expressão tem uma longa e controversa história, a partir da modernidade.

No séc. XVII, Hobbes foi um dos filósofos que considerou a liberdade expressão como uma das questões centrais da sua filosofia política. Para ele, a liberdade de expressão é um direito natural e é um direito natural perigoso para a ordem pública. Ele parece interpretar o insucesso no controle das opiniões e práticas

religiosas, como sendo um fator que conduziu às guerras religiosas na Europa, em especial na Inglaterra do seu século. Isso pode ser visto no papel que a opinião desempenha em seu livro sobre a história da Inglaterra, *Behemoth*. Da Inquisição ele aprendera que não se pode controlar as crenças, já que são involuntárias. Das guerras religiosas ele aprendeu que a expressão das crenças ou opiniões devem ser censuradas (Bejan, 2017, cap. 3), tanto as religiosas, quanto as filosóficas. Basta mencionar a distinção feita no *Leviatã*, cap. XXXVII, entre fé e confissão. Vale o registro, segundo Schmitt, foi um pequeno salto, desta distinção, para a conjunção entre a liberdade de pensamento e a liberdade de expressão, que fará Spinoza (2007) alguns anos depois. Spinoza não viu problemas para a ordem pública, na liberdade de expressão, desde que houvesse a disposição de obedecer ao soberano (cap. 20.8). De acordo com Schmitt (2004), essa pequena mudança teria selado o destino do *leviatã* rumo ao liberalismo, algo já em germe no próprio Hobbes (cap. 5).

Há um outro aspecto do tratamento do direito à liberdade de expressão em Hobbes que fará história, posteriormente, especialmente nos séculos XX e XXI, qual seja, a questão dos discursos de ódio.

Ainda no séc. XVI, de um lado do Canal da Mancha, durante o reinado de James II [1685-1688], o último rei católico da Inglaterra, da Escócia e da Irlanda, os jacobinos tentavam revogar o *Test Act*, 1673, de acordo com o qual, para a ocupação de qualquer cargo público, era necessário um juramento renunciando a doutrina católica da transubstanciação. O rei não só não o respeitava, especialmente em relação à composição do exército, como queria aboli-lo. Em novembro de 1685 o rei se recusou a dispensar os católicos do exército, dispensa esta ordenada pelo parlamento. O embate entre o parlamento e o rei culminou nos eventos da Revolução Gloriosa de 1688. Do outro lado do Canal, o Edito de Fontainebleau de 22/10/1685, assinado por Louis XIV, revogava o Edito de Nantes de 30/04/1598. É nesse cenário que Locke escreve a sua *Epistola de tolerantia*, em Amsterdã, provavelmente entre novembro e dezembro de 1685. A versão inglesa veio a ser publicada em 1689.

Kant, no séc. XVIII, parece acompanhar o posicionamento de Spinoza. Para ele, a liberdade de comunicar os pensamentos é a mais inocente das liberdades (WA,

AA 08: 36-37)¹, razão pela qual ela cumpre os requisitos do princípio universal do direito, o que lhe permitiu incluí-la no único direito inato, o direito à liberdade (MS, AA 06: 238), dando-lhe contornos bastante amplos, inclusive no sentido de fomentar o esclarecimento. É justamente em seu texto *Contra Hobbes* que Kant faz uma defesa contundente do direito à liberdade de expressão como o único paládio dos direitos do povo [Palladium der Volksrechte]. (TP, AA 08: 303-304). Para Kant, diferentemente de Hobbes, não é possível dissociar a liberdade de crença, de pensamento, e a liberdade de expressão. (WDO, AA 08: 144). Mais que isso, e ainda contra Hobbes, proibir a liberdade de expressão levaria a todo tipo de sociedades secretas (TP, AA 08: 305), o que, inclusive, privaria o soberano de uma fonte de conhecimento para bem preservar a ordem pública. Poder-se-ia dizer que, para Kant, teria sido a malconduzida política de reprimir as manifestações religiosas, na modernidade, que conduziu às guerras, já que, com isso, o soberano se privava de uma fonte de conhecimento que poderia ter lhe permitido fazer políticas públicas capazes de evitar o ocorrido. Portanto, Kant, nesse particular, faz um prospecto bem diferente daquele de Hobbes.

No século XIX há que se destacar a proposta de Mill (1991), a qual ofertou uma visão liberal da liberdade de expressão, que muitos deram uma interpretação epistêmica bastante controvertida (Gordon, 1997), no sentido de um modo para se chegar à verdade por meio de um mercado de ideias, uma justificação que Dworkin (2001) epiteta de utilitarista, no seguinte sentido: “Mill argumenta que a verdade sobre as melhores condições da organização social – as condições que, de fato, irão melhorar o bem-estar geral – tem mais probabilidade de surgir de um mercado de ideias irrestrito do que de qualquer forma de censura.” (p. 86). Para uns, Mill distinguiu claramente dano (*harm*) e ofensa (*offense*), o que impediria a regulamentação da liberdade de expressão; para outros, a posição de Mill seria mais nuançada. (Rilley, 2020; Bell, 2020).

Pode-se dizer, também, que o foco desses pensadores foi, em grande medida, a estabilidade da ordem pública, o que implicou uma consideração fortemente

¹ As referências a Kant, incluso no que diz respeito às abreviaturas, seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em [<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>]. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

pragmática da questão. Sem embargo, o fato de a liberdade de expressão ser considerada um direito aponta para elementos normativos mais musculados do que aqueles estratégicos com vistas à manutenção da ordem pública, algo que será destacado, mais tarde, por pensadores como Dworkin (2002).

Ao fim e ao cabo, esses pensadores de três séculos diferentes dividem, em grande parte, o espólio das teorizações atuais sobre a liberdade de expressão. Todos eles partilham da tese de que se trata de um direito fundamental, têm em mira, primordialmente, a estabilidade política, mas discordam sobre os possíveis efeitos da mesma.

3. Rawls: tolerância do intolerante

Segundo Walker (1994), nos Estados Unidos, os movimentos de oposição aos discursos de ódio datam do início do século XX. Não obstante, cinquenta anos depois, nas discussões preparatórias para a redação do art. 19 da Declaração Universal dos direitos humanos, que trata da liberdade de expressão, houve, sim, discussão de possíveis limites à liberdade, mas acabou vencendo uma versão bastante liberal. (Morsink, 2022, p. 123-9).

Em sua teoria da justiça, Rawls acolheu, ao menos, parte da trajetória moderna de tratamento da tolerância. Ao escrever sobre a intolerância ele afirma que a mesma é aceitável, desde que se restrinja ao indispensável para a manutenção da ordem pública e defesa da liberdade. De se registrar que a ameaça à ordem pública e à liberdade não pode ser meramente uma ameaça possível, mas razoavelmente certa e iminente (Rawls, 1999, p. 186-7), o que, por certo, relembra a tese de Holmes do “perigo claro e iminente.” A autopreservação desempenha papel importante, mas somente se houver perigo. Se a Constituição da liberdade não estiver ameaçada, a intolerância não se justificará. (Rawls, 1999, p. 192). É nesse contexto que ele cita os argumentos de três autores, de Santo Tomás, de Rousseau e de Locke. Segundo ele, o primeiro defendeu a intolerância sob um fundamento metafísico, a corrupção da fé, um tipo de razão inaceitável para justificar a intolerância, já, os argumentos dos dois últimos seriam semelhantes ao que ele próprio defende. (Rawls, 1999, p. 189). Ele

não nomina Hobbes, sem embargo, de se perquirir se também Hobbes não teria mobilizado um tipo de argumento que Rawls teria que considerar semelhante ao seu.

Por certo, pode haver controvérsia se a teoria sustentada por Rawls sufragaria um direito às falas odiosas, como defendido explicitamente por Dworkin. Com efeito, o conceito de liberdade que a teoria de Dworkin (2002) honra é aquela compromissada com a responsabilidade moral individual, o que torna quase qualquer tipo de censura inconsistente com tal compromisso, com as poucas exceções daqueles referentes à segurança e à proteção dos direitos alheios (p. 202, 204). Ele aponta como exemplares de posições incompatíveis com tal conceito de liberdade, MacKinnon e Michelman. (Dworkin, 1996, p. 205). Ele chega a afirmar, contra MacKinnon, que o tipo de igualdade que ela escolhe implicaria um despotismo sobre o pensamento [despotism of thought-police]. (Dworkin, 1996, p. 236). Em epítome, pode haver alguma dúvida se Rawls sufragaria Skokie², dúvida esta que não há em relação a Dworkin.

Dworkin ajunta, ainda, um argumento de que as falas odiosas deveriam ser toleradas, devido a uma conexão da liberdade de expressão com a democracia. (Dworkin, 1996, p. 166; 2000, p. 366).

4. Waldron: discursos de ódio

Waldron (2012) também se movimenta nessa seara liberal, mas de modo peculiar. Segundo ele, há uma distinção entre proteger as pessoas de ofensas e proteger a sua dignidade, a sua segurança de ter um tratamento descente na

² No caso *Skokie* (National Socialist Party of America v. Village of Skokie, 432 U.S. 43 (1977)) os nazistas foram permitidos se associarem e manifestarem publicamente o seu ideário. A decisão parece sufragar o *Federalista 10*, no sentido de que não se deve remover as causas das facções, mormente a liberdade, mas controlar os seus efeitos [Hamilton, Alexander, Madison, James, Jay, John. *The Federalist Papers*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 49]. A Alemanha adotou um modelo que interdita tais manifestações. O constitucionalismo brasileiro se alinha a este último modelo, configurado pelo STF no caso *Ellwanger*, por uma votação 8X3. [Brasil. STF. HC 82424. HABEAS-CORPUS. PUBLICAÇÃO DE LIVROS: ANTI-SEMITISMO. RACISMO. CRIME IMPRESCRITÍVEL. CONCEITUAÇÃO. ABRANGÊNCIA CONSTITUCIONAL. LIBERDADE DE EXPRESSÃO. LIMITES. ORDEM DENEGADA. [...] (HC 82424, Relator(a): Min. MOREIRA ALVES, Relator(a) p/ Acórdão: Min. MAURÍCIO CORRÊA, Tribunal Pleno, julgado em 17/09/2003, DJ 19-03-2004 PP-00017 EMENT VOL-02144-03 PP-00524)]. Vale citar também a tendência de relativização da imunidade parlamentar [HIGÍDIO, José. Imunidade parlamentar não abrange crime de violência política de gênero. *Conjur*. 24 de agosto de 2022. [Acesso 26/08/2022].

sociedade (p. 107). É neste último particular que ele considera o dano dos discursos de ódio ao status social das pessoas (Waldron, 2021, p. 112), e não aos seus sentimentos. É necessário observar que não se trata de um status qualquer, mas daquele que corresponderia à dignidade, o status de ser respeitado em inúmeras interações anônimas como um membro da sociedade, o que estaria em questão, em grande parte, nas matérias envolvidas na tolerância. (Waldron, 2021, p. 220). Esse tipo de status é que implicaria combater os discursos de ódio. Portanto, ele continua um defensor da ordem pública, só que o defensor de uma ordem pública peculiar. Haveria como que uma ordem pública mais crua, que visaria a dar segurança contra a violência, e uma outra ordem que não visaria a proteger somente da violência ou da discriminação, mas objetivaria assegurar a dignidade, a reputação de um ser com dignidade. (Waldron, 2021, p. 179). Desse modo, ele mira uma versão não primitiva de dano, uma versão que não incluiria só a violência física, mas que levaria em consideração a mobilização de forças sociais para excluir pessoas, o que o discurso de ódio teria o condão de fazer. (Waldron, 2021, p. 130). Seria algo como a diferença entre atacar a crença de uma pessoa e excluir uma tal pessoa por causa da sua crença, o que justamente ocorreria nos discursos de ódio. (Waldron, 2021, p. 158). Em epítome:

Não creio que o objetivo destas leis deva ser evitar que as pessoas se sintam ofendidas. Proteger os sentimentos das pessoas contra a ofensa não é um objetivo adequado para a lei. [...] Tentarei mostrar como uma lógica dignitária para a legislação contra o discurso de ódio ou a difamação de um grupo difere de uma abordagem baseada na ofensa que pode ser sentida pelos membros de um grupo contra alguma crítica ou ataque. E defenderei a afirmação de que a lei pode manter uma distinção entre a indignidade e a ofensa. A distinção é, em grande parte, entre aspectos objetivos ou sociais do status de uma pessoa na sociedade, por um lado, e aspectos subjetivos do sentimento, incluindo a mágoa [hurt], o choque e a raiva, por outro. A dignidade ou reputação de uma pessoa tem a ver com a forma como as coisas se passam em relação a ela na sociedade, e não com a forma como as coisas são sentidas por ela. (Waldron, 2021, p. 106).

Nesse particular, Mill (2017) sustenta que Waldron não conseguiu provar que os discursos de ódio causam dano à dignidade, de tal forma que seria melhor continuar a sustentar a proibição dos discursos de ódio com base nos já comprovados danos físicos e psicológicos que tais discursos causariam (p. 97-8). Destarte, Waldron (2012) opera uma significativa mudança de foco ao perscrutar o conceito de segurança de forma microscópica (p. 84). Segurança seria mais do que não violência; incluiria também expressões de ódio (Waldron, 2021, p. 207), já que, para o direito, a dignidade não seria só algo referente ao etéreo valor imensurável da dignidade, como pensado por Kant, mas a uma questão de status, "o status de ser respeitado em uma miríade de interações como um membro de uma boa sociedade [society in good standing]." (Waldron, 2021, p. 220). Sem isso, não se viveria propriamente uma vida, devido à insegurança. (Waldron, 2021, p. 10).

O modo como a sociedade se mostra [the look of a society] é um dos modos mais básicos de demonstrar segurança a seus membros, no sentido de como eles serão tratados de forma geral pelos outros. A inspiração para tal seria a noção de uma sociedade bem ordenada tal qual definida por Rawls: "eu quero me basear em um insight de Rawls, segundo o qual uma sociedade bem ordenada é aquela 'em que todos aceitam e sabem que todos os outros aceitam os mesmos princípios de justiça'." (Waldron, 2021, p. 82). Em uma sociedade bem ordenada, deve ser possível confiar na segurança pública do compromisso dos outros com a justiça e que esta confiança seja um conhecimento público (Waldron, 2021, p. 100), que, como dito, deveria poder ser visto no modo como a sociedade se mostra diuturnamente, de forma microscópica, o que inclui manifestação de civilidade, exemplarmente, a não manifestação de discursos de ódio. Sem isso, não haveria condições de se viver uma vida decente, devido ao medo e à angústia.

A vantagem de tal proposta em relação àquela de MacKinnon é que os conceitos de segurança versus difamação permitem ir além daquilo que causa a violência. Aponta, portanto, para uma questão mais profunda referente à ordem pública: "a ordem dignitária da sociedade". (Waldron, 2021, p. 92).

5. Considerações finais

O argumento liberal sobre a tolerância, segundo Rawls (1999, p. 193), adveio da tolerância religiosa, sendo de se registrar que Waldron (2012) endossa a relação do tema com a tolerância (p. 220). Ora, o ideário mesmo da tolerância, algo propriamente liberal, advindo de sua origem histórica nas guerras religiosas, impede que sejam consideradas avaliações como certo, errado, verdadeiro ou falso, ponto este que levanta controvérsia, quando se trata de algo moralmente errado, como o nazismo e o racismo. Seja como for, indisponível esse caminho avaliativo, o argumento liberal apela, para justificar possível intolerância, à manutenção da segurança e da ordem pública, com base na autopreservação, sendo esta, exemplarmente, a posição de Rawls (1999, p. 186, 192). Por certo, é difícil determinar precisamente que tipo de ato seria responsivo a essa argumentação. O conceito de dano [harm] mobilizado por Mill poderia ser pensado como tendo excluído a possibilidade de que atos de falar ou se expressar pudessem gerar dano. Poderiam, sim, até ser ofensivos, mas não gerar dano. Não obstante, gritar "fogo!", em um teatro lotado, seria um ato de fala que geraria dano. (Dworkin, 2002, p. 202). Desse modo, o argumento de Rawls aplicado a essa questão poderia ser assim formulado: considerando a distinção entre ofensa e dano, uma ofensa só poderia ser proibida quando ela ameaçasse a ordem pública e a segurança, mas não em razão do seu caráter ofensivo, haja vista a dificuldade de dizer qual seria o dano que a ofensa ocasionaria, para além de certos sentimentos que poderia despertar. Dworkin parece ter posto esse argumento na sua melhor luz, incluindo, ademais, a sua conexão com a democracia.

Como apontado, outros liberais tentaram essa conversão de ofensa em dano, exemplarmente, Bell, Mackinnon e David van Mill, como apontado acima. Waldron não segue este caminho. Não, ele tenta se manter no argumento liberal segundo o qual a razão para proibir discursos de ódio não seria seu caráter ofensivo, que ele refere a certos sentimentos, mas seria o fato de os discursos de ódio atentarem contra uma ordem pública específica, aquela que sustenta o status dos seres humanos como portadores de dignidade, algo que ele remete explicitamente ao

conceito de segurança, ainda que não no seu sentido básico da proteção contra a violência, mas, como dito, da segurança em relação a um certo status de dignidade.

Por fim, os argumentos iliberais para a proibição de discursos de ódio ficam para ser tratados em um outro artigo.

6. Referências

ALVES, Marcelo. *A Rebelião dos obedientes: os dramas da desobediência civil em Shakespeare e Hobbes*. Tese UFSC 2020, p. 250-1.

[<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/226778/PFIL0387-T.pdf?sequence=-1>]. Acesso 12/09/2023.

BECCARIA, Cesare. *Dei delitti e delle pene*. Mursia: Renato Fabietti, 1973 [1764].

BEJAN, Teresa M. Hobbes against Hate Speech. *British Journal for the History of Philosophy*. 2022. BEJAN, Teresa M. *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*. Harvard: Harvard University Press, 2017.

BEJAN, Teresa M. *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*. Harvard: Harvard University Press, 2017.

BELL, Melina Constantine. John Stuart Mill's Harm Principle and Free Speech: Expanding the Notion of Harm. *Utilitas*. P. 1-18, 2020.

BRASIL. STF. HC 82424. HABEAS-CORPUS. PUBLICAÇÃO DE LIVROS: ANTI-SEMITISMO. RACISMO. CRIME IMPRESCRITÍVEL. CONCEITUAÇÃO. ABRANGÊNCIA CONSTITUCIONAL. LIBERDADE DE EXPRESSÃO. LIMITES. ORDEM DENEGADA. [...] . (HC 82424, Relator(a): Min. MOREIRA ALVES, Relator(a) p/ Acórdão: Min. MAURÍCIO CORRÊA, Tribunal Pleno, julgado em 17/09/2003, DJ 19-03-2004 PP-00017 EMENT VOL-02144-03 PP-00524).

BROWNLEE, Kimberley. *Conscience and Conviction: The Case for Civil Disobedience*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

CAMPESE, Sandrine. Voltaire n'est jamais dit: "Je ne suis pas d'accord avec vous, mais je me battraï... ». *Projet Voltaire*. <https://www.projet-voltaire.fr/culture-generale/voltaire-citation-apocryphe-je-ne-suis-pas-d'accord-avec-vous/> Acesso em 03/09/2023.

CORLETT, J. Angelo. Offensiphobia. *The Journal of Ethics*. V. 22, p. 113–146, 2018.

DWORKIN, Ronald. *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. [Nelson Boeira: Taking Rights Seriously]. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1977].

DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. [L. C. Borges: A Matter of Principle]. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FUKUYAMA, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

GORDON, Jill. John Stuart Mill and the "Marketplace of Ideas". *Social Theory and Practice*. V. 23, N. 2, p. 235-249, 1997.

HAMILTON, Alexander, MADISON, James, JAY, John. *The Federalist Papers*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HIGÍDIO, José. Imunidade parlamentar não abrange crime de violência política de gênero. *Conjur*. 24 de agosto de 2022. [Acesso em 26/08/2022].

HOBBS, Thomas. *Behemoth or the Long Parliament*. [Ed. Ferdinand Tonnies, introduction by Stephen Holmes]. Chicago: University of Chicago Press, 1990 [1668].

KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: *Textos seletos*. [R. Vier, F. de S. Fernandes: Werke in sechs Bänden]. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1985 [1786].

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press, s/d [1784]. [<http://www.lusosofia.net/>]. Acesso 12/09/2023.

KANT, Immanuel. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press. [<http://www.lusosofia.net/>]. Acesso 12/09/2023.

MacKINNON, Catharine. *Only Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

MILL, David van. *Free Speech and the State: Unprincipled Approach*. Cham: Palgrave/Macmillan, 2017.

MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. [Oxford World's Classics]. Oxford: Oxford University Press, 1991.

MORSINK, Johannes. *Article by Article: The Universal Declaration of Human Rights for a New Generation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2022.

NEIMAN, Susan. *Left is not Woke*. Cambridge: Polity, 2023.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].

RILEY, Jonathan. Racism, Blasphemy, and Free Speech. In TEN, D. L. [ed.]. *Mill's On Liberty: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes*. [Trad. F. J. Conde]. Granada: Comares, 2004 [1938].

SPINOZA, Benedict de. *Theological-Political Treatise*. [M. SILVERTHORNE & J. ISRAEL: TractatusTheologico-Politicus]. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [1670].

TALLENTYRE, S. G. *The Friends of Voltaire*. London: Smith, Elder, 1906³.

WALDRON, Jeremy. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

WALKER, Samuel. *Hate Speech: The History of an American Controversy*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

³ A autoria é de Evelyn Beatrice Hall; S. G. Tallentyre é o pseudônimo. (Campese; Waldron, 2012, p. 226).

5. ABORDAGEM CRÍTICA AO CONSTITUCIONALISMO ABUSIVO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-05>

Gabriela Oliveira Silva Vasconcelos

Deilton Ribeiro Brasil

1. Introdução

O conceito de constitucionalismo abusivo é descrito originariamente por David Landau (2013, p. 191), cuja definição consiste na utilização de instrumentos constitucionais que enfraquecem a democracia de um Estado por meio especialmente de emendas constitucionais e da substituição de constituições por novas leis fundamentais. Assim, esses mecanismos são habilmente empregados para ocultar a natureza antidemocrática de suas ações, permitindo que os responsáveis por esse fenômeno avancem na implementação de um regime autoritário. O partido majoritário, as coalizões de partidos e os Presidentes da República fortes podem utilizar-se de emendas constitucionais para manterem-se no Poder Executivo com, por exemplo, a aprovação de reeleição do Chefe do Executivo, além de alterarem mecanismos de controle sobre os demais Poderes e órgãos constitucionalmente autônomos (Barboza e Robl Filho 2018, p. 84).

O presente capítulo divide-se em duas seções. Na primeira seção, apresentam-se as bases teóricas do constitucionalismo abusivo, a partir dos estudos realizados por David Landau, valendo-se de dois exemplos da ocorrência desse fenômeno na América Latina (Colômbia e Venezuela). Na segunda seção, parte-se para a análise do voto do Ministro Luís Roberto Barroso na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 622-DF, o qual manifestou-se pela ocorrência de um constitucionalismo abusivo episódico a partir da edição do Decreto nº 10.003/2019 visando alterar algumas regras de constituição e funcionamento do Conselho Nacional da Criança e do Adolescente (Conanda).

Almeja-se responder às seguintes perguntas-problema: O constitucionalismo abusivo é um fenômeno que ameaça a democracia e ocorre episodicamente no Brasil e em outros países da América Latina? Como o Poder Judiciário pode desempenhar um papel importante na coibição do constitucionalismo abusivo?

Quanto à metodologia, utilizou-se de pesquisas teórico-bibliográfica e documental, haja vista que buscou-se solucionar o questionamento proposto a partir da consulta de livros, artigos científicos em revistas estratificadas e trabalhos acadêmicos; além da análise do voto do Ministro Luís Roberto Barroso na ADPF nº 622-DF, a partir do qual exemplifica-se um caso de constitucionalismo abusivo no Brasil. Valendo-se do método dedutivo, o qual possibilitou o recorte do tema para tratar do fenômeno na América Latina e, especificamente, no Brasil, e a partir de estudos temáticos, teóricos, comparativos e interpretativos, foi possível reconhecer o constitucionalismo abusivo como uma ameaça significativa à democracia, fornecendo *insights* sobre suas bases teóricas e exemplos na América Latina. Além disso, evidenciou-se a importância do Poder Judiciário na prevenção do constitucionalismo abusivo, ressaltando seu papel fundamental na proteção dos princípios democráticos e no fortalecimento das instituições constitucionais.

2. A pavimentação teórica do constitucionalismo abusivo e sua presença episódica no Brasil

O constitucionalismo abusivo verifica-se a partir do uso de mecanismos de mudança constitucional, como emenda ou substituição constitucional, visando minar a democracia. Hodiernamente, é incomum a tomada de poderes e a derrubada democrática pelos métodos tradicionalmente utilizados, como um golpe militar, estando cada vez mais evidente o uso de instrumentos constitucionalmente aceitáveis para a implantação de regimes autoritários e semiautoritários. As Constituições resultantes desses processos, ainda que possam parecer constitucionais, contêm elementos e normas que afastam a democracia e práticas liberais (Landau, 2013, p. 191). Por ocorrer de forma dissimulada, o constitucionalismo abusivo é muito mais difícil de ser percebido do que as convencionais ameaças autoritárias ao poder, uma vez que essas são facilmente

detectadas. Dessa forma, valendo-se de mecanismos constitucionais, os líderes políticos acabam implantando um autoritarismo híbrido, em que as eleições continuam sendo realizadas, mas não há espaço para a oposição (Landau, 2013, p. 195).

David Landau define o constitucionalismo abusivo como sendo o uso de métodos de mudança formais (não informais), visando tornar o Estado menos democrático do que era antes. O autor considera que há vários tipos de regimes autoritários, que se situam entre o completo autoritarismo e a democracia plena, sendo verificada a democracia por duas dimensões distintas: em âmbito eleitoral, marcada pela igualdade de condições no pleito entre candidatos do poder e candidatos da oposição, havendo isonomia de oportunidades entre eles; e quanto a extensão de direitos e garantias a grupos minoritários (Landau, 2013, p. 195-196).

Ao mencionar essas formas de manifestação do constitucionalismo abusivo, pode-se depreender que ambas, a edição de emendas e a substituição constitucional, são caminhos para o enfraquecimento e a remoção da oposição, construindo assim, regimes autoritários e cada vez menos democráticos. Entretanto, a substituição do texto constitucional representaria um maior risco do que a edição de emendas constitucionais, uma vez que essa nova Constituição seria escrita para atender o governo atual, buscando afastar o controle horizontal pelos demais Poderes do Estado, enfraquecendo as instituições e a oposição (Landau, 2013, p. 214).

Uma ordem constitucional deve proteger suas normas de duas formas. A primeira é a partir da "criação de camadas constitucionais protegidas por emendas", ou seja, da definição de um grupo de regras as quais merecem uma proteção maior, impedindo-as de serem alteradas ou dificultando demasiadamente esse processo alteração. A segunda é a adoção da "doutrina das emendas constitucionais inconstitucionais", que permite que as Cortes Constitucionais anulem certas emendas que possam ameaçar a ordem democrática; entretanto, essa doutrina não é facilmente verificada na prática, uma vez que sua atuação é, muitas vezes, reprimida pela nova ordem constitucional, sendo necessário combiná-la com restrições à substituição do Texto Maior (Landau, 2013, p. 217). Apesar de existirem essas duas formas de evitar o constitucionalismo abusivo, elas devem ser utilizadas com ressalva. No caso da "criação de camadas constitucionais protegidas por

emendas", deve haver ponderação para que as Constituições não sejam de muito fácil ou difícil alteração, uma vez que uma norma constitucional muito rígida não é capaz de se adaptar às mudanças sociais, e aquela facilmente modificável pode levar a práticas abusivas pelos governantes. Dessa forma, a adoção de requisitos de votos majoritários ou qualificados para a aprovação de certas alterações ao texto constitucional e a impossibilidade de algumas alterações é o caminho mais adequado; apesar de existir ainda o impasse na definição de quais normas constitucionais merecem receber uma maior proteção (Landau, 2013, p. 225-226). Quanto à "doutrina das emendas constitucionais inconstitucionais" essa é uma prática comum naqueles países onde seja fácil aprovar uma emenda, sendo essa uma forma de fiscalização desempenhada pelo Poder Judiciário; todavia, isso permite que os Tribunais, muitas vezes, derrubem emendas consideradas constitucionais (Landau, 2013, p. 232-233).

Outras ferramentas de constitucionalismo abusivo episódico à disposição dos legalistas autocráticos incluem a intimidação de adversários políticos; o ataque à imprensa; o enfraquecimento das instituições e dos mecanismos de *accountability*; a disseminação de *fake news*; a cizânia constante com os outros poderes; o levantamento de suspeitas de fraude no processo eleitoral, sem provas; e discursos reiterados a favor de ideologias totalitárias (Mont'Alverne, Leitão e Sousa, 2023, p. 213). Por conseguinte, o resultado não é apenas o prejuízo contra a competitividade eleitoral, mas também a drástica limitação da proteção aos direitos de grupos minoritários (Landau, 2013).

3. Arguição de descumprimento de preceito fundamental nº 622-DF: o voto do ministro Luís Roberto Barroso

A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 622-DF foi proposta pela então Procuradora-Geral da República, tendo por objeto o Decreto nº 10.003/2019, o qual alterou regras de constituição e funcionamento do Conselho Nacional da Criança e do Adolescente (Conanda), e destituiu imotivadamente alguns de seus membros ainda no curso de seus mandatos (Brasil, ADPF nº 622, p. 5).

Os argumentos levantados pela requerente afirmam que a mudança na composição do Conanda acabou por reduzir a participação da sociedade civil no Conselho, violando alguns princípios constitucionais como o da democracia participativa, da igualdade, da segurança jurídica, da proteção da criança e do adolescente e do retrocesso institucional; sendo verificada a inconstitucionalidade do Decreto nº 10.003/2019 nas seguintes alterações: diminuição imotivada do número de membros do Conselho e do curso de seu mandato; redução imotivada do número de participantes das entidades da sociedade civil no Conanda, e alteração do método de escolha dos representantes dessas entidades, os quais deixam de ser selecionados por eleição em assembleia específica e passam a ser selecionados a partir de um processo seletivo a ser elaborado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos; vedação à recondução dos representantes da sociedade civil, criando uma disparidade de tratamento em relação aos membros do Conanda representantes do Poder Público; redução do número de reuniões, de mensalmente para trimestralmente; e atribuição de voto de qualidade ao Presidente do Conanda, passando esse a ser designado pelo Presidente da República (Brasil, ADPF nº 622, p. 6-9).

Dessa forma, os argumentos levantados pela requerente na ADPF nº 622-DF seriam de que as mudanças realizadas pelo Decreto nº 10.003/2019 seriam um impasse ao adequado funcionamento e à participação das organizações da sociedade civil no Conanda, sendo esse "uma mera instância legitimadora das ações pretendidas pelo Executivo" (Brasil, ADPF nº 622, p. 9).

A Presidência da República se manifestou acerca da validade do referido Decreto, justificando que a destituição de membros do Conanda e a redução de integrantes no Conselho seriam consequência da reorganização ministerial promovida no início do governo presidencial de Jair Bolsonaro. Quanto à mudança da forma de seleção dos representantes da sociedade civil, o processo seletivo a ser instaurado atenderia aos princípios da publicidade e da moralidade; e a vedação da recondução desses representantes consolidaria a alternância e o pluralismo na representação. Por fim, quanto a seleção do Presidente do Conanda pelo Presidente da República, essa seria uma atribuição discricionária da Presidência; e o voto de qualidade atribuído ao Presidente do Conselho prestigia a segurança jurídica e a

solução de eventuais impasses. Em resumo, o argumento levantado pela Presidência da República, endossado pela Advocacia-Geral da União, foi no sentido de que as alterações promovidas pelo Decreto nº 10.003/2019 fazem parte da competência discricionária do Chefe do Executivo Federal (Brasil, ADPF nº 622, p. 9-10).

Ao analisar o mérito da ADPF nº 622-DF, o Ministro Relator, Luís Roberto Barroso, inicia seu voto discorrendo sobre o constitucionalismo abusivo, trazendo considerações que já foram levantadas no subcapítulo anterior deste trabalho. Nos dizeres do Ministro, esse fenômeno também conhecido como legalismo autocrático e democracia iliberal, tem em comum a atuação velada de líderes do Executivo carismáticos, eleitos pelo voto popular, os quais, uma vez no poder, modificam o ordenamento jurídico buscando perpetuarem sua dominação, a partir de algumas medidas comuns, como:

- (i) a tentativa de esvaziamento ou enfraquecimento dos demais Poderes, sempre que não compactuem com seus propósitos, com ataques ao Congresso Nacional e às cortes; (ii) o desmonte ou a captura de órgãos ou instituições de controle, como conselhos, agências reguladoras, instituições de combate à corrupção, Ministério Público etc; (iii) o ataque a organizações da sociedade civil, que atuem em prol da defesa de direitos no espaço público; (iv) a rejeição a discursos protetivos de direitos fundamentais, sobretudo no que respeita a grupos minoritários e vulneráveis – como negros, mulheres, população LGBTI e indígenas; e (v) o ataque à imprensa, quando leva ao público informações incômodas para o governo (Brasil, ADPF nº 622, p. 16).

O Ministro Barroso ainda afirma que é papel das Supremas Cortes Constitucionais estarem atentas a essas alterações normativas que, sob a alegação de estarem cumprindo disposições constitucionais, acabam por representar um retrocesso democrático e uma concentração indevida de poderes. Apesar de o Ministro reconhecer que é competência discricionária do Presidente da República dispor sobre a organização e funcionamento dos órgãos do Executivo, isso não significa que eventuais intervenções pelo Poder Judiciário não possam ser realizadas em situações excepcionais, buscando proteger valores constitucionais maiores.

Discricionariedade não é sinônimo de arbitrariedade, assim, toda ação, ainda que discricionária, deve se pautar nas leis e na Constituição, cabendo ao Judiciário um controle da constitucionalidade e da legalidade do ato. No caso em epígrafe, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabelece claramente ser dever da família, da sociedade e do Estado a proteção da criança e do adolescente, sendo que as políticas públicas que visem alcançar esses menores devem ocorrer com a “participação popular, por meio de organizações representativas” (artigo 204, II c/c artigo 227, §7º, da CF/1988) (Brasil, ADPF nº 622, p. p. 16-18).

Assim, as alterações promovidas pelo Decreto nº 10.003/2019 quanto à escolha de seus representantes por meio de processo seletivo elaborado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos; à redução do número de reuniões do Conanda (de doze para quatro reuniões anuais); à decisão em caso de empate na votação pelo Presidente do Conselho, selecionado pelo Presidente da República; e à dispensa dos representantes da sociedade civil que já estivessem exercendo mandato no Conanda, importariam no esvaziamento das referidas normas constitucionais, caracterizando o controle da composição e das decisões do Conselho pelo Poder Executivo (Brasil, ADPF nº 622, p. 21-23).

Pela conclusão do voto do Ministro Luís Roberto Barroso na APDF nº 622, verifica-se o acolhimento de quase todos os argumentos suscitados pela Procuradora-Geral da República, contrários ao Decreto nº 10.003/2019, apenas deixando de reconhecer a inconstitucionalidade dos seguintes aspectos: redução paritária do número de representantes do Poder Público e da sociedade civil, a qual só passaria a valer a partir dos próximos mandatos; o voto de desempate do Presidente do Conanda, sendo razoável essa determinação, reconhecendo, todavia, a inconstitucionalidade da sua nomeação pelo Presidente da República, sendo mantida a sua escolha por seus pares; e a impossibilidade de recondução de representantes da sociedade civil (Brasil, ADPF nº 622, p. 25).

Dessa forma, resta evidente pelo voto do Ministro que o Decreto nº 10.003/2019 foi um exemplo de constitucionalismo abusivo, uma vez que a partir de seu ato normativo, o Poder Executivo buscou esvaziar algumas atribuições conferidas às entidades da sociedade civil, no que se refere à sua participação na elaboração de políticas públicas em prol dos direitos das crianças e adolescentes.

Esse ato, ainda que veladamente, representou um enfraquecimento da participação democrática no Conanda, importando na consolidação de atribuições nas mãos do Chefe do Executivo, o qual passaria a ter um papel crucial nas decisões tomadas pelo Conselho (por exemplo, caso houvesse empate nas deliberações por seus membros).

Portanto, para os autores nacionais, a atuação abusiva está sendo posta em prática por todos os Poderes da República, a partir de corruptelas de mecanismos intrínsecos e legítimos do constitucionalismo brasileiro (hermenêutica constitucional, *impeachment*, Decretos Executivos). Muito embora essa análise nacional não corresponda ao conceito original formulado por Landau, ela sugere a existência de práticas que afetam a qualidade de nossa democracia. Em todos os casos, ademais, o problema reside em um desacordo sobre a legitimidade do resultado interpretativo, sobre o significado das regras constitucionais. (Magalhães e Ferreira, 2021, p. 9-10).

No Brasil, não há um constitucionalismo abusivo estrutural, todavia, em algumas circunstâncias, são percebidas a utilização de mecanismos formais previstos na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, ensejando uma atuação do Supremo Tribunal Federal na realização do controle de constitucionalidade daquele ato normativo, no que se refere ao respeito ao processo legislativo e à democracia. Apesar de o país ser marcado por um Executivo forte e popular, os mecanismos de controle do Poder Judiciário sobre os demais Poderes do Estado brasileiro, são eficazes para que fenômenos isolados de constitucionalismos abusivo episódico sejam reprimidos.

4. Considerações finais

O constitucionalismo abusivo, legalismo autocrático ou democracia iliberal, é um fenômeno que vem enfraquecendo as democracias ao redor do mundo, ocorrendo, muitas vezes, a partir de práticas dissimuladas sob o véu da constitucionalidade. Esse fenômeno consiste no fato de representantes de poder (os quais, em regra, têm ampla aceitação popular) se utilizarem de instrumentos legais e constitucionalmente

formais, para ampliar o seu poder e restringir o controle público de seus atos. Dessa forma, a partir de ferramentas como emendas à Constituição ou, até mesmo, a substituição deste texto, são conferidas maiores atribuições ao Poder Executivo, havendo um retrocesso democrático e uma difícil fiscalização pelos Poderes Legislativo e Judiciário.

Um dos motivos de no Brasil ainda não se verificar uma atuação recorrente do constitucionalismo abusivo é a própria rigidez das normas constitucionais, as quais exigem quórum qualificado para serem emendadas. Ademais, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu artigo 60, § 4º define algumas matérias que não podem ser suprimidas ou reduzidas por meio do Poder Constituinte Derivado, como a separação dos poderes e os direitos e garantias individuais.

Dessa forma, uma proposta de emenda que almeje abolir ou atentar contra alguma dessas cláusulas pétreas importará em uma prática de constitucionalismo abusivo. Apesar de o referido Texto Constitucional nada mencionar acerca dos limites ao Poder Constituinte Originário, o qual é ilimitado e autônomo, deve haver uma atuação conjunta de todos os Poderes do Estado para que sejam coibidas eventuais ofensas e supressões ao sistema democrático, de modo que não haja um retrocesso constitucional.

Dessa forma, a jurisdição constitucional deve realizar um controle judicial de constitucionalidade forte sobre o devido processo legislativo e acerca dos elementos centrais da democracia constitucional. O Poder Judiciário é um dos atores necessários para prevenir e atuar contra o constitucionalismo abusivo (Barboza e Robl Filho, 2018, p. 94). Importante registrar a relevância do papel do Poder Judiciário, na perspectiva da democracia substantiva, que é essencialmente marcado pela defesa das minorias contra eventuais maiorias, sendo essa defesa exercida pelo *judicial review* enquanto limitador das ações do Executivo e Legislativo (Zanardine e Barbosa, 2022, p. 5).

Como resultados alcançados, constata-se que uma Constituição rígida e forte, uma tripartição de poderes bem definida e um sistema de controle interno e externo, são essenciais para a manutenção de um regime democrático, sendo de fundamental importância a existência de oposição ao governo e de participação popular.

5. Referências

ARAGÃO, Suélyn Mattos de; PACK, Ewerson Willi de Lima; MAGGIO, Marcelo Paulo. 2020. Covid-19 Como Impulsionadora do Constitucionalismo Abusivo. *Revista Direito Público* 17 (94): 2020, p. 50-74. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/4435/Aragão;%20Pack;%20Maggio,%202020>. Acesso em: 10 set. 2023.

BARBOZA, Estefânia Maria Queiroz; FILHO, Ilton Norberto Robl. Constitucionalismo Abusivo: Fundamentos teóricos e análise da sua utilização no brasil contemporâneo. *Revista Direitos Fundamentais & Justiça* 12 (39): 2018, p. 79-97. Disponível em: <https://dfj.emnuvens.com.br/dfj/article/view/641/907>. Acesso em: 25 jul. 2023.

BERNAL, José Miguel Rojas. Poder Constituyente y Constitucionalismo Abusivo: El problema de las cláusulas constitucionales de reemplazo. *Vox Juris* 31 (1): 2016, p. 121-131. Disponível em: <https://www.aulavirtualusmp.pe/ojs/index.php/VJ/article/view/509/404>. Acesso em: 01 set. 2023.

BRASIL. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental. Supremo Tribunal Federal. 1 de março de 2021. 622. Relator: min. Luís Roberto Barroso (Brasil). Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15346480805&ext=.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2023.

LANDAU, David. Abusive Constitutionalism. *University of California David Law Review* 47 (1): 2013, p. 189-260. Disponível em: https://lawreview.law.ucdavis.edu/issues/47/1/articles/47-1_Landau.pdf. Acesso em: 10 jul. 2023.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MADISON, James. O federalista nº 51. In *O Federalista*, organizado por Alexander Hamilton, James Madison e John Jay. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

MAGALHÃES, Breno Baía e PINTO FERREIRA, Valeska Dayanne. Com quantos golpes se faz uma crise constitucional no Brasil? Constitucionalismo abusivo, estresse constitucional e juridicidade constitucional. *Revista Direito e Práxis* XX (X): 2021, p. 01-40. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/56229>. Acesso em: 25 jul. 2023.

MARTINS, Flávio. Constitucionalismo abusivo: Realidade, perspectivas e propostas para uma possível limitação. *Católica Law Review* III (1): 2019, p. 29-41. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/catolicalawreview/article/view/9105>. Acesso em: 25 jul. 2023.

MONT'ALVERNE, Martonio; LEITÃO, Rômulo; SOUSA, Francisco Arlem de Queiroz. O Constitucionalismo abusivo do Supremo Tribunal Federal. *Novos Estudos Jurídicos, Itajaí (SC)*, vol. 28, n. 2, p. 206-228, 2023. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/19088>. Acesso em: 11 set. 2023.

SILVA, Gabrielle de Sousa. Constitucionalismo abusivo: Um novo conceito de crise constitucional? In *Instituições e políticas públicas*, organizado por Clarissa Bottega, et. al. vol. 1. Rio de Janeiro: Pembroke Collins, 2022. Disponível em: <https://www.caedjus.com/wp-content/uploads/2022/02/CONIPUB-2021-03-Instituicoes-e-politicas-publicas-vol-1.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2023.

SILVA, Greice Kelly dos Santos. Constitucionalismo Abusivo: Fundamentos teóricos e uma análise de sua utilização na América Latina e Europa. Dissertação de Mestrado, Universidade Lusófona do Porto, 2021. Disponível em: <https://recil.ensinlusofona.pt/bitstream/10437/12256/1/GREICE%20KELLY%20dissertação%20mestrado%20-%20versão%20final.pdf>. Acesso em: 19 jul. 2023.

ZANARDINE, Lincoln Renato Vieira; BARBOZA, Estefânia Maria de Queiroz. Constitucionalismo abusivo e erosão democrática: uma análise das proposições legislativas do Presidente Bolsonaro no primeiro ano de seu mandato. *Revista Direitos Humanos e Democracia*, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Unijuí, ano 10, n. 20, jul./dez., p. 1-23, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/1277>. Acesso em: 11 set. 2023.

6. NECROPOLÍTICA E NECROÉTICA



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-06>

Itamar Soares Veiga

Darlan Silvestrin

1. Introdução

A reflexão sobre necroética é mais complexa do que a reflexão sobre necropolítica. Esta simples afirmação pode ser objeto de um debate. Evidentemente, o primeiro passo aceitável para um debate deveria esclarecer o que é necroética e o que é necropolítica. No entanto, este não é o caminho mais promissor. Pois ambas as noções principais nestes dois termos apelam para uma dimensão do mundo concreto em suas complexidades e em seus problemas.

O segundo passo é aceitar a complexidade e tentar começar um caminho de análise. Talvez isso possa ser feito com uma simples interrogação: por que a necroética exige uma complexidade maior do que a necropolítica? Ou, em outras palavras, qual é a complexidade implicada na necroética que a torna mais difícil ao ser comparada com a discussão sobre necropolítica? A interrogação, ilustrada por estas duas questões, exige uma resposta cuidadosa, pois, para compreender o tema de estudo, o tema complexo da necroética, devemos evitar as invectivas ideológicas. Aqui, o objetivo não é subsidiar uma mobilização ou fomentar uma indignação moral. Nesse caso, o objetivo é refletir sobre como podemos alcançar uma espécie de conceito do que é necroética. Mas, como se constrói uma resposta cuidadosa?

Primeiramente é preciso observar que a necroética pode estar associada a uma prática mais ampla que é a necropolítica. Ou seja, a própria necroética pode estar dissimulada e não ser um objeto de reflexão mais imediato. Por outro lado, a necropolítica pode ser tão cega que pode explicitamente sustentar que não pratica uma necroética e faz o contrário: coloca uma necroética em curso. Este foi o caso de

muito negacionistas que perturbaram os arredores dos hospitais e invadiram UTIs durante a pandemia em 2020.

Diante de um quadro geral que associa a necroética com a necropolítica, optamos primeiro por caracterizar a necropolítica para, em seguida, podermos tratar do difícil intuito de conceituar a necroética.

2. Necropolítica

Uma das formas de conceber um conceito de necropolítica é mediante o acompanhamento das entrelinhas das reflexões do filósofo camaronês Achille Mbembe. Este filósofo faz uma crítica à Foucault no intuito de desvelar na biopolítica e, também, no biopoder um elemento mais direto e decisivo. Ele vai denominar este elemento de “necropoder”.

Inicialmente, Mbembe expõe a posição de Foucault e vai aos poucos convergindo para uma concepção crítica a partir do destaque de aspectos das diferentes figuras paradigmáticas¹: racismo, colonização moderna, colonização moderna tardia, necropoder e necropolítica. Estas figuras paradigmáticas não são reciprocamente excludentes, mas sim entremeadas. Cada uma delas com os seus elementos internos em recíproca influência com as demais. No modo como as compreende Mbembe, se reforça a sua concepção de necropoder e a de necropolítica, as quais são figuras paradigmáticas do próprio Mbembe.

Mas o eixo principal é permitir que a concepção de Foucault do biopoder seja aprofundada e gere mais subsídios para uma leitura do mundo contemporâneo. Se for possível aprofundar e derivar internamente outros elementos a partir do biopoder, então a própria concepção de Mbembe de necropoder adquire sua densidade. Ademais, o necropoder em ação explicita uma necropolítica, ressaltando que ambos estão vinculados à morte.

O ponto de partida da formação do conjunto resultante, que será o necropoder, pode ser encontrado em qualquer uma das figuras paradigmáticas antes

¹ A elaboração das figuras paradigmáticas em um autor, seja ele tratado de forma textual-expositiva, seja por meio de uma interpretação crítica, pode ser compreendida pelo primeiro capítulo do livro *Signatura Rerum* – de Giorgio Agamben (2019).

mencionadas. Assim, na abordagem colonização moderna, o autor consegue mostrar que já existia uma prática efetiva do biopoder. Ou seja, mesmo no ambiente da *plantation*, existia uma ação que pode ser identificada como biopoder, orientando-se pela máxima de “fazer viver e deixar morrer”. Sendo assim, quando apenas estavam se formando os Estados Absolutistas já vigorava um biopoder.

Em um aprofundamento desta figura paradigmática da colonização se encontra um ponto de clivagem sobre modos de vidas diferenciados. Em outras palavras, a colonização assinalou uma diferença entre o mundo da Europa, em si mesmo, e o mundo exploratório escravagista da colônia:

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de colonização e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção. Aqui, essa figura é paradoxal por duas razões. Em primeiro lugar, no contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral). Para nos certificarmos, como estrutura político-jurídica, a fazenda é o espaço em que o escravo pertence a um mestre. Não é uma comunidade porque, por definição, implicaria o exercício do poder de expressão e pensamento. (Mbembe, 2018, p.27).

Mbembe centraliza a sua análise na colonização e na escravização, contudo, atualizando perante as condições do mundo contemporâneo. Na colonização, ele explicita o direito de matar como a forma mais preponderante. Mas a colonização moderna é revista para conformar o cenário de uma colonização tardia, alcançando assim a nossa época contemporânea. Sob este intuito, a política de Israel a respeito da palestina é vista como um caso exemplar de biopoder. Mas, antes de avançar efetivamente no tema da colonização nestes seus dois momentos, o moderno e o

tardio, devemos apresentar o posicionamento de Mbembe sobre Foucault, o autor que é um dos eixos de sua análise:

Em minha argumentação, relaciono a noção de biopoder de Foucault a dois outros conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio. Examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar. Em tais instâncias, o poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, emergência e a uma noção ficcional do inimigo. Ele também trabalha para produzir a mesma exceção, emergência e inimigo ficcional. Em outras palavras, a questão é: Qual é, nesses sistemas, a relação entre política e morte que só pode funcionar em um estado de emergência? Na formulação de Foucault, o biopoder parece funcionar mediante a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer. Operando com base em uma divisão entre os vivos e os mortos, tal poder se define em relação a um campo biológico – do qual toma o controle e no qual se inscreve. Esse controle pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) “racismo”. (Mbembe, 2018, p.16-17).

A “relação entre política e morte”, ou seja, “necropolítica” apela para a “emergência” da “noção ficcional de um inimigo”. Mas um sistema fornece uma base para o funcionamento ativo desta situação de “emergência”. Este sistema é o racismo. Para que exista esta “relação entre política e morte” é preciso que o funcionamento ativo ou dinâmico da situação de emergência não encontre barreiras. Por isso, a esta situação que associa política e morte, inclusive dentro do espectro racista, agregam-se o estado de exceção (liberando as amarras legais) e o estado de sítio (disseminando uma permissão para a violência e morte).

Nesta perspectiva, o biopoder de Foucault, centralizado nas populações já disciplinadas e caracterizado pelo princípio “fazer viver e deixar morrer”, ganha a interface dinâmica destes conceitos de estado de exceção e do estado de sítio, isto amplia a possibilidade de um uso disseminado e deliberado da violência do poder. Algo que é identificado já na época da colonização moderna:

No fim, pouco importa que as tecnologias que culminaram no nazismo tenham sua origem na fazenda ou na colônia, ou que, pelo contrário – a tese foucaultiana – nazismo e stalinismo não tenham feito mais do que ampliar uma série de mecanismos que já existiam nas formações sociais e políticas da Europa ocidental (subjugação do corpo, regulamentações de saúde, darwinismo social, eugenia, teorias médico-legais sobre hereditariedade, degeneração e raça). Um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno e também na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ablegibussolutus*) e no qual tipicamente a “paz” assume a face de uma “guerra sem fim”. (Mbembe, 2018, p.32-33)

A concepção de biopoder, tomada de Foucault, é identificada por Mbembe como existente na colonização moderna por meio do sistema de *Plantation*. Na medida em que há um “poder à margem da lei” e uma “guerra sem fim” para dominar e explorar as novas terras, teria começado as primeiras experimentações e desenvolvimentos de tecnologias de poder na forma de biopoder. Segundo Mbembe, o racismo é um catalisador que permite a manifestação ativa e violenta deste biopoder nascente. Além disso, a violência, encontrada na colonização da época moderna, sofre uma releitura por meio do instrumentalismo científico do século XIX e vai perdurar no imperialismo que antecede a Primeira Guerra Mundial:

A partir de uma perspectiva histórica, muitos analistas afirmaram que as premissas do extermínio nazista podem ser encontradas no imperialismo colonial, por um lado, e, por outro lado, na serialização de mecanismos técnicos para conduzir as pessoas à morte – mecanismos desenvolvidos entre a Revolução Industrial e a Primeira Guerra Mundial. Segundo Enzo Traverso, câmaras de gás e os fornos foram o ponto culminante de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, sendo uma de suas características originais a de articular a racionalidade instrumental e a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Mecanizada, a execução em série transformou-se em um procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi, em parte, facilitado pelos estereótipos racistas e pelo florescimento

de um racismo de classe que, ao traduzir os conflitos sociais do mundo industrial em termos racistas, acabou comparando as classes trabalhadoras e o “povo apátrida” do mundo industrial aos “selvagens” do mundo colonial. (Mbembe, 2018, p.20-21).

O processo do biopoder que está em evolução desde a colonização moderna resulta gradativamente em uma modificação da forma de compreender a soberania. Na medida em que o colonialismo era uma contrapartida do enriquecimento europeu, a existência da colônia se torna uma necessidade para uma vida melhor na Europa e uma preparação das bases materiais das vindouras revoluções industriais. Neste contexto histórico, segundo Mbembe: “[...]a soberania consiste na vontade e na capacidade de matar a fim de viver.” (Mbembe, 2018, p.20).

Na atualização dos processos de biopoder, baseados na relação “entre política e morte” – caracterizada por necropoder-necropolítica –, Mbembe apresenta dois exemplos: o *apartheid* e a ocupação da Palestina. Como conclusão parcial desta parte do capítulo, vamos mencionar brevemente estes exemplos. Sobre o *apartheid*, Mbembe o introduz da seguinte forma:

Se as relações entre vida e morte, a política de crueldade e os símbolos do abuso tendem a não se distinguir nas fazendas, é notadamente na colônia e sob o regime do *apartheid* que se instaura uma formação peculiar de terror, da qual passarei a tratar. A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação do biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. A raça é, mais uma vez, crucial para esse encadeamento. (Mbembe, 2018, p.30-31).

Persiste a união dos conceitos de “estado de exceção” e de “estado de sítio” ao conceito de biopoder. Além disso, estes três conceitos orbitam em torno do racismo. Sem dúvida, o racismo se constitui um elemento desencadeador de uma violência constante, a qual não somente relembra as fazendas coloniais, como também se beneficia de uma ausência legal (por meio da exceção) e uma fragilização da vida (por meio do estado de sítio).

Sobre o caso palestino, como um exemplo do biopoder, compreendido como necropoder, Mbembe o introduz da seguinte forma:

A ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação disciplinar, biopolítica e necropolítica. A forma mais bem sucedida de necropoder é a ocupação colonial contemporânea da Palestina. (1- 1- p.135-136)

Mbembe vai demonstrar as diferenças da colonização tardia em relação à "primeira ocupação moderna". No caso contemporâneo, o modo de "ocupação" é modificado, de modo que: "Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto." (Mbembe, 2018, p.38). A forma como será feita esta disposição do colonizado na zona cinzenta entre o sujeito e o objeto será por meio da "dinâmica da fragmentação territorial, o acesso proibido e expansão de assentamentos" (2018, p.43). Para em seguida associar com uma espécie de "soberania vertical" a qual conduz a uma "proliferação dos espaços de violência" (MBEMBE, 2018, p.46). Esta "soberania vertical", ou ainda um poder que age verticalmente, será tratado na próxima parte deste capítulo, quando abordaremos a teoria do Drone. Continuando no terceiro aspecto, focalizando no exemplo da colonização tardia no foco do caso da Palestina, Mbembe diz que temos "táticas de sítio medieval" ou uma "sabotagem orquestrada e sistemática da rede de infraestrutura social e urbana do inimigo" (MBEMBE, 2018, p.47). Nesta "sabotagem" encontra-se o ato de "demolir casas", "desenraizar oliveiras" "bombardear e obstruir comunicações eletrônicas", "esmagar computadores" etc. (Mbembe, 2018, p. 47). Em suma, dois exemplos utilizados por Mbembe: o *apartheid* e a ocupação tardia da Palestina, permitem que ele conclua:

[...] as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror. Demonstrei que a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte. Além disso, propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias

maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de "mundos de morte", formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de "mortos-vivos". [...] sob o necropoder, as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade desaparecem. (4- 4- p.146)

A noção de "biopoder", tomada de Foucault, é considerada insuficiente porque nela são agregados os conceitos de "estado de exceção" e "estado de sítio", bem como a dinâmica interna de uma necropolítica, que é a relação entre política e morte. No caso de Mbembe, esta dinâmica interna é fortemente identificada com o racismo. E isso configura o necropoder.

A identificação deste eixo interno, como "necropolítica" dentro das relações contemporâneas de poder, consolida a sua significação, que pode ser identificada com o racismo ou mesmo mais recentemente com o menosprezo administrativo pela vida durante o período mais intenso da pandemia de COVID-19 em alguns países. Exemplos deste tipo foram vistos no Brasil mediante declarações absurdas, minimizando as mortes causadas pelo vírus. A omissão e ação tardia dos poderes vigentes não somente significaram um necropoder, mas, também, uma necropolítica.

Na próxima parte vamos tratar de um conceito associado à necropolítica, mas que, ao contrário de estabelecer uma dinâmica ativa para o exercício do necropoder, se ocupa das justificativas das ações do poder necropolítico em ação. Estas justificativas são discursivas. Elas constituem uma necroética.

3. Necroética

Esta segunda parte visa introduzir o tema da necroética e não uma análise exaustiva desta. O primeiro motivo para isso é que para discutirmos a necroética, precisamos estar atentos ao nosso ponto de partida e ao reconhecimento de que seja possível, ou não, uma discussão que une morte e ética, sob os auspícios do necropoder.

Este preparo consiste no seguinte: devemos estar cientes se a nossa concepção de ética permite ou não uma discussão sobre necroética. Não obstante a

decisão seja afirmativa ou negativa, o fato é que existem concepções da necroética que têm sido construídas e se baseiam exatamente na simplicidade sugerida pela ligação destes dois termos: *necro* e *ética*; ou seja: morte e ética, mais precisamente, uma concepção de ética que visa a morte e o fazer, o matar.

Convém assinalar que a negação de uma necroética como algo passível de uma discussão dentro da ética resulta em um fechamento de portas e uma impossibilidade de replicar termos, justificativas e demonstrações dos argumentos. Deste modo, um defensor de alguma forma de necroética, algo que existe dentro do fenômeno do necropoder, fica sem uma oposição intelectual efetiva.

Necroética, compreendida de um modo imediato, é uma concepção de ética que apresenta razões, afirmando serem estas razões "éticas" ou "humanitárias" para a atividade de matar. Isto pode parecer um tanto bruto, mas é justamente o que aparece no discurso dos que defendem uma ação letal e, ao mesmo tempo, afirmam que esta ação foi ética e/ou humanitária. Deste modo, principalmente nas atividades do necropoder, existem situações em que a ação de matar está prevista e é gerado um discurso que acompanha o ato de matar.

Uma forma de explorar os desenvolvimentos atuais referente à uma ética que é vinculada com a morte e serve como base de justificção para ações letais é por meio do estudo sobre o uso de drones para fazer guerras. Neste caso, o livro de Grégoire Chamayou, *Teoria do drone*, mostra-se de muita valia.

Mas, antes de expor diretamente a discussão sobre o uso militar de drones, devemos expor um contexto que o antecede e o problema que apresenta. Este contexto é anterior às batalhas travadas hoje na Ucrânia e remontam à guerra do Kosovo. O problema que se apresentava nesta guerra era de como evitar perdas de vidas humanas e, pode-se ainda acrescentar: de quais vidas humanas? Chamayou reporta qual era a preocupação prévia a esta guerra nos Balcãs:

"No body bags" [sem sacos de cadáver], "fobia das perdas", "aversão ao risco"... Tantas expressões surgidas em massa no final dos anos 1990 nos Estados Unidos para significar a mesma ideia: a tendência a uma subordinação do uso da força militar a um imperativo político de preservação das vidas militares nacionais. O que a violência imperial contemporânea tem de específico não está

tanto na assimetria das forças e na consequente distribuição desigual da vulnerabilidade – um traço clássico de todas as *smallwars* que a história conheceu – mas sim no tipo de normas que passaram a formar suas condições de exercício pelas grandes potências “democráticas” ocidentais. Se existe novidade, seria neste aspecto: que a quase invulnerabilidade prática do campo dominante tenha sido erigida por esse mesmo campo, no final do século XX, como norma ético-política dominante (Chamayou, 2015, p. 143).

A preocupação com a redução de perdas humanas por parte das vidas das pessoas que constituem o “campo dominante” ou que põe em curso a “violência imperial” se torna o que Chamayou denomina “norma ético-política”. Mas, esta preocupação evolui gradativamente do âmbito material para o âmbito do humano, ou pelo menos, para o âmbito humano englobado no termo “vidas humanas”. Ressaltamos que este termo será incorporado aos poucos no discurso. Entretanto, no que diz respeito primeiro ao âmbito material temos:

Foi sem dúvida no momento da intervenção da Otan no Kosovo, em 1999, que se operou a tomada de consciência mais clara desse fenômeno. Como explicou em seguida o general Wesley Clark, que dirigia a operação Allied Force, a primeira preocupação dos estrategistas fora “não perder aparelhos, minimizar a perda de aeronaves” (Chamayou, 2015, p. 143).

Esta “primeira preocupação dos estrategistas” se manifestou logo como uma preocupação com as próprias “tropas”, na qual o discurso passou a se referir diretamente a vidas humanas (âmbito humano). Neste sentido, os estrategistas estavam seguindo a “norma ético-política” de “no body bags”, que é uma herança dos anos 90. Era preciso evitar perdas humanas e, conseqüentemente, o problema sobre quais vidas humanas se apresentaria. No avanço gradativo tanto do discurso quanto da tática empregada na guerra do Kosovo, temos este problema sobre quais vidas devem ser preservadas:

É isso que seria absolutamente preciso evitar. Para tal, os pilotos foram proibidos de voar abaixo de uma altitude de 15 mil pés (cerca de 5 mil metros), uma

distância de segurança que os deixava completamente fora do alcance das defesas antiaéreas inimigas, que os tornava praticamente intocáveis. William Cohen, o secretário de Defesa de Bill Clinton, declarou depois: "O principal ensinamento da operação 'Allied Force' é que a segurança de nossas tropas deve ser nossa preocupação primordial".[3] De fato, os aparelhos da Otan efetuaram 38.004 saídas em 78 dias sem registrar uma única perda entre os membros de suas tripulações.[4] Conseguira-se, na prática, inventar a guerra de zero mortos em seu próprio campo. Mas isso não ocorria sem contradições. Pois essa mesma altitude que garantia a não exposição das vidas dos pilotos podia também acarretar uma perda na acuidade dos ataques aéreos." (Chamayou, 2015, p. 144).

Mas a articulação dinâmica dos fenômenos deu margem para o surgimento de um outro problema, que revelou a "questão de consciência" como diz Chamayou. Esta "questão de consciência" abre o caminho para a discussão ética, pois ela de alguma forma é enfrentada em termos de argumentação e apresentação de justificativas. A articulação dinâmica dos fenômenos e a nova questão que surgiu são as seguintes:

"Seria certo arriscar a vida dos civis que se pretendia salvar pelo único motivo de não haver disposição, nesse ato de "ingerência humanitária", a arriscar os "nossos" pelos "deles"? O caso apresentava todos os traços de uma questão de consciência, na mais pura tradição da filosofia moral. Uma tensão que Michael Ignatieff resumia da seguinte maneira: "A guerra hightech é governada por duas obrigações – evitar as perdas civis e evitar os riscos para os pilotos – que estão em contradição direta. Para localizar eficazmente o alvo, é preciso voar baixo. Se você voa alto, fará vítimas civis". [6] Entre esses dois imperativos, qual teria precedência? Questão de prioridade, de hierarquia entre as normas. A esse dilema, a Otan havia respondido, e, a bem da verdade, sem muito hesitar, dando a prioridade à salvaguarda da vida dos pilotos, ainda que aumentando o risco "colateral" de ferir e matar civis. Em nome da preservação das vidas militares, corria-se portanto o risco de gerar mais vítimas entre os civis, aqueles mesmos que a dita operação entendia proteger. Isso equivalia a admitir que, no balanço da razão militar-política, a vida de um civil kosovar valia menos que a de um militar norte-americano." (Chamayou, 2015, p.145)

Portanto, existia uma “contradição direta” que se situava neste balanço entre quais vidas serão preservadas: ou dos pilotos ou dos civis, sendo que era para os últimos que a própria a operação militar buscava oferecer salvaguarda. Mas, por outro lado, a possível morte dos pilotos e a perda de aeronaves, provocariam, possivelmente, uma diminuição do apoio político para participar da guerra.

Esta contradição precisa ser resolvida para ambos os lados (pilotos e vidas civis). A resolução empregada, segundo as análises posteriores, era determinada pela tecnologia da época. Assim, a resolução foi de preservar a vida dos pilotos e de correr o risco de aumento do “dano colateral”, que envolve perdas civis.

O dilema persistiu e um dos elementos que modificou, posteriormente, esta equação foi o surgimento da tecnologia de drones. Este poderia voar baixo e ter uma pontaria mais “precisa”. Assim, começou a surgir o discurso de que um ataque militar com drones seria mais ético e mais humanitário, mesmo que as palavras se referissem, paradoxalmente, a uma arma letal, unindo ética com a morte. Este discurso, quer se assuma ou não, é um discurso necroético:

Isso não impede que seus defensores a proclamem a arma mais ética que a humanidade jamais conheceu. Operar essa conversão moral, essa transmutação dos valores é a tarefa à qual se atrelam hoje filósofos que lidam com o pequeno campo da ética militar. O drone, dizem eles, é a arma humanitária por excelência. Seu trabalho discursivo é essencial para garantir a aceitabilidade social e política dessa arma. Nesses discursos de legitimação, os “elementos de linguagem” próprios de comerciantes de armas e de porta-vozes das forças armadas veem-se reciclados, por meio de grosseiros processos de alquimia discursiva, em princípios norteadores de um novo tipo de filosofia ética – uma “necroética”, cuja crítica é urgente. (Chamayou, 2015, p.25-26)

A principal característica do discurso da necroética é esta vinculação entre ética e morte, tendo em vista, principalmente no contexto abordado neste capítulo, o pano de fundo do necropoder. Entretanto, retornando a uma exposição mais genética dos acontecimentos e das reflexões, Chamayou conduz sua exposição do contexto

da guerra do Kosovo para os tempos mais atuais do uso de drone como uma arma letal:

Na hipótese em que a vida dos soldados nacionais pudesse ser preservada sem risco adicional para os não combatentes do outro campo, a contradição desapareceria. A imunidade de uns responderia então harmoniosamente a salvaguarda dos outros. O dilema moral se dissiparia, resolvido pelo milagre da técnica. Ora, tal é hoje a pretensão dos defensores do drone. Se o operador situado a distância não implica, segundo eles, nenhuma perda de capacidade operacional, a tensão seria de facto desativada. (Chamayou, 2015, p.156)

Resolvida esta tensão, pelo menos em tese, os defensores do uso do drone (entre os quais Chamayou não se enquadra) avançam para a consideração de que o seu uso é ético e humanitário. Esta consideração busca justificar o uso do drone como uma arma de combate. Mas, na realidade, desabilita o combate, pois aquele que é atacado não sabe que é um alvo, não exerce uma contrapartida. Com o uso do drone, segundo Chamayou, não há combatentes, porque não há propriamente uma guerra, mas um assassinio, com o qual a própria guerra se torna uma caçada, um abate. No entanto, estes temas da doutrina militar e do direito de guerra ultrapassam o escopo deste capítulo que é introduzir a necroética espelhada por uma necropolítica. Esses tópicos devem ser tratados posteriormente em outro estudo, incluindo abordagem do direito da guerra e de filosofia política.

Neste momento, a tecnologia "em tese" resolveu o problema de salvaguardar vidas, tanto dos pilotos nacionais quanto dos civis. Neste uso tecnológico, inovador, de uma arma aperfeiçoada, o discurso que cresce e acompanha o uso dos drones letais vai além do plano tradicional da discussão ética. Segundo Chamayou, essa é a maneira como ocorre tal extrapolação:

Enquanto a ética classicamente se definiu como uma doutrina do bem viver e do bem morrer, a necroética constitui-se como uma doutrina do bem matar. Ela disserta sobre os procedimentos de homicídio para deles fazer objetos de uma avaliação moral complacente. (Chamayou, 2015, p. 166).

O “bem matar” é questionado por Chamayou, não somente por conduzir a uma “avaliação moral complacente”, mas, também, por se manifestar através de um “estilo” peculiar. E, na apresentação deste “estilo”, Chamayou expõe sua perspectiva crítica:

Acredito que seja importante fazer esses ajustes, examinar atentamente a pertinência dos argumentos adversários à luz de suas próprias categorias. Mas esse procedimento comporta um risco. A necroética não se caracteriza apenas por certo número de teses, mas também, e talvez sobretudo, por certo estilo. Um estilo de pensamento e de escrita. Esse estilo que combina a *secura* da escrita acadêmica com o formalismo jurídico-administrativo da racionalidade burocrática, engendra, a começar pelo vocabulário que emprega, efeitos incontáveis de eufemização e de desrealização da violência que, no entanto, é seu objeto. Como é um “dano colateral”? O que faz concretamente uma “arma humanitária”? Que corpos são sepultados sob essas palavras? (Chamayou, 2015, p. 167)

Esta perspectiva crítica se encontra na vinculação de uma “racionalidade burocrática” com as tarefas de “eufemização” e de “desrealização da violência”. Tal crítica é um ponto de partida para levantar as questões sobre o “dano colateral” e a consideração de que uma arma seja “humanitária”. Ao longo do livro Chamayou desfaz estas justificativas que alicerçam uma ética que vincula a morte sob os auspícios de um necropoder. O mais importante, entretanto, é que surge uma nova frente de discussão e esta frente é a necroética dentro do estudo de relações de poder. O espaço natural para se mover nesta discussão é a ética, seja analisando os argumentos de uma ética que visa o “bem matar” como faz Chamayou, seja pela elaboração de formas de resistências que não busquem ignorar e isolar o problema por meio da mera denúncia, mas sim consigam evidenciá-lo e trazê-lo para o debate.

Para finalmente consolidar esta necroética, espelhada em um necropoder, uma última passagem de Chamayou fornece o plano geral no qual se localiza a discussão sobre a ética do uso de drone letais. Este plano deve ser levado a sério, vejamos:

No discurso da “ética militar aplicada”, a discussão toda se reduz à questão de saber se o uso dos drones armados pode ou não se amoldar aos princípios do direito dos conflitos armados: o uso dessa arma está ou não potencialmente conforme aos princípios de distinção e de proporcionalidade? Mas esquecemos que essa arma, por suprimir qualquer relação de combate, por transformar a guerra, de assimétrica que podia ser, em relação unilateral de matar, privando estruturalmente o inimigo de qualquer possibilidade de combater, desliza subrepticamente para fora do âmbito normativo inicialmente previsto para conflitos armados. Aplicar normas previstas para um conflito a uma prática de abate, aceitar conduzir a discussão sem interrogar o pressuposto segundo o qual é exatamente nesse âmbito normativo que essas práticas ainda se baseiam, significa ratificar uma fatal confusão dos gêneros. Desse modo, a ética do combate se desloca para se tornar uma ética do abate, uma necroética, que utiliza os princípios do *jus in bello* para convertê-los em critérios pertinentes do assassinato aceitável. Uma ética de carrascos ou de executores, e não mais de combatentes. (Chamayou, 2015, p. 181).

Portanto, para não “ratificar uma fatal confusão dos gêneros”, é preciso realizar a discussão sobre necroética no campo da ética, principalmente quando esta espelha um necropoder. Pois, esta discussão não somente pode destacar quais são os posicionamentos dos defensores de uma necroética, mesmo que não a denominem como uma “necro” – ética; mas, também, pode permitir o conhecimento das relações de poder que importam ao centro hegemônico que efetivamente toma as decisões. No caso do drone de ataque, estas decisões têm resultados violentos e muitas vezes fatais.

Finalmente, esta parte do capítulo buscou apresentar o que é entendido hoje como necroética quando esta está relacionada com a ação beligerante de um poder hegemônico. Basicamente, uma necroética busca explicar as razões para unir ética e morte. Agora podemos concluir nosso capítulo.

4. Considerações finais

Este capítulo analisou o que é a necropolítica, fundamentando-se no texto Achille Mbembe: *Necropolítica*. E, na segunda parte, focou-se na exploração do conceito de necroética, apoiando-se no texto *A teoria do drone* de Grégoire Chamayou.

No que diz respeito à necropolítica um elemento de base é o necropoder, ou seja, a vinculação da soberania de um povo e a sua possibilidade de vida ou de ser feliz a uma oposição radical a um outro povo ou outros seres humanos, implicando a morte destes. O racismo é um exemplo paradigmático que explicita esta vinculação como dependente de uma violência ativa. Certamente existem outros meios de mobilização dos ódios por parte de um necropoder. Ademais, a dinâmica que coloca o necropoder em movimento é a sua política específica. Esta é compreendida como necropolítica, ou uma política que visa a morte do outro.

No que diz respeito à necroética, ela se constitui como um discurso que procura articular argumentos que sustentem um tipo de vinculação entre a ética e a morte, ou seja, entre o “viver bem” (de alguns) e o “bem matar” (relativo aos outros). Neste caso, não é a dimensão ativa do necropoder e sua necropolítica que estão envolvidos diretamente, mas sim a mobilização intelectual de argumentos que buscam estabelecer uma compreensão intelectual e uma aceitação de uma prática do “bem matar”.

Para encerrar, um elemento importante que deve ser observado neste capítulo e sugerido para estudos futuros é a interface tecnológica. O discurso da necroética ganhou força a partir de uma inovação tecnológica que foi o uso do drone como arma letal e não somente para reconhecimento do inimigo ou para vigilância. Este elemento: o fator tecnológico, é importante porque vivemos na atualidade da segunda década do século XXI com os primeiros passos da emergência de inteligências artificiais generativas. Além disso, muitos estudiosos da área de ciência da computação apontam para o início de uma inteligência autoconsciente (AGI). Este é mais um fator tecnológico importante a ser considerado. Urge, portanto, estar aberto e bem preparado para as futuras discussões éticas, sem desqualificar o poder

da tecnologia, no intuito de analisar e identificar previamente os seus componentes "necro" – éticos.

5. Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre o método. Tradução de Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do drone*. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

GUADAGNIN, Renata. Vida danificada, vida adoecida: um ensaio sobre sofrimento e necroética. *Revista Opinião Filosófica*. ISSN: 2178-1176. Editora Fundação Fênix: Porto Alegre, v. 11 n. Ed. esp. 2, 16 p., ago. 2020. Dossiê: Biopolítica(s) no século XXI. DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica>. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/974/787>. Acesso em

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

7. DECOLONIALIDADE



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-07>

André Brayner de Farias

1. Introdução

De uma maneira geral, a *decolonialidade* configura uma perspectiva de pensamento comprometida com a crítica e a superação epistêmica dos modelos de conhecimento associados ao processo histórico-moderno da colonização. Trata-se de uma vertente dos estudos de crítica colonial¹ que, diferenciando-se dos estudos subalternos e da pós-colonialidade, surge e se desenvolve na América Latina a partir de trabalhos de pensadores como Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Maldonado Torres, Rita Segato, entre outros.² A decolonialidade radicaliza o pensamento pós-colonial na direção de uma descontinuidade do processo histórico, que vai envolver uma ruptura com a temporalidade da grande narrativa eurocêntrica e uma reconexão com os circuitos históricos dos povos originários, que a colonização tratou de interromper. Essa descontinuidade recoloca em cena a multiplicidade de vozes silenciadas pelo processo colonizador, principal dispositivo econômico da modernidade europeia. Por isso a decolonialidade realiza um giro epistêmico, mas para fora das narrativas epistemológicas do ocidente, necessariamente, pois o pensamento de quilombolas e

¹ Ver AGUIAR, Jórissa Danilla Nascimento. *Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica?* Estud. sociol. Araraquara, v. 21, n. 41, jul.-dez. 2016

² MIGNOLO, Walter D. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade, n. 34, 2008; QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento em América Latina*. In: *Dispositivo. Crítica cultural en Latinoamérica: paradigmas globales y enunciaciones locales*, vol. 24, n. 51, 1999; QUIJANO, Aníbal e WALLERSTEIN, Immanuel. *La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*, in: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. América: 1492-1992, vol. XLIV, n. 4, 1992; WALSH, Catherine. *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial*, in: CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSFUGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007; TORRES, Nelson Maldonado. *Sobre a colonialidade do ser*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

indígenas, por exemplo, nunca teve dignidade epistêmica na história do conhecimento de línguas derivadas do grego e do latim. O giro decolonial é um movimento que ocorre às margens da grande codificação moderna e eurocêntrica do pensamento e suas relações com a vida e o mundo, e vai envolver uma recriação ontológica, ética, estética e política.

2. Crítica da raça e do racismo

O elemento central da crítica decolonial é o racismo. A raça e a racialização são procedimentos técnicos fundamentais do projeto colonial-moderno. O colonialismo sendo um projeto civilizatório, só pode funcionar mediante uma lógica de inferiorização dos selvagens. Para que a empresa colonial seja bem-sucedida é preciso operar permanentemente com a produção do estigma e de sua óbvia consequência, a hierarquização social, a organização das relações de mando e submissão. É claro que o trabalho da espiritualidade, antes de mais nada religiosa, mas desde sempre intelectual e epistêmica, é condicionante desse investimento civilizatório e colonial que programa o movimento do mundo fundando a Europa como centro gravitacional. Essa programação eurocêntrica do mundo está condicionada à racialização, como lembra Rita Segato:

Eurocentrismo e racismo são apenas dois aspectos do mesmo fenômeno, e esta é uma importante contribuição que a perspectiva da colonialidade introduz, alertando-nos para o fato de que o racismo não fala apenas da discriminação negativa que pesa sobre o fenótipo da pessoa humana que a vincula, como signo, à posição dos grupos vencidos na história colonial; o racismo é epistêmico, no sentido de que as epistemes dos povos conquistados e colonizados são discriminadas negativamente. Racismo é eurocentrismo porque discrimina saberes e produções, reduz civilizações, valores, capacidades, criações e crenças (2021, p. 66).

Esse trabalho de epistemicídio colonial e racial, lento e permanente, é um dos aspectos mais fundamentais do processo histórico da modernidade eurocêntrica. Há

uma coextensividade entre a conquista do território, a captura dos corpos, o apagamento da memória e a negação do saber ancestral. O giro decolonial envolve uma integralidade que é territorial, corporal e epistêmica, uma geopolítica do corpo e do conhecimento. A disputa no campo da verdade e da legitimação é talvez o desafio mais difícil, pois a sobrevivência física e territorial depende do discurso jurídico, que volta e meia reconhece o direito de autoafirmação dos povos originários,³ mas permanece totalmente imunizado ao contágio dos saberes ancestrais. O Estado é uma instância colonial que, na melhor das hipóteses, apenas formalmente é democrático de direito. Não pode haver democracia enquanto houver continuidade da política colonizatória, racial e racializante, que permanece ditando as verdades e legitimando a permanência do processo histórico de apagamento, mas de forma a sempre querer parecer justa, empolando seu discurso a favor de uma pluralidade apenas de quantidade, de reconhecimento étnico, de garantia de direitos etc. Claro, porque sabe de antemão, a política estatal, que o levante e a violência como consequências naturais da resistência, são sempre iminentes. A continuidade da colônia exige o mascaramento da guerra, e o território discursivo, da produção de narrativas, é um campo estratégico de apropriação e autoafirmação.

É preciso que a classificação das raças se naturalize, para afastar toda ameaça de conflito e disfarçar o estado de guerra permanente que o colonialismo implementa. Não basta decretar quem tem o monopólio da violência, é necessário colonizar o conceito de violência, de maneira que a calibragem seja "justa": para normalizar processos como a captura, a pilhagem, o açoite, o acorrentamento, a tortura, o fuzilamento; bem como para condenar o levante, a resistência, a revolta, a transformação da foice de lavrar a terra em arma de guerra, em lâmina disponível para articular e mobilizar a desobediência. O racismo e a violência que ele invoca criam a própria dinâmica pela qual o colonialismo se produz e se sustenta. É evidente que a violência sempre insurgirá do outro lado, como nos lembra Frantz Fanon:

³ Como é exemplo o debate no Brasil de 2023 sobre o dito marco temporal para a regulamentação da demarcação de terras indígenas, no Supremo Tribunal Federal. Escrevo esse texto entre final de setembro e início de outubro de 2023 e, há poucas semanas, o STF se posicionou contra a tese do marco temporal, segundo a qual o direito de ocupação das terras indígenas no Brasil só valeria a partir da data de promulgação da Constituição Federal de 1988, 05/10/1988.

A violência que presidiu ao arranjo do mundo colonial, que ritmou incansavelmente a destruição das formas sociais indígenas, demoliu sem restrições os sistemas de referências da economia, os modos de aparência, de indumentária, será reivindicada e assumida pelo colonizado no momento em que, decidindo ser a história em atos, a massa colonial irromperá nas cidades proibidas. (2005, p. 57).

Como narrar a violência é uma questão em permanente disputa. Fanon reivindica o aspecto político da violência, mas isso envolve uma organização da resistência que necessariamente deverá transcender a necessidade da sobrevivência física (Farias, 2021). A politização da violência assume diversos aspectos na decolonialidade, não apenas para jogar o jogo imposto pelo colonialismo (que não deixa saída), mas para tornar o jogo disfuncional, *saindo do circuito da raça*. Há uma guerra fundamental que envolve a conquista do território discursivo, onde o jogo não precisaria ser respeitado, podendo ser sabotado, ou ainda apropriado de forma imprevista e dominado, como parece fazer Antônio Bispo dos Santos em *A terra dá, a terra quer*. A luta pelo reconhecimento e a reivindicação de direitos não pode fechar o caminho de envolvimento numa pluralidade que se esperaria qualitativa e de intensidade. Escutar os povos originários não passa apenas por atender seu apelo, sua demanda natural de sobrevivência, o que é o mínimo, mas fundamentalmente por aprender e, quem sabe, experimentar uma outra visão da realidade, capaz de conceber diferentemente os problemas e as formas de tratá-los.

Se o giro decolonial é epistêmico, sendo livre das amarras da epistemologia civilizatória, então percebemos que a *decolonialidade* implementa, sob variadas táticas de operação, um outro regime de entendimento, de compreensão e interpretação da história, problematizando ainda mais o campo já problemático do político, na medida em que dinamiza o conceito de pluralidade. A raça é uma espécie de barreira epistêmica que impõe o mais importante desafio ao pensamento decolonial, que é o de superar a tendência classificatória da razão, da qual o racismo é tributário. O pensamento colonial, que carrega a herança racionalista, é anterior ao empreendimento do colonialismo moderno. É evidente que entre o *eu penso* e o *eu conquisto* existe uma coextensividade, que um naturalmente chega no outro por

efeito de intensidade, ou seja, chegam por dentro. A conquista do novo mundo é uma consequência natural do racionalismo moderno. É preciso denunciar o princípio de aniquilamento que baseia esse processo. Na verdade, o “novo” desse mundo, nada tem de novo, nada deve ter, pois se trata do desdobramento do velho mundo nos despojos dos outros mundos. Isso permite ver que o colonialismo não é tanto uma novidade, (embora seja preciso datá-lo e tratá-lo historicamente), quanto uma continuidade.⁴

A classificação, diferenciação, identificação e, imediatamente, hierarquização, pertencem a um ordenamento ontológico e matemático da realidade, e não é tão simples ver-se livre desse ajustamento, que é a linguagem do ser, o ordenamento pela lógica do ser, onde a identidade é o princípio do entendimento, e onde a diferença é refém da identidade, devedora dela. De maneira que sempre que a diferença acusa sua realidade, ela acaba sempre retornando ao idêntico, à primazia do ser, ponto de origem e de autorização. O desafio da decolonialidade é desfazer essa autorização do ser como filosofia primeira, transcender ao ser. O caminho da politização pela condição racial obedece à lógica do ser, mas o objetivo do giro decolonial, ainda que necessite ceder às políticas afirmativas, que para se afirmarem precisam afirmar a raça, é fazer pensar fora da raça. Nesse sentido, tomando de empréstimo a fórmula de Levinas, o giro deseja fazer mais que pensar. O que isso quer dizer aqui? Sem abusar do empréstimo, caberia dizer que decolonizar é fazer mais que pensar, porque é engendrar um deslocamento da primazia racional e ontológica, dando, portanto, vazão a outros princípios de realidade, outros mundos, e evidentemente, outras formas de pensamento.

Dessa maneira, o modo como a dinâmica da pluralidade acontece com o giro decolonial, o modo de significar esse pluralismo não se reduz à lógica do reconhecimento, que é basicamente um território do pensamento liberal. É natural e esperado que a organização dos movimentos sociais de resistência tenha que

⁴ “(...) os métodos de agentes de segurança do Estado dirigem-se hoje contra quem carrega as marcas da derrota no processo fundante da conquista da África e da América, isto é, as pessoas racializadas pela dominação colonial. Essa continuidade entre a redução à servidão e à escravidão do passado e as prisões do presente – continuidade que a insurgência dos anos 1970 não conseguiu fraturar – torna possível a percepção naturalizada do sofrimento e da morte da população não branca, algo que aparece quase como um costume nas sociedades do Novo Mundo”. (Segato, 2021, . 290).

recorrer à identificação – é uma questão básica do ordenamento político e da sobrevivência, da viabilidade econômica de grupos sociais, mas o que *aflore no terreno do pluralismo* é uma problematização que extrapola o enredo do idêntico. É uma complexificação da realidade que decorre da *confluência*⁵ de múltiplas formas de conceber e imaginar o mundo.

3. Pensamento decolonial brasileiro contemporâneo

Vamos dar dois exemplos bem brasileiros, Ailton Krenak e Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo. Um pensador indígena e outro quilombola. Porque vivemos e pensamos dentro dessa civilização ontológica e classificatória, quando lemos Nêgo Bispo e Krenak, já temos em mente toda carga de imaginação que é parte funcional de nossa memória colonizada e colonizadora, já enquadrámos Krenak e Bispo, e a partir daí eles podem falar e serão escutados. Reconheceremos suas vozes e seus direitos. Mas se quisermos de fato dar ouvidos, podemos experimentar o pensamento no modo Krenak e no modo Bispo, e assim *dar vazão a uma outra imaginação*. Alguém dirá, mas não partilhamos da mesma ancestralidade, de maneira que esse acesso externo sempre será limitado. Sem dúvida, porém é inegável a possibilidade do contágio, uma vez que outras narrativas começam a ganhar audiência.

3.1 Ailton Krenak: *Futuro ancestral*

O título do último livro de Ailton Krenak⁶ evoca o caráter de uma descontinuidade do fluxo temporal da modernidade colonial: *Futuro ancestral*. Sim,

⁵ Esse conceito será analisado adiante.

⁶ Ailton Krenak é um pensador e ativista indígena, originário da região do Vale do Rio Doce, território do povo Krenak. Ailton, que nesse ano de 2023 completou 70 anos de idade, é provavelmente o mais destacado líder indígena do Brasil. Desde os anos 70, Krenak vem atuando para organizar o movimento indígena brasileiro, tendo contribuído para a criação da União das Nações Indígenas (UNI) e na organização da Aliança dos Povos da Floresta, que reúne comunidades ribeirinhas e indígenas na Amazônia. A luta de Ailton Krenak na década de 80 foi fundamental para a conquista do “Capítulo dos Índios” na Constituição de 88. Nesse contexto, ficou famoso pelo seu magnífico discurso na Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, quando ao longo de seu pronunciamento ele pinta o rosto de preto com tinta de jenipapo, dando a entender que estava ali se preparando para a guerra. O Capítulo dos Índios garantiu formalmente os direitos indígenas à cultura autóctone e à terra. Ailton

porque há de fato muitas outras formas de narrar o tempo, e hoje, mais do que nunca, no decreto antropocênico do fim do mundo, temos a chance de experimentar o futuro na perspectiva da ancestralidade indígena. O que significa a simples existência e continuidade desses povos que classificamos de originários, nesse processo plurissecular de genocídio e apagamento, de penso, logo existo e logo conquisto; o que significa a persistência desse modo de existir, entre outras formas pela apropriação afirmativa da língua colonial, é a possibilidade de regimes alternativos de imaginação coletiva, outras maneiras de conceber o tempo e o espaço. Krenak nos ensina a tomar dos rios lição de história e geografia, mas é preciso ser capaz de escutar a voz das águas, e para tanto, admitir no mundo a existência singular desses seres que são os rios. E admiti-los como nossos parentes. Eles nos antecedem e certamente, a despeito de toda violência sofrida por nossa sanha colonizadora, continuarão quando formos embora, pois têm a capacidade da regeneração.

Segundo Krenak, os rios ensinam o movimento. "O rio é um caminho dentro da cidade, que permite se deslocar, embora faça tempo que as pessoas tenham decidido ficar plantadas nas cidades" (2022, p. 12). Imaginar que os rios são nossos parentes é uma forma de decolonizar o pensamento viciado que transforma todas as águas em recursos hídricos, ou seja, em bens estritamente econômicos. A visão econômica colonial impede, por exemplo, que a gente perceba em nós a água que também corre como um rio. Nossa imaginação científica vai nos dizer que somos feitos de mais de 70% de água, e que essa água vai servir para hidratar, levar nutrientes às células e expulsar as substâncias indesejadas de nosso corpo, como quando urinamos ou cuspiamos. Ou seja, explicamos a hidrografia de nossos corpos com a mesma visão de recurso econômico, commodities, com que avaliamos os rios fora de nós. Não vemos os rios e sim hidroelétricas, hidrovias, recursos alimentares, fontes de irrigação, depósito de nossos dejetos etc. Eis como Krenak decoloniza e imagina Watu, nome ancestral do Rio Doce:

Krenak, autor de *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e *A vida não é útil* (2020), é comendador da Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República e recebeu, em 2016, o título de doutor honoris causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. (Dados extraídos de KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 121-122)

Os antigos do nosso povo colocavam bebês de trinta, quarenta dias de vida dentro do Watu, recitando as palavras: "*Rakandu, nakandu, nakandu, racandu*". Pronto, as crianças estavam protegidas contra pestes, doenças e toda possibilidade de dano. Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música. Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência. À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos. (Krenak, 2022, p. 13-14).

Watu canta e seu canto politiza e pluraliza o mundo. É preciso melhorar nossa capacidade de escutar. *Aliás, decolonizar é reaprender a escutar o mundo.* No profundo silêncio da noite, Watu leva seu sussurro às pedras e faz música. Sua música é poderosa, pois ela é capaz de fazer conjugar o nós-rio, e a partir daí, o nós-montanha, o nós-terra. Compreender que o rio canta é liberar o mundo e a vida da visão econômica e utilitária. Por sinal, é o mesmo Krenak quem ensina em outro de seus livros que a vida não é útil. A utilidade do rio, sua generosidade de ser para nós recurso, na filosofia encantada de Ailton Krenak (e a palavra *encantada* deve ser entendida, por óbvio, decolonialmente e não como signo de irracionalidade), enseja a reverência que o mundo, colonizado pela economia, transforma em nada, em perda de tempo, em coisa sem sentido. *Reverenciar os rios é preciso*, porque além de ensinar o movimento, além de resguardar memórias ancestrais, além de cantar no escuro da noite, eles ainda dão de comer e beber. A música de Watu convoca o ser água e libera o corpo do sedentarismo antropomórfico, nós-rio, nós-montanha, nós-terra. O rio com sua lição de água desmantela a ontologia colonizadora do mundo e aponta para novos mundos possíveis. Há evidentemente um sentido de pluralidade intensiva que solicita uma *nova imaginação cosmopolítica*.

Por exemplo, imaginar como poderia ser diferente a educação das crianças. Krenak chama de educação sanitária essa que confina as crianças em uma sala de aula e lhes ensina a não se sujar na terra. "O que as nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da Terra" (2022, p. 118). O mesmo sentido de reverência devotada ao rio se pode perceber na maneira como Krenak concebe a educação das crianças. As crianças indígenas não são ensinadas a competir, não são moldadas a serem algo, pois quando chegam ao mundo elas já são seres realizados. Krenak dá o exemplo dos Guarani:

Os Guarani fazem um batismo, o *nhemongaraí*, que ocorre no Ano Novo deles, por volta do dia 25 de janeiro. Nesse ritual, o pajé, dentro da *opy*, a casa cerimonial, canta e defuma as crianças novas que estão no colo de suas mães. Fica assoprando e olhando para elas, para ver quem são os seres que chegaram ali. Depois de realizados os cantos, o pajé se aproxima dos parentes e pergunta o nome das crianças. A partir de então elas passam a ser nomeadas. Esse lindo ritual carrega a mensagem de que nós já chegamos aqui como seres prontos. É de grande respeito dizer: esse ser já existe, não precisa de uma fôrma, ele quem nos informa quem é que chegou ao mundo. (2022, p. 118).

Há nesse ritual um sentido de reverência e hospitalidade que a educação sanitária e competitiva não pode conceber. Entender aquele que chega ao mundo como o que informa quem veio é propor uma ideia de vida e mundo em profunda conexão. O sentido de um acolhimento incondicional transparece no rito Guarani narrado por Krenak, está no 'ele quem nos informa quem é que chegou ao mundo'; ao mesmo tempo está também uma imagem do mundo em movimento, em devir com a vida. Ninguém precisa de modelagem porque o molde aprisiona a potência imprevisível da vida. Só tem sentido modelar, formatar se existir um princípio de comparação que condiciona a ação à competição. Nesse esquematismo liberal da educação sanitária o mundo definitivamente não pode ser hospitaleiro. Toda hospitalidade se converte em hostilidade porque necessariamente as relações serão de comparação e competição. Inclusive, e antes de mais nada, a relação consigo mesmo, pois a performance sempre pode melhorar, não se pode interromper o

aperfeiçoamento. Nesse mundo liberal, que advém da colonização eurocêntrica, a pluralidade está destinada a viver em permanente estado de guerra. Mas como é preciso fazer passar a ideia de que este é o melhor dos mundos, é necessário maquiá-lo o estado de guerra, de preferência nunca decretá-lo explicitamente, o que acaba por converter o mundo em uma falsidade, espécie de cenário, faz de conta.

Essa ideia de *aprender a colocar o coração no ritmo da terra* é antes de mais nada o princípio de um *amor pelo mundo*. O conceito de ancestralidade, absolutamente central no pensamento decolonial, está inteiro neste aprendizado. Pois o coração no ritmo da terra é a disposição de acolher a memória da terra, misturá-la com a sua própria. É uma pedagogia da reverência que sabe desviar das relações de poder. No mundo velho e decadente da colonização, que segue se reproduzindo e sempre se repaginando, não há saída de uma relação de poder, sempre de mando e obediência. Se imaginamos o futuro pela ancestralidade, estamos abertos para a realidade de um mundo de fato plural. *De fato*, quer dizer, não plural no sentido de uma multiplicidade sempre ameaçada por relações jurídicas de reconhecimento, relações protocolares de tolerância mútua, mas sim plural desde dentro, plural como princípio de realidade, e não mera concessão em um mundo imaginado de uma vez por todas como primazia do ser idêntico. Plural quer dizer: no mundo como envolvido, atento pela escuta, reverente.

3.2 Antônio Bispo dos Santos: *A terra dá, a terra quer*

O segundo exemplo de pensamento decolonial brasileiro é a filosofia quilombola de Nêgo Bispo.⁷ O título de seu último livro é pleno de consciência ancestral, *A terra dá, a terra quer*. A terra tem vontade, tanto de dar quanto de receber,

⁷ Antônio Bispo dos Santos é uma liderança quilombola, nascido e criado no Quilombo Saco Curtume, em São João do Piauí/PI. De sua família foi o primeiro a ser alfabetizado, sendo logo responsável por traduzir para a escrita a sabedoria oral de seu povo, bem como por mediar as relações entre sua comunidade e o Estado. Atuou na coordenação de entidades quilombolas como Cecoq/PI – Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí e também Conaq – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Nêgo Bispo é autor de vários poemas e artigos, e do livro *Colonização, Quilombos: modos e significações* (UnB/INCTI, 2015). É professor convidado do Encontro de Saberes da UnB/INCTI e da Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. (Dados extraídos de Antônio Bispo dos Santos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: UBU/PISEAGRAMA, 2023, p. 107)

e se não temos o devido *envolvimento*, se a relação com a terra é de exclusivo *desenvolvimento*, a *cosmofobia* toma conta do modo de conceber o mundo. A estratégia de Bispo se dirige ao campo discursivo. A imagem de pensamento criada é a de uma terra cultivada pela semeadura de palavras. A terra sendo essa grande e ancestral memória, sendo originária, vai dar de morar, de comer e de pensar. Como um pensador da roça, Bispo semeia palavras e cultiva a imagem de um mundo que até então se fez oralmente, pela experiência milenar da transmissão da memória oral. A escrita sendo um elemento colonizatório, Bispo está absolutamente ciente disso, é apropriada para fazer um giro, para sair do jogo da constelação conceitual eurocêntrica e monoteísta, como ele gosta de lembrar. Bispo aprende imediatamente que *estar em jogo* não é suficiente, é necessário *estar jogando*. Porque *estar jogando* significa assumir o lugar onde o jogo é criado, é descobrir que o jogo só existe, porque ele foi criado, e assim ele carrega a marca de poder ser sempre criado de novo; *estar jogando* é ser o dono do jogo, aquele que determina o tempo e o espaço onde o jogo acontece, enquanto que *estar em jogo* é permanecer correndo o risco de, a qualquer momento, não se estar nem mais em jogo; é submeter seu movimento a quem de fato está jogando, em síntese é não ser dono do tempo nem do espaço. O pensamento quilombola de Nêgo Bispo é, dessa forma, uma autêntica e potente experiência de liberdade, na medida em que o filósofo colhe seu pensamento como o fruto de uma árvore que ele plantou e cuidou em seu próprio quintal.

Semei as palavras biointeração, confluência, saber orgânico, saber sintético, saber circular, saber linear, colonialismo, contracolonialismo... Semei as sementes que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes. Quando apresentei essas sementes, essas imagens, essas palavras germinantes, eu tinha a impressão de que a palavra biointeração germinaria mais do que as outras, tanto é que me esforcei muito nesse sentido. Mas o que aconteceu foi que a palavra que melhor germinou foi confluência (Santos, 2023, p. 15).

O conceito de *envolvimento* é uma chave interessante para entender esse projeto contracolonial. Bispo conta em seu livro sobre suas andanças pelas cidades,

e percebe uma diferença fundamental entre a gente da cidade e o povo da roça (Santos, 2023, pp. 18-32). Por exemplo, na cidade ninguém sabe plantar nem construir: compramos a comida nas prateleiras do supermercado e contratamos mestres de obra e pedreiros para construir nossas casas. Esse afastamento dos processos elementares da vida, como morar e comer, essa *alienação*, é consequência direta do desenvolvimento. Não é difícil perceber que a forma de pensar do mundo desenvolvido vai na mesma direção alienada. A colonização é paradoxalmente uma experiência de *des-envolvimento*, portanto uma falsa *experiência*, se por essa palavra entendermos um contexto de envolvimento. Para não dizer ausente, diremos que a vida desenvolvida, a vida no compasso e no ritmo da civilização, é pobre de experiência, pois há em geral uma fragmentação e uma dispersão dos processos vitais, fruto da forçada divisão e alienação do trabalho. O povo incivilizado da roça, por sua vez, é rico em experiência, exatamente porque a vida com suas necessidades convoca à experiência: a casa onde se mora, é preciso saber construir; preparar o alimento para comer impõe que se saiba semear, cultivar, lavrar a terra, esperar e, na hora certa, colher. A vida na roça é uma experiência permanente de *envolvimento*.

Outro conceito chave é o de *confluência*. Bispo acredita ter sido o que mais vingou em sua roça mental. A confluência é o princípio de um pluralismo orgânico, ou seja, um dispositivo político de envolvimento para uma nova coexistência. Mais uma vez, não somos plurais apenas de fora, externamente, mas porque nossa qualidade é fruto de variadas confluências.

Não tenho dúvida de que a *confluência* é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluncia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a *confluência*, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo. Na verdade, ela ainda me segura! Ando me sentindo no colo da ancestralidade e quero compartilhar isso (Santos, 2023, p. 15).

Como uma espécie de visão da potência da vida, a confluência enfatiza o movimento, o vir a ser, a tendência muito mais que o contorno definidor. Nesse ponto, não deixa de ser também um dispositivo conceitual contra-ontológico, na mesma medida em que é contra-colonial. Sob confluência os seres deixam de ser exclusivistas e assumem um regime de integração, um rio se mistura a outro rio, uma pessoa se mistura à outra. Da mesma forma como em Krenak, o pensamento quilombola de Bispo invoca a potência da água como espécie de elemento primordial cosmopolítico, uma imagem-rio do mundo. Há um sentido de abertura e amorosidade que deixa tudo ser, fluir e transcender em novas modalidades. Confluir poderia ser sinônimo de decolonizar, na medida em que sob o decreto da colonização e de seu principal articulador, o desenvolvimento, todo movimento se converte em relação mercadológica, em utilidade disponível ao sistema econômico em que o mundo se converteu. O resultado é o que Bispo chama de *cosmofobia*. Evidente, pois a conversão de tudo em mercadoria é a invenção do mundo como concorrência, disputa, exclusividade, e naturalmente o medo será o afeto mais compartilhado nas relações em geral e com o mundo. Contra a cosmofobia não existe cura, mas é possível uma imunização contra-colonial, que para Bispo passa por abandonar o monoteísmo eurocêntrico e assumir uma perspectiva politeísta (Santos, 2023, p. 19). A promessa de fraternidade universal do cristianismo não se pode cumprir tendo em vista que o monoteísmo assumiu a forma do capitalismo, convertendo o mercado na única divindade reverenciável. Talvez o medo do mundo seja o efeito coletivo da profunda solidão que condena a vida em geral, de tudo e de todos, a um enquadramento estritamente utilitário. Não pode haver fraternidade enquanto vigorar no mundo a generalização do princípio de utilidade: a vida está à venda, tudo está à venda. A mercadoria desencantou o mundo, tornou tudo acinzentado. Como se a morte fosse a forma da vida, e tudo se convertesse em cenário e encenação.

É preciso reencantar o mundo, assim recomenda o politeísmo de Nêgo Bispo. Vamos substituir o princípio da utilidade pelo da confluência. O valor está em deixar fluir, devolver e se entregar ao movimento, o mais naturalmente possível. Mais do que uma cosmopolítica, uma *política cósmica*: relações variadas de encantamento recíproco. Watu canta no profundo escuro da noite, e faz confluir em nós.

4. Considerações finais

O que fica bastante evidente na perspectiva da decolonialidade é o modo francamente parcializado e pretensamente neutro das narrativas derivadas do pensamento dito ocidental, aqui nomeado genericamente de eurocentrismo. É impossível não reconhecer que a modernização da Europa foi um processo de usurpação e de aniquilação de múltiplas alteridades não-europeias, forjado no pensamento racial cujo propósito foi e permanece sendo implementar socialmente uma lógica de estigmatização e de inferiorização. O resultado prático desse empreendimento altamente lucrativo conhecemos muito bem: é a negação de modos alternativos de existência e de concepções epistêmicas e cosmológicas singulares, que apesar dos pesares históricos, continuam se reproduzindo. Tornar o giro decolonial uma questão tão somente de perspectiva, um capítulo a mais no rol de paradigmas do pensamento crítico seria uma forma de neutralizar sua potência interpretativa. Qualquer análise de filosofia social e política que hoje desconsidere a crítica decolonial, ou está compactuando com a lógica histórica de justificação da violência colonial e do epistemicídio, ou corre o risco de cair em descrédito por ingenuidade.

5. Referências

AGUIAR, Jórisa Danilla Nascimento. *Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica?* Estud. sociol. Araraquara, v. 21, n. 41, jul.-dez. 2016.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FARIAS, André Brayner de. A poética da violência – entre Frantz Fanon e Glauber Rocha. *Revista Kalagatos*, UECE, Fortaleza, CE, 2021.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade, n. 34, 2008.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. In: *Dispositio. Crítica cultural en Latinoamérica: paradigmas globales y enunciaciones locales*, vol. 24, n. 51, 1999.

QUIJANO, Aníbal e WALLERSTEIN, Immanuel. *La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*, in: *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, vol. XLIV, n. 4, 1992.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: UBU/PISEAGRAMA, 2023.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios – e uma antropologia por demanda*. Trad. Danú Gontijo e Danielli Jatobá. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

TORRES, Nelson Maldonado. *Sobre a colonialidade do ser*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSGUÉL, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

8. COSMOPOLITISMO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-08>

Diego Carlos Zanella

1. Introdução

O cosmopolitismo é uma teoria que volta e meia ressurge, mas que na maioria das vezes é expressa em forma adjetivada (cf. Gazolla, 1999, p. 11). Além disso, é um conceito muito utilizado em tempos de globalização. Para se comprovar isso, basta fazer uma simples busca pelo conceito em algum site de busca na internet e verificar a grande quantidade de livros e artigos escritos sobre o tema. No entanto, toda essa variedade de teorias cosmopolitas existentes não afirma a mesma coisa.

O cosmopolitismo é um conceito ocidental que representa a necessidade que agentes sociais têm de conceber uma entidade moral, política e cultural maior do que a sua própria pátria e que engloba todos os seres humanos em escala global. O cosmopolitismo, portanto, pressupõe uma atitude positiva em relação à diferença, um desejo para construir amplas alianças e comunidades globais – iguais e pacíficas – de cidadãos que deveriam ser capazes de comunicar-se e relacionar-se além das fronteiras culturais e sociais formando uma solidariedade universalista. O cosmopolitismo defende a igualdade e a liberdade entre os seres humanos. O cidadão do mundo – o cosmopolita – é uma pessoa que deseja transcender a divisão geopolítica que é inerente às cidadanias locais dos diferentes Estados e países soberanos. Boa parte da indisposição e da incompreensão que o cosmopolitismo pode provocar está relacionada com a sua ambiguidade, isto é, o seu modo único de unir diferença e igualdade, um aparente paradoxo que pretende conciliar os valores universais com uma diversidade de posições de sujeitos culturalmente e historicamente construídos (cf. Kleingeld; Brown, 2019).

Em sua conotação mais comum, a palavra 'cosmopolita' (*cosmopolite, citoyen du monde*) frequentemente designa alguém que aparentemente se sente em casa em

todos os lugares, ou seja, ser um cidadão do mundo expressa o não se sentir um estrangeiro em qualquer lugar do mundo. No entanto, o fato de alguém não se considerar um estrangeiro significa que ele se adapta confortavelmente bem aos usos e costumes do lugar onde se encontra. Isso, no entanto, tem sérias consequências para a compreensão atual de cosmopolitismo. Contudo, para o presente momento, basta que se diga que “o cosmopolita é, daqui por diante, um poliglota e ambos os conceitos são, às vezes, usados alternadamente. Pois, apenas aquele que entende a língua de outras nações pode sentir o mundo como o seu lar e se sentir em casa em outros países” (Coulmas, 1990, p. 375). Do cosmopolita, ainda se poderia dizer que ele cultivou a sua humanidade em um elevado nível, até o ponto em que nada daquilo que seja humano lhe é estranho, como havia afirmado na antiguidade o dramaturgo e poeta romano Terêncio (195/185-158 a.C.): “eu sou um homem; eu não considero qualquer assunto humano como não dizendo respeito a mim” (2006, p. 104). Visto desse modo, o cosmopolitismo é um conceito metafísico, pois ele designa a natureza do ser, a natureza do ser humano e de seu lugar no mundo como um todo.

Entretanto, o cosmopolitismo contém em si mesmo uma herança ambígua. De um lado, ele implica um discurso totalizador e unificador que possui a sua origem em uma concepção de racionalidade entendida como uma ordem “divina”; por outro lado, ele aponta para um tipo de discurso que visa questionar todas as ordens que impõe algum tipo de limitação, uma vontade para ir além dos limites de uma comunidade particular, de um país particular, no intuito de propor uma abertura para o mundo em geral. Assim, ao se tentar definir o cosmopolitismo, percebe-se, de modo muito claro, a permanência da dicotomia que caracteriza qualquer teoria cosmopolita, a saber, a ambiguidade entre o local e o global, com a preponderância do global.

A ideia central das doutrinas cosmopolitas antigas é que todo ser humano é considerado como um membro da humanidade e possui uma dupla cidadania: a cidadania nacional (local) e a cidadania mundial (global). Da mesma maneira como existem deveres e direitos em relação aos outros cidadãos, também existem deveres e direitos em relação à humanidade. Já no período do esclarecimento, a ideia de cosmopolitismo é alargada. Immanuel Kant (1724-1804), por exemplo, considerava que o ser humano tinha o direito de viajar e ser recebido como um visitante.

Atualmente, em época de globalização, o cosmopolita é aquela pessoa que reconhece que o desenvolvimento tecnológico tem criado grandes problemas dos mais variados tipos e que nenhum país os irá solucionar sozinho.

Deste modo, este texto está organizado em três momentos – o cosmopolitismo cínico, o cosmopolitismo estoico e o cosmopolitismo de Immanuel Kant –, pois visa apresentar as características essenciais do cosmopolitismo para só então traçar algumas questões contemporâneas do cosmopolitismo.

2. O cosmopolitismo cínico

A versão cínica ou negativa do cosmopolitismo foi apresentada por Diógenes de Sinope (412-323 a.C.)¹, aluno de Antístenes (444-365 a.C.), fundador do cinismo, que por sua vez foi aluno de Sócrates (469-399 a.C.).

Essa versão afirmava que todos os tipos de convenções sociais deveriam ser rejeitados. Tal atitude era coerente com o estilo de vida dos cínicos. Um estilo de vida que pregava o desapego de todo e qualquer tipo de bens materiais e cuja finalidade era a vida de acordo com a natureza (cf. Laertius, 1998, VI, 20ss). Viver de acordo com a natureza não significa a vida instintiva ou as paixões, mas viver de acordo com o ordenamento racional que governa o mundo: essa é uma tese que ajudará a esclarecer qual é a relação entre cidadania e mundo. A filosofia cínica não foi somente um estilo de vida, um protesto contra o ordenamento estabelecido, mas também foi, à sua maneira, uma filosofia política, uma crítica radical das instituições dominantes e uma sugestão para a reorganização radical da sociedade (cf. Scuccimarra, 2006, p. 41s).

Essas características do cosmopolitismo cínico podem ser observadas a partir da frase de maior expressão dessa corrente de pensamento, a saber, “ao ser interrogado sobre a sua procedência, ele respondeu: ‘eu sou um cidadão do mundo’” (Laertius, 1998, VI, 63). Essa declaração foi enfaticamente lida pela posteridade como a primeira declaração sobre o princípio universal da tolerância, isto é, a solidariedade

¹ Diógenes é caracterizado como o filósofo que desprezava os poderosos e as convenções sociais. Como todos os cínicos, Diógenes desprezava as ideias gerais e as organizações locais e sociais. Ele estimava somente as suas próprias ideias éticas e a vida de acordo com a natureza era o único modo de vida aceitável para ele (cf. Laertius, 1998, VI, 20ss).

com os outros por causa de sua humanidade e fraternidade comum com todos os seres humanos independentemente do critério de pertencimento a uma comunidade específica ou particular (cf. Long, 2008, p. 50ss). No entanto, é possível observar que para Diógenes, o cínico, a afirmação 'eu sou um cidadão do mundo' era uma maneira de expressar que ele não se sentia restringido a Sinope, a sua cidade natal, por causa de algum tipo de obrigação. Também se pode dizer que esse comportamento era uma reação contra todo tipo de coação que a sociedade impõe sobre os indivíduos. "Como já foi salientado, o cosmopolitismo cínico permanece, de fato, um ideal 'individualista e dissociativo', baseado em uma concepção de virtude como *askesis*, exercício de autodomínio e libertação das falsas necessidades induzidas pela sociedade" (Scuccimarra, 2006, p. 43). O sentido do cosmopolitismo de Diógenes e dos seus seguidores cínicos significava, propriamente, que todo e qualquer tipo de pertencimento aos costumes locais deveria ser rejeitado em favor de uma associação universal da razão humana.

Ao responder à pergunta sobre a sua procedência, Diógenes usava o que parece ser um neologismo.² Assim, ser um cidadão significava pertencer a uma cidade, isto é, ser um membro de uma determinada sociedade com todas as suas vantagens e obrigações que formam essa associação. Uma vez que Diógenes não respondeu à pergunta com a resposta esperada e de forma positiva, a saber, de Sinope, a sua cidade natal, a sua resposta demonstrava sua recusa ao seu dever para com os cidadãos de Sinope, assim como o seu direito de ser ajudado por eles. Nesse contexto, também é importante notar que Diógenes, apesar de ter respondido de forma negativa à pergunta, não disse que ele não pertencia a nenhuma cidade. Ele afirmava, na verdade, o pertencimento e a submissão ao universo e recusava todo e qualquer tipo denexo que poderia ligá-lo a uma cidade particular (cf. Moles, 1996, p. 109).

Esse contexto também indica onde se desenvolvia o modo de vida que Diógenes e os seus seguidores viviam. De modo geral, os cínicos – mas especialmente Diógenes – levavam uma vida de completa renúncia por todo e qualquer tipo de bens materiais e por todo e qualquer tipo de acordos sociais que

² O uso de novas palavras na linguagem; a atribuição de novos significados às palavras existentes.

pudessem organizar a vida política e social da cidade. Aqui, deve ser observado que o modo de vida cínico não se desenvolvia fora da cidade, mas na cidade. Na verdade, eles não se sentiam obrigados a todo e qualquer tipo denexo social, simplesmente porque eles levavam a vida de uma maneira diferente daquela vivida na Grécia antiga, época em que o cinismo se desenvolveu. Além disso, eles transitavam de cidade em cidade, para lá e para cá como se estivessem em casa (cf. Laertius, 1998, VI, 13ss). Crates de Tebas (368/365-288/285), discípulo de Diógenes, afirmava: "Minha pátria não tem apenas uma torre nem apenas um teto; onde quer que seja possível viver bem, seja aonde for em todo o universo, é lá a minha cidadela e minha casa" (Laertius, 1998, VI, 98).

Nesse caso, não há nenhuma correspondência positiva, por parte do filósofo cínico, entre a declaração de filiação ao mundo, em vez de a uma determinada cidade, e a responsabilidade ética da cidadania que simplesmente estende ao *cosmos* o vínculo de solidariedade que o liga a *polis* (cf. Vogt, 2008, p. 65ss). Ao contrário, negativamente, a recusa ao viver de acordo com as leis da cidade não segue nenhuma responsabilidade ética da criação de instituições alternativas (cf. Long, 2008, p. 54). Desse modo, é fácil de imaginar que por detrás da "máscara" 'eu sou um cidadão do mundo', nada mais há do que uma negação da obediência produzida talvez pelo egoísmo do indivíduo e pelo seu comportamento arbitrário. Assim, observa-se que a tensão entre a universalidade e a indiferença pela própria comunidade política carrega o conceito de cosmopolitismo de certa ambiguidade (cf. Scuccimarra, 2006, p. 43).

Assim entendido, a afirmação cínica 'eu sou um cidadão do mundo' é negativa, pois, do contrário, ainda se poderia insistir e perguntar se não há algum conteúdo positivo na cidadania mundial do cínico. A sugestão mais natural seria que uma cidadania mundial deveria servir o Estado mundial a fim de que possa ajudá-lo para capacitar o trabalho posterior de sustentação das suas instituições e, desse modo, contribuir para o seu bem comum.³ Mas, os relatos históricos não sugerem que Diógenes tenha contribuído para a introdução de um Estado mundial (cf. Schofield,

³ O conceito de Estado mundial pertence à versão moderna do cosmopolitismo, assim como os conceitos de instituição política, livre comércio e paz mundial. A versão antiga do cosmopolitismo, no entanto, não tinha a intenção de chegar a um Estado mundial, mas a valores comuns para o aperfeiçoamento do ser humano (cf. Long, 2008).

1999, p. 57ss). Os relatos históricos também não corroboram a tese de que Diógenes tivesse algum comprometimento positivo que se possa facilmente entender como cosmopolita. O melhor que se pode fazer para encontrar um sentido positivo no cosmopolitismo de Diógenes é insistir que o modo de vida cínico é para ser cosmopolita, isto é, viver de acordo com a natureza, entendida como razão, e rejeitar o que é convencional (cf. Moles, 1996, p. 109s). Desse modo, os cínicos moldaram o conceito de cidadania com uma nova característica. Como tal, o cínico está liberado para viver de acordo com a natureza e não de acordo com as leis e convenções da cidade. Assim, a cidade convencional – cidade-estado grega – não é apenas rejeitada, mas substituída pelo *cosmos*, pelo universo (cf. Vogt, 2008, p. 65). Isso possui conexões éticas importantes com a ideia do viver de acordo com a natureza e pode também ser visto como um importante precursor do entendimento estoico da natureza.

Nesse contexto, domina agora a continuidade essencial entre ambos os polos de uma instância normativa jamais dividida – *physis* e *nomos*, lei natural e norma política – que encontra na ambivalência do termo *kosmos*, por sua vez, suspenso entre o ordenamento jurídico e a realidade física, a sua mais explícita expressão (Scuccimarra, 2006, p. 17).

Consequentemente, a questão central que deve ser entendida aqui, é ao que está vinculado o conceito de cidadania. Em geral, três períodos devem ser considerados aqui: i) na Grécia arcaica (antiga), o conceito de lei e o conceito de natureza estavam conectados a fim de fornecer uma explicação sobre a organização da vida em sociedade; ii) na Grécia clássica, os conceitos de lei e de cidade estavam conectados com a finalidade de fornecer uma explicação sobre a organização da vida em sociedade; iii) no estoicismo greco-romano, entretanto, os conceitos de lei e de natureza é que estão (re-)conectados, mas agora em um sentido claramente diferente, de modo que uma nova reorganização do político e do social torna-se possível através da igualdade da humanidade (cf. Coulmas, 1990, p. 23ss; cf.

Scuccimarra, 2006, p. 13ss). Assim, viver de acordo com a natureza – humana e universal – significava viver de acordo com o aspecto normativo e racional da razão.⁴

3. O cosmopolitismo estoico

O panorama é bastante diferente na versão estoica do cosmopolitismo que se difunde com a queda da cidade-estado grega e com a ascensão do Império Romano. Em um momento histórico em que as leis humanas não são mais capazes de compensar as contradições da vida real, a natureza é quem deve fornecer o exemplo de legalidade e ordem dos fenômenos. Desse modo, o mundo se transforma em uma cidade universal (*cosmopolis*) para os filósofos estoicos, porque a estrutura equilibrada e a harmonia que o permeia são o resultado de uma racionalidade supranatural, de acordo com o que as ações dos homens devem ser reguladas. No entanto, os estoicos não se decidem por uma refutação abstrata da política convencional, tal como acontecia com Diógenes e os cínicos. Os estoicos são muito relutantes em dedicar seu compromisso a um determinado Estado e manifestar a sua inclinação na constante tendência de vagar pelo mundo, pondo os seus ensinamentos à disposição dos soberanos.⁵ A moral estoica, assim como o cosmopolitismo a ela legado não é como a cínica, a saber, uma moral do abandono das convenções em nome da arbitrariedade e relatividade das normas. A moral estoica é, portanto, uma moral que tem como objetivo a aplicação das regras universais ao acordo da conduta humana com a harmonia do universo, para qualquer contexto particular, na sensibilização da imperfeição da realidade concreta e da necessária intervenção do filósofo para modificá-la.

⁴ Aqui, se deveria acentuar o aspecto natural da lei, pois, por um lado, ela é comparada com a natureza e com a moralidade humana, e, por outro lado, a convenção moral fundamental é um reflexo da lei divina. Isso pode ser interpretado como uma retomada do pensamento de Heráclito (cf. Scuccimarra, 2006, p. 17ss). Nessa mesma linha interpretativa, ainda pode ser dito que o estoicismo grego é tendencialmente naturalista, enquanto o estoicismo romano é tendencialmente humanista, uma vez que a escola romana do estoicismo não possuía uma filosofia da natureza tão definida como a filosofia da natureza da escola grega, pois prezava muito mais pela vida prática. Assim, se pode ainda dizer que o estoicismo – visto como um todo – contém uma transformação de sua teoria: da ontologia da natureza à deontologia da moral (cf. Scuccimarra, 2006, p. 13ss).

⁵ Essa conclusão somente é válida para a versão romana do estoicismo.

Assim, a composição do termo grego 'cosmopolitismo' (*cosmos* + *polis* = *cosmopolis*) expressa certo tipo de normatividade. Nesse sentido, tanto *cosmos* quanto *polis* expressam algum tipo de ordem. A palavra '*cosmos*' expressa um tipo de ordem que pode ser encontrada na natureza, tal como a mudança das estações ou das marés, isto é, um tipo de ordem que as pessoas necessitam estar familiarizadas, caso queiram ser bem-sucedidas na agricultura e na navegação, por exemplo. A palavra '*polis*' expressa a ordem da sociedade encontrada no ato de administrá-la. '*Polis*' ainda pode ser definida como: i) um lugar físico onde os seres humanos vivem (uma habitação); ou, ii) os habitantes mesmos de uma determinada cidade (uma organização de seres humanos) que deveriam reconhecer que o ordenamento característico da cidade é a lei.⁶ Originalmente, *cosmopolis* significa a combinação dessas duas palavras, ou seja, a ordem política que conjuga e cria a harmonia dessas ordens (cf. Toulmin, 1992, p. 67).

Com isso, é fácil de ver por que, embora o conceito de cosmopolitismo tenha sido cunhado na Grécia clássica, a figura do cosmopolita não desfrutou de fama especial na era da máxima expansão da *polis* grega, onde a identidade do indivíduo era definida apenas como pertencente ao todo orgânico que era a cidade-estado. A acusação feita contra Sócrates (469-399 a.C.) de que ele não respeitava os deuses e as leis da cidade, que corrompia a juventude, ensinando-lhes a julgar apenas a partir do conhecimento da sua própria subjetividade, têm, por vezes, feito pensar que o mestre de Platão (428/7-447 a.C.) tenha sido a primeira figura verdadeiramente cosmopolita na história da filosofia (cf. Brown, 2000, p. 74ss). Sócrates nunca aceitou a acusação de que não respeitava as leis da cidade e é apenas o vínculo formal da obediência incondicional a essas leis que o determinou a recusar a fuga e a aceitar a sentença final de morte (cf. Long, 2008, p. 53; cf. Scuccimarra, 2006, p. 31ss). Por fim, as observações de Platão sobre os bárbaros na *República* (469b-471c) e aquelas de Aristóteles (384-322 a.C.) na *Política* (1281b; 1285a) constituem outra prova bastante evidente de quão pouco interesse houve para com o cosmopolitismo na Grécia clássica, pois a identidade das repúblicas se configurava, por vezes, graças ao contraste com os bárbaros (cf. Scuccimarra, 2006, p. 31ss).

⁶ De acordo com essa definição, 'lei' não possui nenhuma referência à lei positiva. Ela é definida como a palavra da natureza ou razão correta que prescreve o que deve ser feito e proíbe o contrário.

Dever-se-á esperar, portanto, o fim da *polis* e a primeira expansão do império de Alexandre, o Grande (356-323 a.C.), e, em seguida, a ascensão do Império Romano (século I a.C. – século IV d.C.) para se encontrar uma valorização do cosmopolitismo, que, contudo, não se apresentava livre dos nexos com o compromisso de uma determinada comunidade política. A crise da cidade-estado grega e a diminuição das estruturas políticas autônomas, nas quais os cidadãos pudessem se identificar imediatamente, favorecia a propagação de uma atitude que eles assumiriam como a única base para a legitimidade do comportamento humano e que possibilitaria o viver de acordo com a natureza (cf. Scuccimarra, 2006, p. 45ss). Assim, tem-se visto que nem Sócrates e nem os cínicos podem representar, a rigor, o modelo de cosmopolitismo, o qual se está acostumado a pensar. A verdade, no entanto, é que os filósofos estoicos foram profundamente influenciados, embora tenham desenvolvido uma versão muito original do cosmopolitismo.⁷

O estoicismo romano alargou o nome 'cosmopolita' para todo aquele que levasse uma vida de acordo com as regras divinas do universo, pois todos os homens merecem ser chamados de 'cosmopolitas' em virtude de sua racionalidade.

Se a capacidade de pensar nos é comum, então, a razão, através da qual nós somos racionais, também nos é comum. Se isso está certo, então, também a razão que determina o que se deve fazer ou não é comum a nós todos. Se assim for, então, também a lei nos é comum. Se isso é certo, então, nós todos somos cidadãos. Nesse caso, nós temos parte em um tipo de sistema político. Se isso está certo, então o cosmos é, de certo modo, um Estado (Aurélio, 2007, IV, 4).

Uma análise objetiva da natureza humana mostra que a sua peculiaridade e singularidade está, propriamente, em ser dotado de razão. Assim, o conceito ganha em extensão, mas perde em profundidade, pois tal característica torna mais flexível o critério de pertencimento à categoria 'cosmopolita'. "A cidade do mundo é antes de

⁷ Toda a filosofia estoica está dividida em três grandes períodos: i) a antiga *Stoa* (séculos III e II a.C.), cujos representantes são: Zenão (ca. 336-264 a.C.), Cleanthro (331-232 a.C.), e, Crisipo (281-208 a.C.); ii) a média *Stoa* (séculos II e I a.C.), cujos representantes são: Panécio (ca. 180-110 a.C.), Posidônio (145-51 a.C.), e, Cícero (106-43 a.C.); e, iii) o estoicismo romano ou tardio (séculos I e II d.C.), cujos representantes são: Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), Musônio (30-100 d.C.), Epicteto (50-138 d.C.), e, Marco Aurélio (121-180 d.C.) (cf. Gazolla, 1999, p. 23).

tudo a cidade comum dos seres racionais, deuses e homens, regida pela lei que é ao mesmo tempo comum e específica a cada um desses seres e que é tanto razão quanto natureza, pois justamente sua natureza é racional" (Hadot, 1992, p. 59). Além disso, o estoicismo romano não se colocava contra a virtude de honrar a sua própria pátria natal, de modo que restringia a sua concepção de cosmopolitismo ao respeito das leis do Império Romano.

Assim, a filosofia estoica começava a se espalhar entre os círculos do Império Romano. Ela não era mais a radical filosofia de Zenão e Crisipo, mas o estoicismo conservador de Panécio e Posidônio, e, logo, se tornaria no estoicismo dos estoicos imperiais com mínimas diferenças. Eles falavam sobre a comunidade humana, sobre a verdadeira república que, para Sêneca, compreende os deuses e os homens e cujos limites são medidos pelo sol. Essa república não é, no entanto, a utopia de um mundo melhor, mas a imagem edificante do mundo como ele é, com todas as suas injustiças e desigualdades.

Eles sugeriam que se pensasse em si mesmo, não como livre de todas as filiações locais, mas como se estivesse cercado por uma série de círculos concêntricos. O primeiro círculo estaria em torno de si mesmo, o círculo seguinte compreenderia a família, o próximo se estenderia sobre os amigos e os familiares mais distantes, sobre os vizinhos e assim por diante, até abranger toda a humanidade. Desse modo, se pode facilmente acrescentar a essa lista, grupos de acordo com a identidade étnica, linguística, histórica, profissional e sexual, entre outros possíveis. Para além de todos esses círculos ou grupos está um círculo maior, aquele da humanidade como um todo. Assim, o cosmopolitismo estoico terá como tarefa a formação de um círculo, no qual ele considera todos os seres humanos como cidadãos e concidadãos. Dito em outras palavras, não se deve dar nenhuma identidade especial se a cidadania está fundamentada em aspectos étnicos, sexuais ou religiosos. Também não se deve pensar que ela seria superficial. Poder-se-ia e se deveria, contudo, dedicar especial atenção à educação. É isso, no entanto, o que Sêneca diz:

Imaginemo-nos dois Estados, o primeiro, grande e verdadeiramente universal, que compreende os deuses e os homens, no qual nós não olhamos para esse ou

aquele canto, mas os limites desse Estado são medidos com o sol, o segundo, nos distingue pelo lugar do nascimento; esse pode ser de Atenas ou Cartago, ou de qualquer outra cidade, ele não diz respeito a todos os homens, mas a apenas alguns. Alguns, se dedicam, ao mesmo tempo, a ambos os Estados, ao maior e ao menor; alguns apenas ao menor, outros apenas ao maior (Sêneca, 2005, 4, 1).

Os estoicos enfatizavam que para ser um cosmopolita não é necessário enfatizar a identificação local, embora ela possa frequentemente ser a fonte de riqueza da vida. De acordo com a concepção estoica, não pertence apenas ao indivíduo uma concreta cidadania, mas ele também sempre é considerado como um cidadão do cosmos, enquanto ele é considerado como um ser espiritual com todos os outros que participam da razão cósmica. Eles também afirmavam que o lugar de nascimento é apenas uma casualidade e que por isso, todo ser humano poderia ter nascido em outra cidade.

Para o estoicismo, a convicção de que todo ser humano – seja ele grego ou bárbaro, isso aqui tanto faz – participa do *logos* divino era central. A essa concepção, acrescenta-se ainda outro pensamento estoico fundamental: a doutrina da *oikeiosis*.⁸ De acordo com isso, por conseguinte, todo ser humano está cercado por círculos concêntricos, que se iniciam com a própria pessoa, passando pela família até chegar ao maior dos círculos: todos os seres humanos do mundo. A tarefa de cada ser humano é, então, a de aproximar cada próximo círculo exterior ao seu próprio círculo, para torná-los o seu próprio. De modo que ele se sinta responsável pelo círculo exterior do mesmo modo como com os seus parentes mais próximos.

A concepção estoica do universo é cósmica, predominantemente em toda a antiguidade. Do globo terrestre até o firmamento, há apenas um mundo fechado em si e em contínua atividade. O universo é a grande *polis* que abrange os deuses e os seres humanos juntos por apenas uma lei racional que se liga a todos igualmente. O fundamento para a apresentação de tal afirmação é a tese sobre o parentesco entre os deuses e os seres humanos. Desse modo, o cosmopolitismo estoico é um sistema do céu e da terra, e, por isso um sistema dos deuses, dos seres humanos e dos seres

⁸ *Oikeiosis* é o “processo pelo qual um ser vivo gradualmente se torna consciente de si mesmo e, assim, torna-se familiar e sintonizado consigo mesmo” (Forschner, 2008, p. 169).

racionais criados por eles. Dessa forma, os estoicos foram capazes de pôr em prática o lema de sua filosofia: a vida deve ser vivida em harmonia com a natureza. Assim, os estoicos sabiam, de modo diferente do que outras escolas filosóficas, organizar o *logos* como fundamento e unir as três partes da filosofia: o *logos* é o princípio da verdade, na lógica; o *logos* é o princípio criador do cosmos, na física; e, o *logos* é o princípio normativo da vida e do mundo, na ética. Desse modo, o lema estoico dependia de uma estreita relação entre a física e a ética, enquanto a unidade e o fechamento do cosmos são mantidos através da razão divina onipresente, pois essa razão governa o universo.

Por isso, o sábio não é somente cidadão de uma cidade, onde ele nasceu ou onde ele vive. A sua cidadania é fundamentada através da natureza, de modo que também Marco Aurélio – o sábio imperador romano – mencionará que “como Antônio, eu tenho a minha cidade e a minha pátria em Roma; como homem, no mundo” (Aurélio, 1990, IV, 44). O imperador Marco Aurélio – o filósofo no principado – resolveu o dilema entre a sua cidadania romana, cidadania por nascimento, e a sua cidadania cosmopolita, cidadania mundial. Pela indicação do mundo como pátria, Marco Aurélio introduzia o conceito de cidadão do mundo. Desse modo, a tarefa de tal cidadania é a observação da teoria: ele deveria provar tudo o que se encontra na vida e ter em consideração a que tipo de universo cada coisa pertence, a que tipo de função cada coisa conduz, que valor ele tem para o universo como um todo e para os homens. “Ser estoico significa ter a consciência de que nenhum ser está sozinho, de que nós somos parte de um todo que é a totalidade dos seres racionais e a totalidade que é o cosmos” (Hadot, 1992, p. 228).

4. O cosmopolitismo de Immanuel Kant

O fato de Immanuel Kant ter vivido entre os anos de 1724 e 1804 – durante o período do esclarecimento alemão – não figura como a principal característica de seu pensamento cosmopolita, mas que essa época foi um período de revoluções e da formação das nações europeias. Para Kant, a soberania era o direito mais

importante de cada Estado, como já especificava o tratado⁹ de paz da Westfália, em 1648.¹⁰ Esse tratado se baseava em dois princípios: a territorialidade de cada Estado e a exclusão de ações externas sobre os assuntos internos (cf. Cavallar, 2002, p. 15ss). Nesse sentido, nenhum Estado tinha a permissão para interferir nos afazeres de outro Estado.¹¹ Portanto, é dentro desse contexto que o cosmopolitismo de Kant se moldou e é isso o que limita essa concepção.

A proposta sobre a criação de uma federação de Estados livres é seguida pela explicação de que tal associação não se assemelharia a um Estado mundial. De acordo com o argumento sobre a formação de um Estado mundial, as nações formariam um único Estado (homogêneo) que constituiria uma nação, o que contradiz o direito internacional ou a soberania de cada Estado (cf. Kant, 2011, p. 31; ZeF VIII, 354). Assim, o projeto kantiano tinha como objetivo o fim de toda a guerra. Na época em que as nações europeias estavam se formando, as pessoas estavam se agrupando para formar nações e constituir Estados. Nesse sentido, eles aceitavam o contrato social e se submetiam à lei. Nesse modelo, como concebido por Thomas Hobbes (1588-1679), a sociedade pré-política – o estado de natureza – era vista como um lugar onde a guerra de todos contra todos era constante.¹² O perigo que Kant via nessa relação era que todo Estado, como um indivíduo, ameaça o outro pelo simples fato de que eles são vizinhos. Assim, Kant criava uma analogia entre o estado de natureza – a sociedade pré-política de indivíduos – e as relações interestatais. Para regulamentar o cenário internacional, ele concebia, então, a ideia de uma federação de Estados livres (cf. Kant, 2011, p. 34; ZeF VIII, 356).

A concepção inicial que Kant tinha de tal associação como uma 'grande liga de nações' (Kant, 2003, p. 13; Idee VIII, 24) será rejeitada mais tarde. O motivo dessa

⁹ Um tratado é um acordo formal entre dois ou mais governos independentes. Geralmente é um documento escrito, mas, no entanto, também pode ser um acordo verbal assumido pelos representantes de tais governos.

¹⁰ Tratado de paz assinado em 15 de maio, em Münster, e, em 24 de outubro em Osnabrück, para selar o fim da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648).

¹¹ Veja-se, por exemplo, o quinto *artigo preliminar à paz perpétua entre os Estados*: "nenhum Estado deve imiscuir-se com emprego de força na constituição e no governo de um outro Estado" (Kant, 2011, p. 18; ZeF VIII, 346).

¹² A ideia de Hobbes é que os seres humanos vivem em uma condição em que eles são governados pelos seus desejos, o que os conduziria a uma guerra de todos contra todos. Ao entrar no contrato social, eles concordam em submeter-se à lei garantida por um soberano, de modo que respeitam os seus direitos e desejos mutuamente, a fim de constituírem uma sociedade (cf. Hobbes, 2003, p. 106-111).

rejeição era o medo da tirania. Kant era consciente da possibilidade de um governo tirano tomar completo controle em uma estrutura republicana, o que traria um regime despótico ao cenário internacional. Por isso, para evitar essa situação, "(se tudo não deve ser perdido) apenas o substituto *negativo* de uma *federação* defensiva, existente e sempre se difundindo pode deter a guerra" (Kant, 2011, p. 36; ZeF VIII, 357). Dessa forma, Kant restringia o seu cosmopolitismo a um modelo federal onde a soberania do Estado não era muito obstruída (cf. Cavallar, 1999, p. 124). Um exemplo dessa minimização da imposição da soberania é que os Estados seriam autorizados a entrar livremente na federação, e não obrigados. Além do mais, Kant defendia fortemente a posição de que nenhum Estado deveria forçosamente interferir na constituição e no governo de outro Estado (cf. Kant, 2011, p. 16; ZeF VIII, 346), mesmo dentro da estrutura de sua federação de Estados livres. À primeira vista, parece que uma completa desconsideração da soberania iria definitivamente impossibilitar o desenvolvimento de uma federação, uma vez que isso criaria um sentimento de desconfiança entre os Estados, impossibilitando, assim, a possibilidade de cooperação entre eles.¹³

No entanto, em um exame mais detalhado, o modelo federal, ao qual Kant retorna em *À Paz Perpétua*, não somente permitiria a soberania do Estado, mas também facilitaria a sua expressão legal nas relações internacionais. Em primeiro lugar, a decisão pela entrada em tal federação é precisamente uma demonstração da soberania de um Estado. De forma análoga, isso se assemelha à escolha de um indivíduo ao entrar no contrato social e submeter-se à lei, mas agora, ao nível das relações entre os Estados. Entretanto, isso é uma decisão consciente nas relações interestatais, enquanto ao nível individual trata-se de um acordo hipotético segundo um modelo. Em segundo lugar, o direito do Estado à autodeterminação não seria muito reduzido, uma vez que apenas o direito de decidir pela guerra seria removido do exercício da soberania (cf. Höffe, 2001, p. 223s).

¹³ Veja-se, por exemplo, o sexto *artigo preliminar à paz perpétua entre os Estados*: "nenhum Estado em guerra com outro deve permitir hostilidades tais que tornem impossível a confiança recíproca na paz futura; deste tipo são: emprego de assassinos (percussores), envenenadores (*venefici*), quebra da capitulação e instigação à traição (*perduellio*) no Estado com que se guerreia etc." (Kant, 2011, p. 19; ZeF VIII, 346).

Com a rejeição de um direito à guerra, Kant se distancia decididamente das reivindicações de soberania desse tempo. De resto, ele se comporta “conservadoramente” com elas, pelo menos com a opção da liga de nações, porque ela não exige a renúncia da soberania dos Estados (Höffe, 2001, p. 224).

A federação teria, assim, um caráter pacifista e o objetivo de acabar com todas as guerras para sempre. Portanto, a federação não limitaria a soberania de qualquer maneira, porque ela “não visa à obtenção de nenhum poder do Estado, mas meramente a preservação e a proteção da *liberdade* de um Estado para si mesmo” (Kant, 2011, p. 34; ZeF VIII, 356). Assim, a soberania dos Estados não seria desconsiderada, mas resguardada através da garantia da liberdade e da paz entre os Estados. Com base nisso, a concepção kantiana de uma federação de Estados livres é constitutiva do cosmopolitismo.

Como o escrito sobre a paz, ao todo, assim também o seu segundo artigo definitivo rejeita decididamente tal direito [...]. Com essa rejeição, Kant fundamenta um novo e radical direito internacional; no lugar de um direito internacional à guerra entra um direito internacional pacífico-funcional, um direito internacional à paz (Höffe, 2001, p. 223).

Para Kant, a ideia racional de que uma comunidade internacional e pacífica de todos os seres humanos pode ser criada é um princípio do direito. O que ele chama de direito cosmopolita nada mais é do que uma obrigação de todas as nações para facilitar a viagem e o comércio com o objetivo de aproximar as pessoas e as nações de todo o mundo para a criação de leis universais que possam regular as suas relações (cf. Kant, 2013, p. 157; MS VI, 352, § 62). Essa federação criaria, portanto, uma estrutura onde os cidadãos de um Estado seriam capazes de interagir com os seus concidadãos de outro(s) Estado(s) sem a ameaça de hostilidades. Assim, essa concepção de cosmopolitismo está baseada nas concepções de direito individual e de direito internacional.

O critério do direito, ao nível individual, é que cada ação – por si só ou pelas suas máximas – possibilita a liberdade da vontade de cada indivíduo para coexistir

com a liberdade de qualquer outro indivíduo de acordo com uma lei universal (cf. Kant, 2013, p. 36; MS VI, 230-31). Essa obrigação apenas constitui a norma básica na sociedade onde os indivíduos interagem mutuamente com base no respeito recíproco pela liberdade do outro. Além disso, Kant ainda descreve o direito civil individual como fundamentado em três princípios básicos: i) a liberdade legal, ii) a igualdade civil, e iii) a independência civil (cf. Kant, 2013, p. 120; MS VI, 314, § 46). Esses três princípios formam os fundamentos da teoria kantiana do direito civil no Estado, onde as pessoas se unem sob as leis do direito. Então, o direito cosmopolita também é um direito dos indivíduos, mas em um nível global e ele se direciona para a comunidade internacional dos povos/pessoas de toda terra como a comunidade original da terra (cf. Kant, 2013, p. 157; MS VI, 352, § 62). Kant defende o direito das pessoas para atravessar as fronteiras e se envolverem no comércio com os estrangeiros, e, desse modo, proclama que todo Estado estrangeiro deve respeitar o direito dos indivíduos e não os tratar como um inimigo. Assim, o direito cosmopolita facilitaria o exercício desse critério do direito individual em escala global. Isso permitiria que cidadãos de diferentes Estados interagissem pacificamente, desde que respeitem mutuamente a liberdade. Viajantes e comerciantes não seriam tratados como inimigos porque apesar de serem cidadãos de outro(s) Estado(s), todos podem ser considerados como 'cidadãos do mundo', porque a ideia básica do cosmopolitismo é que qualquer pessoa pode ser um cidadão do mundo, como indica a própria definição de 'cosmopolita'.

Entretanto, isso tem outras implicações ao nível das relações internacionais, pois Kant equiparava o direito internacional com o direito dos Estados, com o seu poder soberano. Através de uma federação de Estados livres, o direito de ir para a guerra não pertence mais ao Estado individual, pois o que resta a ele é a capacidade de se envolver em relações pacíficas.

Desse modo, todos os povos estão originalmente em uma comunidade do solo, não, no entanto, na comunidade *jurídica* da posse (*communio*) e com isso, do uso, ou da propriedade do mesmo, mas da possível *interação* (*commercium*) física, isto é, em uma relação contínua de um em relação a todos os outros para se oferecer ao trânsito de uns com os outros, e possuem um direito para tentar o

mesmo, sem que com isso, estejam autorizados a encontrar o estrangeiro como um inimigo (Kant, 2013, p. 157; MS VI, 352; § 62).

Para Kant, isso significava a limitação da interação ao comércio e aos visitantes de países estrangeiros (cf. Cavallar, 1999, p. 124). Assim, a ideia da criação de leis universais para a regulação das relações entre os Estados e os seus cidadãos não diminuiria a soberania dos Estados individuais, mas visava apenas facilitar as relações pacíficas entre eles. O acordo de nível internacional instalava um mecanismo de controle que protege os cidadãos que desejam viajar para além das fronteiras de seu próprio Estado. Assim, o direito cosmopolita era um resultado direto dessa associação federal de Estados livres e da necessidade de promover as relações pacíficas e ainda permitia que os indivíduos se engajassem no comércio e se movessem livremente como iguais por todas as partes do globo.

Contudo, existem duas limitações principais para a teoria kantiana de uma federação de Estados livres e a criação de um direito cosmopolita. A primeira limitação é a analogia que Kant faz com o modelo do contrato social (cf. Höffe, 2001, p. 197ss). Ao nível interestatal, tal analogia apresenta um Estado como constituído, como pessoa moral. Nesse nível, ele é considerado como existindo em um estado de natureza em relação aos outros Estados, portanto, em uma condição de guerra constante. Esse argumento esboça uma similaridade entre os indivíduos que vivem no estado de natureza sem leis externas. A segunda limitação é a extensão da condição cosmopolita. A tentativa de Kant para preservar a soberania limitava a sua conceptualização do direito cosmopolita à hospitalidade de estrangeiros e à liberdade de comércio (cf. Kant, 2011, p. 37; ZeF VIII, 358). Esse argumento decorre do fato de que todos os povos habitam a superfície da terra e compartilham de seu território devido ao limite da superfície do planeta, por esse motivo, todos os povos podem interagir mutuamente. Kant criou, portanto, um direito cosmopolita para facilitar e proteger os cidadãos de cada Estado ao viajarem entre os Estados.

Atualmente, contudo, muitos filósofos políticos têm se interessado com a proteção dos cidadãos não somente no âmbito de um Estado individual, mas também no âmbito internacional. Nesse sentido, um padrão humano universal é necessário, pois assegurará um conjunto de direitos fundamentais para cada cidadão individual

como um ser humano e não somente como um indivíduo em um Estado. Tal ideia conduziu, por exemplo, à conceituação dos direitos humanos através da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948. Desse modo, o cosmopolitismo de Kant é, portanto, limitado por causa de sua tentativa de preservar a soberania do Estado e por desconsiderar a necessidade de proteger os cidadãos que estão sendo oprimidos em seu país natal (cf. Cavallar, 2002, p. 359ss). Kant admitia a existência de uma justiça interna em cada Estado, uma vez que os Estados já estavam estabelecidos. Entretanto, o cosmopolitismo kantiano não propunha nenhum tipo de mecanismo de proteção aos cidadãos dentro dos limites dos seus próprios países. O direito cosmopolita kantiano somente visa proteger os estrangeiros a fim de facilitar as relações entre os povos e os Estados. E enquanto esses países não se reformarem com a finalidade de acabar com o despotismo e instituir um governo republicano que garanta aos seus cidadãos os seus direitos e que possa associar-se à federação de Estados livres, os seus próprios cidadãos permanecem desprotegidos. Assim, a concepção kantiana do cosmopolitismo não permitia que os Estados interferissem nos assuntos internos de outros Estados – como mostrou, por exemplo, o holocausto – podendo conduzir, desse modo, a grandes violações dos direitos humanos por parte de um Estado contra os seus próprios cidadãos.

O contexto histórico em que Kant viveu mostrou-se um problema para o avanço de sua própria teoria cosmopolita por causa de uma teoria do direito internacional não muito desenvolvida. Nesse sentido, Kant acreditava que o fim da guerra já seria o suficiente para a criação de um ambiente estável para a prosperidade dos Estados e de seus cidadãos. Desde então, a história tem dado inúmeros exemplos capazes de promover o progresso para um direito cada vez mais cosmopolita: um direito que visa alcançar a paz entre os Estados e proteger os indivíduos da opressão. Desse modo, Kant não foi capaz de ver além do caráter absoluto da soberania e do caráter beligerante dos Estados, o que limitava a sua perspectiva sobre o alcance de sua teoria cosmopolita.

5. Questões contemporâneas do cosmopolitismo – à guisa de conclusão

O cosmopolita de hoje não é um viajante qualquer, mas acima de tudo ele é um viajante que quer conhecer os costumes e os hábitos de um lugar (cf. Bilbeny, 2007, p. 9). Desse modo, o cosmopolita de hoje não pode ser aquele apresentado pelo movimento cínico de Diógenes ou aquele apresentado pelo romance *Le Cosmopolite*, de Fouguret de Monbron.¹⁴ Assim, se faz necessário em um primeiro momento, a desconstrução dessa imagem negativa do cosmopolita, para depois, em um segundo momento, se apresentar uma imagem positiva. Aliás, o próprio Fouguret de Monbron parece ser consciente disso, pois como ele mesmo iniciou o seu próprio texto afirmando que “o universo é um tipo de livro, do qual se leu somente a primeira página, quando se conhece apenas o seu país” (citado por Coulmas, 1990, p. 369).

Hoje, contudo, o cosmopolitismo é uma das teorias através da qual as minorias e as diferenças podem ser respeitadas. Em nível internacional, entretanto, é exigida uma mentalidade aberta e cooperativa (cf. Bilbeny, 2007, p. 100) para que se possa pensar, por exemplo, a proteção dos cidadãos estrangeiros, a proteção do meio ambiente, a normatização jurídica do mundo através de uma organização internacional de alcance global, entre outros elementos.

Nesse sentido, com o advento da globalização, o cosmopolitismo ressurgiu como tema nas arenas internacionais de debate. Aliás, os temas que exigem uma reflexão cosmopolita são muito mais amplos e variados e provavelmente já se manifestaram em diferentes períodos da história mundial. O fenômeno da globalização, portanto, apenas potencializou o aparecimento de tais problemas em uma escala nunca vista. No início do século XXI se vive em uma sociedade mundial de pleno direito, composta por um sistema global de Estados, organizações internacionais, meios de comunicação de alcance global, mercados mundiais, políticas mundiais e problemas que afetam igualmente a todos e em todo o mundo.

Entre os problemas de hoje estão, por exemplo, questões sobre como assegurar um desenvolvimento sustentável que permita que as gerações futuras

¹⁴ Louis-Charles Fouguret de Monbron (1706-1760) foi um romancista e boêmio francês. Escreveu o romance *Le Cosmopolite ou le Citoyen du Monde* (1750). Nessa obra, o cosmopolita possui características de um cinismo explicitamente negativo. E, nesse sentido, o cosmopolita não é visto como um bom cidadão, e sim como um baderneiro, um arruaceiro (cf. Coulmas, 1990, p. 339).

possam viver com possibilidades, condições climáticas, por exemplo, que não sejam muito inferiores do que as que hoje estão à disposição? Como tolerar outras culturas e outros modos de comportamentos diferentes da cultura em que se vive? Como aplicar um controle democrático das transações financeiras em escala global da mesma maneira que se tem feito com as economias nacionais? Como estabelecer uma ordem jurídica mundial para as ações além-fronteiras com a finalidade de penalizar a criminalidade? (cf. Singer, 2002). Enfim, essas são apenas algumas questões, entre outras tantas, que exigem uma solução no mundo contemporâneo globalizado.

Esses novos problemas compartilhados pelo mundo globalizado também deveriam ser, ao mesmo tempo, os problemas dos cidadãos do mundo, porque possuem um impacto direto sobre as suas vidas. Ao nível existencial da vida, o encontro com o outro não pode ser limitado como um tipo de relação eu-tu, assim como também não pode ser limitado com um tipo de relação que se desenvolve dentro de um grupo. O outro não é apenas um membro da família, um colaborador, ou um compatriota. O outro é um estranho, um forasteiro, um estrangeiro, alguém que chega de um ambiente (social, cultural, moral, político) diferente do meu (cf. Nussbaum; Rorty; Rusconi; Viroli, 1997; Derrida, 2008; Derrida, 1997; Dufurmantelle; Derrida, 2003). Ao nível social e político da vida, a figura do cidadão do mundo representa não somente o pertencimento a um Estado particular, mas também o pertencimento a uma comunidade além do Estado, isto é, uma comunidade internacional de atores. Isso significa que outra categoria de atores internacionais deve ser pensada, a saber, atores não estatais (cf. Höffe, 1999, p. 335ss).

No entanto, a vida em sociedade pode ser motivada, pelo menos, a partir de duas maneiras radicalmente diferentes. Ela pode ser motivada pelo medo da própria morte, como no estado de natureza de Hobbes, onde as pessoas estão originalmente envolvidas em uma luta de todos contra todos e aceitam viver pacificamente em sociedade com a finalidade de evitar o ser morto pelo outro. A vida em sociedade também pode ser motivada por um desejo de viverem juntos que se fundamentava na amizade e nas relações recíprocas, como os filósofos estoicos afirmavam. A ideia de Hobbes foi, de certo modo, suficiente para entender o poder do Estado e para considerar que o conflito entre os Estados era visto como algo normal. No entanto,

em uma época de globalização, onde as relações produzidas pela vida em sociedade estão muito mais próximas, não é mais possível que se trate o outro sempre como um inimigo, independentemente de quem ele seja.

O renascimento da imagem do cidadão do mundo como uma figura cultural e política no mundo globalizado exige que se repense as condições do cosmopolitismo orientado pelas ideias de vida em sociedade (viver juntos), da responsabilidade individual, de um contrato social global. Assim, devido ao fato de se compreender atualmente o cosmopolitismo como uma teoria de cunho político-jurídico (cf. Kleingeld, 2012) que visa apresentar uma forma de regulamentar as relações internacionais no mundo globalizado, também me comprometo aqui com o âmbito político-jurídico do cosmopolitismo, que, em se tratando da filosofia prática de Kant, parte sempre de um pressuposto moral, a saber, a noção de dever. Desse modo, o conceito e o critério do princípio moral, isto é, o imperativo categórico, também se torna o princípio essencial do cosmopolitismo moral. O imperativo categórico demanda que somente os princípios sejam seguidos, isto é, as máximas, as quais podem ser concebidas ou desejadas como uma lei universal no sentido mais estrito. A título de exemplificação, os exemplos dados por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* podem ser reconhecidos como princípios morais em praticamente todas as culturas, a saber, a proibição da mentira e o mandamento para ajudar aqueles que necessitam de ajuda.

Os temas que tocam ao cosmopolitismo político-jurídico de Kant crescem não somente em âmbito, mas também em importância quando se considera, por exemplo, a recepção do esboço filosófico *À Paz Perpétua* na filosofia política contemporânea, em filósofos, como, John Rawls (1921-2002), Jürgen Habermas (1929), Otfried Höffe (1943), ou então, em correntes filosóficas, como o debate entre o comunitarismo e o liberalismo (cf. Kersting, 2009), o republicanismo (cf. Hölzing, 2011) e a proposta de uma nova organização democrática do mundo, denominada de democracia cosmopolita (cf. Archibugi, 2009; Held, 2010; Pogge, 2002), ou até mesmo, sob a ideia de *Global Governance* (cf. Rademacher, 2010). Todas essas áreas do pensamento filosófico comprovam a importância que o cosmopolitismo tem em um mundo cada vez mais globalizado.

6. Referências

- ARCHIBUGI, Daniele. *Cittadini del mondo: verso una democrazia cosmopolitica*. Milano: Il Saggiatore, 2009.
- ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- ARISTOTELES. *Politik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981.
- AURÉLIO, Marco. *O guia do imperador*. São Paulo: Planeta, 2007 (citado a partir da edição alemã: AUREL, Marc. *Wege zu sich selbst*. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel. München und Zürich: Artemis Verlag, 1990).
- BILBENY, Norbert. *La identidad cosmopolita: los límites del patriotismo en la era global*. Barcelona: Editorial Kairós, 2007.
- BROWN, Eric. Socrates the Cosmopolitan. *Stanford Agora: An Online Journal of Legal Perspectives*, v. 1, 2000, p. 74-87.
- CAVALLAR, Georg. *Kant and the Theory and Practice of International Right*. Cardiff: University of Wales Press, 1999.
- CAVALLAR, Georg. *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Victoria*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.
- COULMAS, Peter. *Weltbürger: Geschichte einer Menschheitssehnsucht*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Éditions Galilée, 1997.
- DUFURMANTELLE, Anne; DERRIDA, Jacques. *Anne Dufurmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- FORSCHNER, Maximilian. Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung. In: NEYMEYR, B.; SCHMIDT, J.; ZIMMERMANN, B. (Hg.). *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. Band I, p. 169-191.
- GAZOLLA, Rachel. *O ofício de filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris: Fayard, 1992.

HELD, David. *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Polity Press, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖFFE, Otfried. "Königliche Völker". Zu Kants kosmopolitische Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.

HÖFFE, Otfried. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck, 1999.

HÖLZING, Philipp. *Republikanismus und Kosmopolitismus: eine ideengeschichtliche Studie*. Frankfurt: Campus Verlag, 2011.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. *Kants Werke: Akademie Textausgabe*. 9 Bände. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Vozes, 2013.

KERSTING, Wolfgang. *Verteidigung des Liberalismus*. Hamburg: Murmann, 2009.

KLEINGELD, Pauline; BROWN, Eric. Cosmopolitanism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2019 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/cosmopolitanism/>.

KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

LAERTIUS, Diogenes. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Meiner, 1998. (Edição brasileira: LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008).

LONG, A. A. The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought. In: *Daedalus*, v. 137, n. 3, 2008, p. 50-58.

MOLES, John L. Cynic Cosmopolitanism. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, R. B. (Eds.). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 105-120.

NUSSBAUM, Martha; RORTY, Richard; RUSCONI, Gian Enrico; VIROLI, Maurizio. *Cosmopolitas o patriotas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

PLATON. *Der Staat*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.

POGGE, Thomas. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002.

RADEMACHER, Torsten. *Kants Antwort auf die Globalisierung*. Berlin: Logos Verlag, 2010.

SCHOFIELD, Malcolm. *The Stoic Idea of the City*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

SCUCCIMARRA, Luca. *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al settecento*. Bologna: Il Mulino, 2006.

SENECA, L. Annaeus. *De otio. Über dir Muße. De providentia. Über die Vorsehung*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Gerhard Krüger. Stuttgart: Reclam, 2005.

SINGER, Peter. *One World: The Ethics of Globalization*. New Heaven: Yale University Press, 2002.

TERENCE. *The Comedies*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

VOGT, Katja Maria. *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BLOCO 2
RELIGIÃO, FUNDAMENTALISMO E IGREJA

9. FUNDAMENTALISMO BÍBLICO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-09>

Narcélio Ferreira Lima
Valmor da Silva

1. Introdução

As raízes históricas do fundamentalismo podem ser encontradas na Europa, no movimento pietista que se opôs à ilustração, no âmbito da modernidade (Dreher, 2006, p. 9-10). Mas o fundamentalismo que veio para o Brasil tem origem nos Estados Unidos, no século XIX, como expressão de grupos conservadores, contra o modernismo. Mais especificamente, o termo fundamentalismo deriva dos ensaios apologéticos *The Fundamentals*, publicados entre 1910 e 1915, que visavam expor os fundamentos conservadores da fé cristã, em oposição ao evangelho social (Andrade; Pestana, 2022, p. 784-790). Foi esse fundamentalismo norte-americano que veio para o Brasil e aqui adquiriu contornos próprios, a partir dos anos 1950, com ampla expansão nas décadas seguintes (Nogueira, 2022, p. 39-40).¹

Os discursos fundamentalistas se inserem nas diversas áreas da esfera pública, como a cultura, a política, a economia, a educação, a saúde, o meio ambiente, a religião etc. (Amaro, 2022, p. 816). Nas religiões, o fenômeno fundamentalista se estende ao hinduísmo e ao budismo, mas se manifesta com maior ênfase entre as religiões chamadas abraâmicas, ou proféticas, ou do livro, judaísmo, cristianismo e islamismo (Teixeira, 2007, p. 16).²

Nascido no contexto da modernidade, o fundamentalismo se posiciona contra o seu próprio berço. Teologicamente, se ergue como oposição, contrário à teologia liberal e aos seus pressupostos. Biblicamente, confronta o método histórico-crítico e qualquer método científico para explicar as escrituras (Panasiewicz, 2008, p. 1-2).

¹ As fontes supracitadas desenvolvem com detalhes os aspectos históricos, dos quais se apresenta aqui uma síntese introdutória.

² Sobre o fundamentalismo nessas três religiões, há vários artigos no número 241 da Revista *Concilium*, prefaciado por Küng e Moltmann (1992).

Trata-se de uma atitude conservadora, baseada num sistema de doutrinas tradicionais e imutáveis. “O fundamentalismo não só no Brasil mas também nos EUA, onde se originou, está disseminado entre as diversas igrejas protestantes e é propagado por diversas organizações para-eclesiásticas” (Nogueira, 2022, p. 32). Não se exime dessa realidade o fundamentalismo católico-romano, como bem demonstra Küng (1992).

Dentre os vários aspectos, este capítulo se concentra sobre o fundamentalismo bíblico, isto é, como é feita a leitura da Bíblia Cristã, Antigo e Novo Testamento, na perspectiva fundamentalista. Destacam-se alguns aspectos que caracterizam essa interpretação. Trata-se de um estilo próprio de interpretar, que perpassa teorias, movimentos e instituições.

2. Literalismo

O fundamentalismo é literalista, no sentido que interpreta as palavras da Bíblia como palavras ditadas por Deus, sem mediação humana, em todos os seus detalhes. É o que se chama, popularmente, interpretação ao pé da letra. Ou ainda, noutra expressão popular, a Bíblia é a palavra de Deus, de capa a capa. “A leitura fundamentalista parte do princípio de que a Bíblia, sendo Palavra de Deus inspirada e isenta de erro, deve ser lida e interpretada literalmente em todos os seus detalhes” (Pontifícia Comissão Bíblica, 1994, p. 62).

A partir dessa convicção, de que a Bíblia é palavra literal ditada por Deus, emana a certeza, como por um silogismo, de que ela não contém erros, é infalível e inerrante. Por infalibilidade, entende-se que a inspiração divina preservou os escritores da Bíblia de qualquer erro ao redigir o texto ditado por Deus para os seres humanos (Rossi, 2022, p. 26). Por inerrância entende-se que a Bíblia, inspirada por Deus, não contém erros, especialmente no que se refere à doutrina. Isso lhe confere autoridade perfeita e definitiva. Assim, por exemplo, é tão certo que Cristo virá em breve arrebatá-la igreja, como é verdade que o soar das trombetas fez ruir a cidade de Jericó (Nogueira, 2022, p. 42.45).

O literalismo pode ser a maneira mais fácil de entender mal a revelação bíblica, pois Deus não ditou suas palavras ao hagiógrafo como a um(a) secretário(a), e ainda,

as palavras da Bíblia não têm apenas um significado e situações únicas, podendo essa revelação ser compreendida como uma exposição incompleta (Heschel, 1975, p. 229).

Obviamente podemos encontrar na exposição dos profetas, a exemplo, declarações literais, mas é preciso antes entender que a Bíblia, enquanto experiência também humana, nos apresenta “palavras descritivas” e “palavras indicativas”. Apenas as primeiras podem ser entendidas literalmente, visto que evocam ideias que já possuímos na mente, enquanto as segundas têm função diversa e devem ser interpretadas responsivamente porque remetem a uma linguagem de mistério e grandeza, trazendo além de lembrança alguma resposta ou ideia inaudita. “Mil anos são aos teus olhos como o dia de ontem que passou” (Sl 90,4) é uma metáfora, o contrário de “Cessai de praticar o mal, aprendei a fazer o bem! Buscai o direito, corrigi o opressor! Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva” (Is 1,16-17).

O literalismo bíblico pressupõe a inspiração verbal da Bíblia, *ipsis litteris*, isto é, nas próprias letras, ou seja, palavra por palavra, a modo de ditado. Esse literalismo seria aplicado a qualquer campo do conhecimento, seja doutrinal, moral ou científico. Trata-se, portanto de um fundamentalismo radical, que busca explicar até mesmo eventos como a parada do sol (Js 10,13) ou a queda dos astros celestiais (Mc 13,24-25), como historicamente acontecidos. Há, porém, um fundamentalismo concordista, que busca a explicação científica para tais eventos. No caso do concordismo, são interpretados literalmente aqueles textos que apoiam as doutrinas preestabelecidas. Textos que contradizem a doutrina seriam descartados, seletivamente. Dessa forma, não seriam interpretados literalmente ordens como aquela para cortar a mão ou o pé ou arrancar o olho em caso de escândalo (Mc 9,43-46) ou a que recomenda vender os próprios bens e doá-los aos pobres (Mc 10,21) (Lima, 2009, p. 340-341).

A leitura literalista pressupõe também que Deus se revela com exclusividade no livro bíblico. É o que se chama bibliocentrismo ou bibliolatria, isto é, adoração da Bíblia como centro de toda a fé. A fé, nesse caso, é compreendida como um fideísmo, contra a razão e, conseqüentemente, ignorando os argumentos do raciocínio científico (Zabatiero, 2008, p. 17). Do ponto de vista psicológico, o fideísmo oferece segurança porque elimina qualquer dúvida, como afirma Berger (*apud* Andrade; Pestana, 2022, p. 793).

Ignora, o literalismo bíblico, que a revelação de Deus extrapola os limites de um livro. Como dizia Eliú para Jó: "Deus fala de um modo e depois de um outro, e não prestamos atenção" (Jó 33,14). Essa convicção, Hebreus retoma com ênfase: "Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho" (Hb 1,1). Segundo o testemunho da própria Bíblia, portanto, Deus se manifesta na história, na criação, no templo, na lei e nos profetas e, de maneira cabal, na pessoa de Jesus Cristo (Lehmann, 2013).

3. Método espontâneo

A leitura fundamentalista nega qualquer método de interpretação da Bíblia, além de negar a modernidade, a teologia liberal e os avanços da própria ciência. "Ela se opõe assim à utilização do método histórico-crítico, como de qualquer outro método científico, para interpretação da Escritura" (Pontifícia Comissão Bíblica, 1994, p. 62). Ora, o método histórico-crítico tem sido o principal método para interpretação da Bíblia, porque analisa a Palavra de Deus expressa em linguagem humana que, como tal, precisa ser interpretada em seu contexto geográfico, histórico, linguístico, cultural, político, social, entre outros. Naturalmente, não exclui outros métodos de interpretação da Bíblia.

O fundamentalismo, entretanto, rejeita qualquer método, em favor de uma leitura acrítica e isenta de critérios analíticos. Além da leitura acrítica da Bíblia, em vista da infalibilidade e inerrância, "mantém, ao mesmo tempo, uma forte hostilidade contra a teologia moderna, métodos, resultados e implicações do estudo crítico moderno da Bíblia, e está completamente seguro de que os que não participam de seu ponto de vista religioso não são verdadeiramente cristãos" (Rossi, 2022, p. 26).

O resultado dessa visão leva a equívocos óbvios. Sendo a Bíblia fruto de determinadas culturas e de momentos históricos específicos, a sua linguagem revela conceitos e expressões daquele meio ambiente. Carrega, muitas vezes, uma visão pré-moderna, pois desconhece os avanços das ciências. Ignorar essa realidade leva a leituras ingênuas e primitivas. Isso ocorre, principalmente, com o primeiro e o último dos livros da Bíblia, que são os mais utilizados pelo fundamentalismo. "O cânon dentro do cânon do Fundamentalismo é formado pelos livros do Gênesis e do

Apocalipse" (Nogueira, 2022, p. 42-43). Na sequência, o autor explica a função do Gênesis como fonte de todas as doutrinas; com valor histórico e autoridade mosaica; como prenúncio, nos três primeiros capítulos, dos dogmas contidos em toda a Bíblia. O Apocalipse, "segundo pilar do cânon fundamentalista", representa, nas bases de sua escatologia, potências que perseguem a Igreja; arrebatamento final; expectativa do milênio; restauração de Sião; juízo final (Nogueira, 2022, p. 43-44).

A pretensão da leitura fundamentalista é que a Bíblia explique a própria Bíblia, visto que ela seria, em todas as suas partes, palavra ditada por Deus e, portanto, autocompreensível. Mas essa leitura acaba por ser seletiva, pois interpreta figuradamente as passagens que não coincidem com os seus dogmas. "O fundamentalista interpreta textos bíblicos, utilizando outros textos bíblicos. Mas esses textos já foram interpretados previamente segundo os cânones dados por seu líder ou guia, não pela Bíblia!" (Arens, 2007, p. 383).

Sob o pretexto de negar qualquer método de interpretação, o fundamentalismo acaba por impor um método próprio, espontâneo, a partir de pressupostos teológicos, psicológicos, psiquiátricos e sociológicos³.

4. Consequências hermenêuticas

A leitura literal da Bíblia, sem método específico, resulta na ausência de uma hermenêutica. Sem hermenêutica, não há interpretação e, portanto, não há compreensão da linguagem nem do conteúdo transmitido. Se a interpretação se impõe sobre qualquer texto, oral ou escrito, quanto mais para o texto sagrado que visa expressar a vontade de Deus. Sem hermenêutica interpretativa, a Bíblia pode conduzir a enganos fatais. "O fundamentalismo convida, sem dizê-lo, a uma forma de suicídio do pensamento. Ele coloca na vida uma falsa certeza, pois ele confunde inconscientemente as limitações humanas da mensagem bíblica com a substância divina dessa mensagem" (Pontifícia Comissão Bíblica, 1994, p. 65).

Embora pretenda ser bibliocêntrico, o fundamentalismo relega a Bíblia a um plano secundário, porque submete a Escritura a serviço da doutrina. "Todo o edifício

³ O número 241 da Revista *Concilium*, prefaciado por Küng e Moltmann (1992), dedica um artigo a cada uma dessas quatro perspectivas.

fundamentalista é sustentado não por uma sólida hermenêutica bíblica e sim por um sistema doutrinário" (Nogueira, 2022, p. 41). A Bíblia passa a ser instrumentalizada como fonte de autoridade para o corpo de doutrinas previamente estabelecido. Os versículos bíblicos são selecionados como prova para afirmações dogmáticas. Rossi (2022) descreve essa característica como doutrinismo, e explica: "A Bíblia é reduzida a mera confirmação das doutrinas professadas pelos seus leitores; ao invés de Palavra de Deus que fala e age na história dos seres humanos, ela é considerada mero repositório de proposições doutrinárias as quais, de fato, não são outras senão as doutrinas fundamentais já previamente definidas" (Rossi, 2022, p. 26-27). Além do doutrinismo, a leitura fundamentalista se caracteriza pelo individualismo que esquece os aspectos sociais da justiça, e pelo espiritualismo, que despreza a materialidade e, conseqüentemente, tudo o que é humano (Rossi, 2022, p. 27).

Como leitura que se opõe à ciência e à razão, o fundamentalismo desconsidera o contexto histórico e cultural (*Sitz im Leben*), seu ambiente e contexto vitais e ainda torna histórico aquilo que a Bíblia não tem intenção de fazê-lo, não reconhecendo em muitas das passagens sentido simbólico e figurativo, muito comum em suas narrações (Arens, 2007, p. 385). Quantas práticas só podem ser entendidas no contexto do deserto, como o uso de uma pazinha para enterrar as fezes (Dt 23,13-14); ou a proibição de comer carne de porco (Lv 11,7). Sem considerar o contexto histórico, como poderiam ser explicadas práticas bíblicas como poligamia, vingança de sangue, guerra santa, apedrejamento, pena de morte, entre outras?

Ao opor-se à modernidade, o fundamentalismo acaba por negar a historicidade dos eventos bíblicos e, em consequência, da própria Bíblia. Lida como Palavra inspirada diretamente por Deus, essa Escritura passa a ser vista de maneira espiritualizada, sem raízes históricas concretas. Personagens, lugares e eventos são descaracterizados, em vista de uma interpretação a-histórica universal. De igual forma, a compreensão de quem lê independe do seu lugar histórico, geográfico ou situacional (Rossi, 2022, p. 26).

Nessa linha interpretativa, se compreende a preferência fundamentalista pelos livros de Gênesis e Apocalipse (Nogueira, 2022, p. 43-44). Os relatos míticos do Gênesis são confundidos com informações históricas e as visões de gênero apocalíptico com acontecimentos escatológicos reais. Os relatos da criação

deveriam ser justificados nos seus detalhes, como a sequência exata em seis dias, com o consequente descanso divino no sétimo; como a costela faltante no lado de Adão; como a veracidade de uma serpente que fala; como a presença de seres angelicais com uma espada para expulsar o primeiro casal do paraíso e assim por diante. De acordo com essa interpretação verbal, as promessas do fim do mundo e do retorno próximo de Jesus Cristo seriam afirmações literais, a se cumprirem fisicamente (Guimarães, 2014, p. 61-63).

Na mesma sequência de oposições, o fundamentalismo nega a polissemia da linguagem. É como se Deus falasse uma língua diferente, para se comunicar conosco. Como se existisse uma comunicação sobrenatural, exclusiva e transcendente. "Assim pressupõe o fundamentalista que a linguagem bíblica não possa ser distinta da nossa: mística, alegórica, complexa" (Nogueira, 2022, p. 48). A linguagem não é unívoca, mas polissêmica. Significa que cada palavra ou frase pode ter sentidos diversos, que só podem ser bem interpretados mediante a aplicação da arte da interpretação, a que se chama hermenêutica. Na própria linguagem cotidiana, palavras como laranja, manga ou macaco podem adquirir significados diferentes, dependendo do contexto, de quem fala e para quem se fala. Assim ocorre até mesmo com frases de Jesus, que carecem de explicações para sua correta interpretação. A título de exemplo, pode-se citar a resposta de Jesus aos discípulos justificando o uso de parábolas: "Porque a vós foi dado conhecer os mistérios do Reino dos Céus, mas a eles não" (Mt 13,11). Ou ainda o provérbio de Jesus para ilustrar porque dificilmente um rico se salva: "É mais fácil um camelo entrar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino de Deus" (Mt 19,24).

Ao negar a polissemia da linguagem, o fundamentalismo pretende impor uma leitura verticalizada (Vasconcellos, 2008, p. 43-45). Nesse sentido, as palavras desciriam diretamente de Deus para a humanidade, de maneira perene e universal. Um dito bíblico teria o mesmo valor nos tempos patriarcais, como na época de Jesus, na Idade Média ou nos tempos atuais. É o caso de se recordar a pretensão de estabelecer um sacerdócio único e eterno, com uma liturgia prescrita por Deus e com orações estabelecidas desde sempre. Essa pretensão foi mantida por séculos, pela Igreja Católica, através do modelo de missa em latim. O exemplo é válido, ainda mais porque há hoje grupos que se aferram a essa celebração, sem considerar que a

prática da missa em latim, em si, não tem fundamentação bíblica. Contra tais equívocos fundamentalistas, valeria conferir, nos Evangelhos, quantas práticas do Judaísmo Jesus reinterpreta ou até mesmo contradiz. É ilustrativa a série "Ouvistes o que foi dito... Eu, porém, vos digo..." (Mt 5,21-48).

Consequência grave da ausência de qualquer método interpretativo é negar a mediação antropológica nas Escrituras Sagradas. Significa negar que Deus falou aos seres humanos com linguagem humana, linguagem em si mesma limitada e problemática. Essa linguagem foi condicionada pela cultura de quem escreveu, assim como pelos seus limites conceituais ou pela sua maneira de compreender a realidade. Enquanto o profeta Isaías usa linguagem sacerdotal, desde sua vocação no Templo (Is 6,1-13), Amós compara o seu chamado com um rugido de leão (Am 3,8). Obviamente, Isaías privilegia os referenciais da cidade de Jerusalém, por ser um sacerdote cidadão, enquanto Amós prefere a linguagem rural, de acordo com a sua realidade camponesa. A linguagem condiciona também a intenção de quem fala ou escreve, assim como a sua intenção em vista do público a quem se dirige. É ilustrativo, nesse sentido, lembrar como os quatro evangelistas apresentam os mesmos fatos e ditos de Jesus, mas cada qual os adapta à sua intenção teológica. Do contrário, como se explicaria que, diante da morte na cruz, Jesus teria dito sete palavras diferentes? (Prado, 2018, p. 372-373).

Ao negar a mediação antropológica, o fundamentalismo desconsidera que "Deus na Sagrada Escritura falou por meio de homens e à maneira humana" (*Dei Verbum*, 12a). Assim sendo, as pessoas que transmitiram as suas experiências místicas o fizeram com as categorias de linguagem disponíveis, quer com conceitos semíticos das línguas hebraica e aramaica, no Antigo Testamento, quer com categorias helenistas da língua grega, para o Novo Testamento. Como ignorar essa realidade? Como interpretar de maneira fundamentalista as descrições de Deus que a Bíblia apresenta? Se somente com figuras do imaginário humano o transcendente pode ser representado, usam-se antropomorfismos, isto é, símbolos que representem a divindade em formas humanas. Por inúmeros antropomorfismos Deus é pai, mãe, parteira, babá, seio materno, rocha firme, tenda de refúgio, águia que protege, pastor cuidadoso, oleiro caprichoso, nuvem refrescante, banquete saboroso e tantas e tantas outras comparações. É nessa linha de compreensão que Deus pode

ser comparado a um juiz iníquo (Lc 18,6-7); a um sedutor violento (Jr 20,7); a um animal feroz como urso (Os 13,8), leão (Os 5,14) ou leopardo (Os 13,7). Ou seria Jesus comparado a um cordeiro e não à "galinha que recolhe os seus pintinhos debaixo das asas" (Mt 23,37)? A própria Bíblia é chuva que fecunda a terra (Is 55,10-11); fogo que queima por dentro (Jr 20,9); luz que ilumina a caminhada (Sl 119,105); espada cortante afiada (Is 49,2); atleta que corre veloz (Sl 147,15); alimento que sacia (Ez 3,2-3); e remédio que cura (Sl 107,20).

Ao desconsiderar a mediação da linguagem humana para transmitir a mensagem divina, o fundamentalismo ignora os gêneros literários. Isso significa que "a verdade é proposta e expressa ora dum modo ora doutro segundo se trata de gêneros históricos, proféticos, poéticos ou outros" (*Dei Verbum*, 12b). Para além dos três gêneros ilustrativos no documento do Vaticano II, há diversos gêneros literários para se comunicar. Os gêneros literários são os jeitos como se fala ou escreve, de acordo com o que se quer transmitir. Assim como em qualquer situação humana, a Bíblia usa gênero diferente para provocar a reação dos ouvintes ou leitores. A linguagem da parábola difere do discurso exortativo. A fórmula de bênção não é como uma narrativa histórica. O texto de leis proibitivas não se assemelha a uma promessa escatológica.

Conforme argumenta Zabatiero (2008), o fundamentalismo constitui uma estética do interpretar. "Uma estética, ou seja, um estilo de interpretação, uma atitude hermenêutica, que não se identifica com nenhuma teoria ou método específico, mas os perpassa a todos igualmente" (Zabatiero, 2008, p. 15). Esse modo próprio de interpretar traz segurança, porque simplifica os fundamentos da fé e, conseqüentemente, oferece tranquilidade psicológica.

Essa estética interpretativa, entretanto, deixa a leitura da Bíblia num beco sem saída. A Sagrada Escritura, como Palavra de Deus, permitiria pena de morte contra a homossexualidade (Lv 20,13); entrega do filho rebelde ao apedrejamento até a morte, pelos anciãos da cidade (Dt 21,18-26); apedrejamento sumário por prática de adultério (Dt 22,23-24); venda da filha como escrava (Ex 21,7); uso da vara como disciplina para a educação dos filhos (Pr 13,24) etc. Nos usos e costumes de certas igrejas, chega-se a argumentações mais esdrúxulas, com proibições baseadas em versículos bíblicos, até mesmo do Novo Testamento. A Bíblia proibiria jogar futebol,

por se tratar de uma prática mundana, “não ameis o mundo” (1Jo 2,15), ou por ser um esporte infantil, “quando eu era criança, falava como criança” (1Cor 13,11); proibiria andar de bicicleta, pelo perigo de cair, pois “a cada dia basta o seu mal” (Mt 6,34); proibiria depilação, maquiagem, uso de joias, “as mulheres se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuário suntuoso” (1Tm 2,9; cf. 1Pd 3,3).

5. Perspectivas de futuro

A interpretação fundamentalista da Bíblia serve como alerta para o futuro. Em nome da Bíblia, muitas vidas foram salvas. Mas em nome da Bíblia, igualmente, muitas mortes foram promovidas. Conforme o próprio texto bíblico: “Eu te propus a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência” (Dt 30,19). Como arma perigosa, a Bíblia pode ser usada tanto para o bem quanto para o mal. A história já comprovou uma e outra possibilidades. “A Palavra de Deus é viva, eficaz e mais penetrante que qualquer espada de dois gumes...” (Hb 4,12).

Conforme nos recorda Rossi (2022, p. 25): “as pessoas que condenaram Jesus à morte, o fizeram a partir de uma determinada forma de ler a Bíblia. Liam a mesma Bíblia que Jesus”. Diríamos ainda, o próprio Demônio, na tentação do deserto, utilizou a Escritura para pôr Jesus à prova, distorcendo-a e utilizando-a de maneira tendenciosa. Mostrando que conhecia a Lei, os Salmos e os Profetas⁴, cita direta e indiretamente Deuteronômio 8,3, Jeremias 27,5 e Salmos 91,11-12. “Jesus, porém, lia a Bíblia buscando nela um impulso para a solidariedade, para a partilha, para o amor” (Rossi, 2022, p. 25).

Um dos grandes desafios para a superação dos fundamentalismos extremados não é em si a aplicação do método histórico-crítico, mas algo mais amplo, como superar as dicotomias, entre fé e razão, por exemplo, conforme apontado na *Dei Verbum* (Andrade; Pestana, 2022). É preciso, portanto, uma leitura

⁴ Como se sabe, a Bíblia Hebraica chama-se *Tanakh*, porque sua composição pode ser identificada pelas iniciais de *Toráh* (Lei), *Nebiim* (profetas) e *Ketuvim* (Escritos). Essa era a Bíblia que Jesus e os apóstolos dispunham até então e que o povo judeu conserva até hoje.

nova e não-condicionada da Escritura, superando ao mesmo tempo uma percepção apenas ingênua, piedosa e superficial, vez que o contexto histórico particular de cada época pode dialogar com a iluminação da Palavra de Deus e suas propostas para cada tempo e cultura. A experiência humana revela anseios, esperanças e lutas internas que se manifestam imutáveis. Ora, "o que temos nós e o povo da Bíblia em comum? As ansiedades e os prazeres da vida; o sentido da beleza e a resistência a ele; a consciência de estar afastado de Deus e momentos de anelo para encontrar um caminho até ele" (Heschel, 1975, p. 43).

Não precisamos temer o texto e a confrontação que ele provoca. Os fundamentalismos, assim como muitas outras correntes tendenciosas, manipulam a Escritura ao invés de acolhê-la como tal, enquanto a Bíblia constantemente corrige e educa leitores e leitoras (2Tm 3,16). Sem desencorajar a leitura pessoal e devota da Sagrada Escritura, na qual a pessoa nutre sua fé, a segunda Carta de Pedro, assegurando a inspiração divina e defendendo a direção do Espírito Santo e da tradição apostólica, já alertava: "nenhuma profecia da Escritura resulta de interpretação particular" (2Pd 1,20). Por isso, defenderá a Igreja Católica a partir do Documento "A interpretação da Bíblia na Igreja" (Pontifícia Comissão Bíblica, 1994) que o melhor método de leitura e interpretação do texto sagrado é "A Escritura pela Escritura"; isto não significa fechamento, mas pelo contrário, busca o sentido mais genuíno possível de seus autores e autoras, língua e contexto, ouvir o que têm a nos dizer ainda hoje através de um esforço de estudo, reflexão e possibilidade de releituras.

Diante da era do conhecimento, das descobertas científicas e tecnológicas, da velocidade da informação e da globalização, não se pode permanecer feito pedra apegado a um saudosismo "teocêntrico", mas talvez converter a lente de "escriva" para o olhar de discípulo, a fim de saber tirar da Bíblia coisas velhas e novas (Mt 13,52). Isso também faz recordar hoje que um dos grandes pontos da questão já não é o lamento de Deus narrado pela boca do profeta Oseias: "meu povo será destruído por falta de conhecimento" (Os 4,6), mas a viralização de "conhecimento falso" – por exemplo, a disseminação exorbitante e intencional de *fake news*, que tem afetado um tanto a esfera educacional e religiosa –. Infelizmente, a reputação da Bíblia e das

religiões do livro não está fora dessa realidade, apelando para mais verdade no anúncio e autenticidade de vida para a construção de um mundo novo.

Para que isso se torne realidade, é indispensável partir “de dentro”: a pedra de toque pode estar na comunicação e colaboração ecumênica e inter-religiosa, já que se pode afirmar ser a Bíblia um dos grandes patrimônios comuns das grandes religiões monoteístas. Judeus e cristãos têm a mesma Bíblia, observam os Mandamentos, adoram um único Deus, têm esperança messiânica... Católicos e Evangélicos leem os mesmos Evangelhos, as cartas de Paulo e demais livros do Novo Testamento, além da Bíblia Hebraica. “Conversões” forçadas representam distorção da fé bíblica; parece que as pessoas crentes às vezes demoram a aceitar que Deus está perto de toda e qualquer pessoa que o invoca com sinceridade de coração (Sl 147,18). Uma leitura plural, conjunta, profunda e até crítica da Sagrada Escritura jamais trairá aquele ideal divino de inspiração, mas apenas evidenciará o que ela realmente é, uma aventura conjunta entre Deus e o ser humano.

6. Considerações finais

Diante de tal exposição pode-se perguntar, afinal, de que maneira se deve entender e interpretar o texto sagrado? A preocupação inicial do fundamentalismo é manter fidelidade ao sentido literal da Escritura, o que oferece a conseqüente segurança e a absoluta certeza da fé. Se por um lado essa intenção deve ser considerada honesta, por outro deve ser alertada para os possíveis equívocos. Não sem boas intenções, em nome da Bíblia já foram praticadas barbaridades, que vão desde devoções estranhas até atos de violência extrema. As interpretações não estão isentas das ideologias, ao sabor das épocas e dos lugares. Como a cizânia que contamina o trigo, elas podem deturpar as verdades mais evidentes.

Interpretação da Bíblia tem a ver com interpretação da vida e, portanto, com opções e modos de conduta, tanto individuais como coletivos. Essa conduta enuncia um *ethos*, isto é, estilo de vida que marca as atuais gerações e aponta caminhos para o futuro. Os novos caminhos pedem novas posturas, em vista de outras possibilidades de convivência, com liberdade e responsabilidade.

O texto bíblico pode ser uma pedra de tropeço, como pode ser uma plataforma de lançamento, para o futuro da humanidade. Depende de como vai ser interpretado. Como comunicação divina à humanidade, a Bíblia pode ser um livro empoeirado e sem efeito, como pode ser motivo de libertação, "pois a letra mata, mas o Espírito comunica vida" (2Cor3,6).

Nessa tarefa educativa, vale a proposta do discipulado. Como aprendizes diante da vida, aprendem discípulos e discípulas com a Palavra que ilumina, pois, como reza o salmista: "Tua palavra é lâmpada para os meus pés, e luz para o meu caminho" (Sl 119, 105).

7. Referências

AMARO, Flávia Ribeiro. O avanço dos fundamentalismos e a ameaça à liberdade religiosa: uma discussão de caráter urgente e imprescindível. *Atualidade Teológica*, v. 26, n. 70, p. 816-832, jul./dez., 2022.

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de; PESTANA, Alvaro César. Os desafios do fundamentalismo para os estudos bíblicos e teológicos. *Encontros Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 783-802, Set.-Dez. 2022.

ARENS, E. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

Dei Verbum. Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. São Paulo: Paulinas, 1966 (A Voz do Papa, 37).

DREHER, Martin N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.

KÜNG, Hans. Contra o fundamentalismo romano-católico hodierno. *Concilium*, Petrópolis, v. 241, n. 3, p. 149-160, 1992.

KÜNG, Hans; MOLTSMANN, Jürgen (Prefácio). Fundamentalismo: um desafio ecumênico. *Concilium*, Petrópolis, v. 241, n. 3, 1992.

LEHMANN, Richard. Revelação. In: BOGAERT, Pierre-Maurice et al. (Dir.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulinas; Paulus; Academia Cristã, 2013, p. 1165-1167.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão. *Atualidade Teológica*, v. 13, n. 33, p. 332-359, 2009.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Leitura bíblica fundamentalista no Brasil: pressupostos e desenvolvimentos. *Caminhando*, v. 7, n. 2, p. 31-49, 2022.

PANASIEWICZ, Roberlei. Olhar hermético ou hermenêutico: fundamentalismo religioso, origens e desafios. *Atualidade Teológica*, v. 29, p. 1-11, 2008.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1994. (Documentos Pontifícios, 260).

PRADO, José Luiz Gonzaga do. O fundamentalismo. *Estudos Bíblicos*, v. 35, n. 140, p. 363-378, 2018.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. O fundamentalismo bíblico como suicídio teológico. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 88, n. 3, p. 23-34, 2018.

TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista. *Numen, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora*, v. 10, n. 1 e 2, p. 09-24.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: PUC SP; Paulinas, 2008.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Hermenêutica fundamentalista: uma estética do interpretar. *Estudos de Religião*, v. 22, n. 35, p. 14-27, 2008.

10. ATEÍSMO HERMENÊUTICO: UM OLHAR SOBRE O FENÔMENO DO ATEÍSMO CONTEMPORÂNEO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-10>

Clóvis Ecco

Omar Lucas Perroux Fortes de Sales

A liberação da metáfora que torna novamente possível aos filósofos falar de Deus, de anjos, de salvação etc., e é, sobretudo, o pluralismo característico das sociedades da tarda modernidade que permite que as religiões venham de novo à tona. (Vattimo, 2004, p. 28).

1. Introdução

As constantes transformações a assolarem a sociedade atual, em múltiplas instâncias, acenam para horizonte aberto e indeterminado por se tratar de realidade a escapar às possibilidades diversas de apreensão e de delimitação conceitual e ou prática. O cenário em voga caracteriza-se pela plasticidade de noções e de ideias, pela mutabilidade de horizontes e pela volatilidade de “normas” mediante as quais são frustradas as diversas tentativas de se determinar, de se classificar e de se nomear objetivamente os dados dessa realidade. Consequentemente a própria noção de realidade se vê posta em questão, uma vez que o real se apresenta cerceado de virtualidades, subjetividades e passível de diversas interpretações.

A filosofia hermenêutica, enquanto instrumental qualificado e já forjado em ampla reflexão de teóricos, oferece horizonte interpretativo e crítico aplicável tanto à compreensão quanto à proposição de eixos de análise do fenômeno do ateísmo contemporâneo ¹. Possibilita abordar o objeto em pauta, com o devido distanciamento metodológico e com a garantia de sem reducionismos, preservar a complexidade caleidoscópica implicada. Toma-se aqui a imagem do caleidoscópio

¹ Para uma visão mais abrangente acerca dos percursos da hermenêutica, indica-se o artigo a seguir: Sales, 2015. A reflexão atual, em certa medida, retoma e amplia questões ali já trabalhadas.

justamente por esta evocar um simulacro de formas e de cores desde as possibilidades de diversos eixos e ângulos históricos, existenciais e etc. Dessa forma, já se anuncia a intenção de percorrer não um caminho de via única de um fato, mas as veredas de interpretações que se apresentam capazes de tecer uma rede de ideias e de significados.

Assim sendo, opta-se por percorrer breve cenário de compreensão da hermenêutica contemporânea a fim de se dar o passo de proposição do ateísmo hermenêutico. Vale esclarecer ser suficiente dizer ateísmo hermenêutico no singular, uma vez que ao se qualificar o ateísmo como hermenêutico, de modo subjacente a esta adjetivação já se tem garantida a pluralidade inerente à temática ora proposta. A explicitação do que se advoga como ateísmo hermenêutico se insere no esforço de contribuir para o debate tão presente em pesquisas nas áreas das humanidades, e sobretudo, no campo das Ciências da Religião. Por fim, trata-se do lançamento das bases iniciais de reflexão a ser continuamente retomada e oportunamente ampliada. Inclusive reflexão a contar com as oportunas críticas e contribuições dos pares.

2. Aproximação conceitual à noção de hermenêutica

Etimologicamente a palavra hermenêutica é um termo advindo do nome grego do deus Hermes. O deus Hermes é o mensageiro e intérprete das mensagens ocultas presentes junto aos caminhos. Mensagens ambíguas e carentes de sentido claro para os destinatários. Hermes é o mensageiro das ideias e se situa justamente onde permeiam falta de clareza e lucidez. Daí o fato de a hermenêutica ser compreendida originalmente como arte da interpretação, arte de explicar, de traduzir ou de interpretar textos, na busca pelo significado ou sentido oculto das palavras e dos percursos.

Em sintonia à concepção mítica de Hermes, as sementes da hermenêutica filosófica remetem à ideia e ao conceito derivado da interpretação dos textos clássicos (hermenêutica literária); dos textos bíblicos (hermenêutica bíblica) e dos cânones e textos legislativos (hermenêutica jurídica). Embora o termo hermenêutica tenha sido apropriado tardiamente pela filosofia, sua conceituação e o seu uso apresentam raízes remotas. Esses foram os campos iniciais de atuação e difusão de

modo específico de ler e interpretar textos, na busca de legitimação da ação de se compreender e se apropriar, por meio da linguagem, dos conteúdos expressos por autores clássicos e por textos caros à cultura e aos povos.

Para Paul Ricoeur (1995, p. 82ss), a hermenêutica consiste na ciência e na arte de interpretar textos. O leitor desempenha o papel de hermeneuta diante do texto e da intencionalidade do autor, de modo a realizar um movimento dialético entre as partes em jogo a fim de obter o significado mais profundo do conteúdo em questão, num exercício de superação dos dados aparentes e superficiais, o que converte a hermenêutica na arte de garimpar e lapidar o(s) contexto(s), uma vez que considera o mundo do autor, o conjunto de metáforas históricas utilizadas, o significado sintático, semântico e pragmático dos termos intencionalmente escolhidos pelo autor bíblico, levando-se em conta o problema das traduções, bem como a presença de elementos implícitos e explícitos a permear o texto.

Ainda que a hermenêutica ganhe vigor como interpretação dos textos clássicos, enquanto hermenêutica filosófica é com "Verdade e método" de Hans-Georg Gadamer que se tem o ponto de partida incontestável desta corrente de pensamento. Por ocasião dessa publicação (1960), a hermenêutica ainda era um termo específico que designava a interpretação de textos e carecia de formulação teórica no plano estritamente filosófico. Em consonância com o pensamento de Heidegger, Gadamer realiza tal empreitada. Segundo conhecida tese de Habermas, Gadamer urbaniza o pensamento de Heidegger, ou seja, o torna transitável, abre vias pelas quais se podem chegar mais facilmente até ele e percorrer suas sendas.

Para Vattimo, os intérpretes e os seguidores de Heidegger não desenvolveram suficientemente sequer os primeiros elementos para uma ontologia do declínio (uma ontologia do reconhecimento de que não se pode mais pensar o ser por meio de estruturas fortes do pensamento ou como fundamento). Para além da crítica de Vattimo a Gadamer, o filósofo italiano exalta que a exceção a essa afirmação recai sobre alguns aspectos da hermenêutica gadameriana por meio da difundida tese segundo a qual o ser que pode ser compreendido é linguagem. De modo geral, a ausência da ontologia do declínio na escola heideggeriana se deve provavelmente ao fato de ainda se insistir pensar o ser em termos de fundação e objetividade. Há de se pensar a hermenêutica em termos de abertura, de plasticidade e de não objetividade

absoluta.

Para Vattimo pode se considerar duplo sentido de hermenêutica, a saber: 1- arte de interpretar textos; 2- linha de pensamento que se desenvolve a partir da segunda metade do século XX na Europa Continental, a partir de Heidegger, como uma forma de se compreender a filosofia e a realidade. Importa para a presente reflexão a segunda definição.

Em síntese, pode-se afirmar a hermenêutica como a filosofia que se desenvolve a partir do eixo Heidegger e Gadamer. Nasce como esforço de responder à crise do pensamento europeu e à crise da própria razão, decorrentes da experiência do pós-guerra. O golpe desferido à primazia da razão pelos chamados mestres da suspeita também compõe este cenário. A filosofia hermenêutica intenta responder a tal crise por meio da afirmação da possibilidade da verdade advinda da experiência de outras instâncias, como da obra de arte e da historicidade. Aqui se situa o desafio de a hermenêutica se autocompreender como a teoria da estrutura interpretativa da existência humana, aqui considerando-se sua aplicabilidade para lançar outro olhar sobre o ateísmo em marcha.

3. A vocação niilista da hermenêutica filosófica

No intuito de abordar a relação entre o niilismo e a hermenêutica, compete de antemão delimitar o que Vattimo denomina niilismo. Pelo fato de tal termo comportar ambiguidades e apresentar variantes quanto à sua interpretação pela tradição filosófica, cabe ressaltar como o filósofo compreende e emprega tal termo. Vattimo situa o niilismo no "sentido assinalado de modo inaugural por Nietzsche: a dissolução de cada fundamento último, a consciência de que, na história da filosofia, e da cultura ocidental de modo geral, 'Deus morreu' e 'o mundo verdadeiro tornou-se fábula'" (Vattimo, 2003, p. 5). Desse modo, a raiz do niilismo reside na superfluidade dos valores últimos abordada por Nietzsche mediante a afirmação da morte de Deus e por Heidegger, em sentido aproximado, como o esquecimento do ser e sua redução a valor de troca (Vattimo, 2007, p. 4-5). Ambos os autores convergem, na compreensão de Vattimo, ao afirmar não o desaparecimento dos valores *tout court*, mas dos valores supremos, resumidos precisamente no valor absoluto Deus

(Vattimo, 2007, p. 6).

Em linhas gerais, Vattimo distingue duas posturas fundamentais relativas ao modo pelo qual o ser humano e a sociedade/cultura se posicionam perante o niilismo: negação (1) ou o reconhecimento positivo do niilismo como oportunidade (2), o que caracteriza respectivamente o niilismo reativo e o niilismo consumado.

O niilismo reativo indica a atitude de nostalgia, paralisia e ressentimento em face dos ideais da razão forte da modernidade. Tem a marca do profundo saudosismo da verdade absoluta. Qualifica o posicionamento de governos e instituições atrelados à defesa e à busca do retorno do poder de outrora. Paralisa a reflexão, justamente por se alimentar da negação da memória enfraquecida/desfalecida do ser que já não se dá historicamente como antes, quando se ancorava, no caso da religião, a uma ordem dita natural do mundo. Compõe o cenário de crise enquanto lhe falta qualquer base possível de retomada dos fundamentos e liga-se negativamente à morte de Deus e ao fim da metafísica.

Por sua vez, o niilismo consumado expressa a assunção positiva do fim dos valores supremos. Imagem frequente nos textos de Nietzsche compreende o niilismo como a única chance, pois o niilismo é tudo o que se pode alcançar. Vattimo se posiciona em sintonia com esta última concepção e constata o fato de a pós-modernidade favorecer a emergência de niilistas consumados (Vattimo, 2007, p. 3-4), uma vez que a cultura do século XX caracteriza-se pelo fim dos projetos de reapropriação. Ao reconhecer a relevância da crítica de Nietzsche e de Heidegger, Vattimo advoga o niilismo consumado, configurado pela atitude de aceitação positiva do fim dos valores supremos, no intuito de daí se extrair os pressupostos necessários ao distanciamento crítico do que tem sido o pensamento ocidental desde a aurora da filosofia - pensamento do fundamento (Vattimo, 2007, p. V-VI).

O niilismo como única chance não necessariamente defende o "fim da história" ou o "fim da filosofia", antes traduz oportunidade de reconstrução filosófica e de questionamento da lógica do desenvolvimento e da busca do sempre novo, próprias da concepção moderna e agora "diluída" pela pós-modernidade. Configura-se mediante o apelo ao abandono do porto seguro de outrora. Na contramão desta vertente, o niilismo reativo nega qualquer valoração positiva do niilismo e considera tal negação extremamente positiva.

Vattimo (2007, p. 3), por sua vez, defende o niilismo consumado: o reconhecimento e a afirmação da positividade presente no niilismo. Desse modo, o niilismo consumado emerge como última chance, a única possibilidade. De modo conclusivo, diante da fragmentação da verdade, ao final, só nos resta o niilismo.

Em sintonia com a valoração positiva do niilismo se insere a expressão *pensiero debole* enquanto "encarnação" mais fiel da hermenêutica filosófica de cunho niilista. A ideia central da obra de Vattimo reside na constatação de que a continuidade da filosofia se encontra atrelada ao *pensiero debole*, bem como à concepção hermenêutica da qual provém, como se explicita a seguir.

4. A vocação niilista da hermenêutica filosófica radicada no processo da secularização cristã

Todos os fenômenos de secularização da modernidade enquanto dessacralização do sagrado, são herança do cristianismo. (Vattimo; Paterlini, 2006, p. 182).

Vattimo reflete positivamente a secularização como herança do cristianismo, a difundir seus veios pela cultura ocidental. A noção de uma história aberta e não "já dada", inspira o percurso vattimiano de compreensão da realidade como lugar das possibilidades do evento do ser e conseqüentemente avalia de modo positivo também o niilismo. Esta convergência entre filosofia e cristianismo reflete uma apropriação filosófica da verdade da religião a traduzir os veios kenóticos cristãos a escoar pela cultura ocidental por meio da secularização:

Com a secularização, cada vez mais se fala dos absolutos, da metafísica, eticamente da alteridade humana do que necessariamente sobre Deus. A teologia das religiões abre novo horizonte de reflexão sobre o pluralismo religioso e sobre Deus. Já não se pode afirmar a primazia de um deus desta ou daquela religião. (Pereira, 2019, p. 5).

Deste cenário deriva o que se compreende por ontologia niilista enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus, a qual se dá plenamente na história e tem na própria história a condição de possibilidade de sua realização. Nessa perspectiva, Vattimo considera a novidade do pensamento do século XX, e sobretudo de Heidegger, a constatação de que as estruturas que Kant considerava iguais para a razão em todos os tempos e lugares, são elas mesmas eventos histórico-destinais.

Tanto o pensamento de Nietzsche, quanto o de Heidegger transitam dentro dos horizontes do niilismo e oferecem as bases para a fundação de uma hermenêutica sem pretensões de alcance de um fundamento ou de uma verdade. Ainda que se possa afirmar a partir da leitura de Nietzsche e de Heidegger que pensar significa fundamentar, tal "fundamentação" neste caso deve ser considerada em sentido hermenêutico enquanto possibilidade de fundação (e não de fundamentação) de uma ontologia do declínio e da ruptura com as estruturas fortes do ser, como se buscou demonstrar.

Estabelecidas as bases de uma compreensão ampla acerca da hermenêutica, compete circunscrever a visão depreendida acerca do ateísmo na perspectiva do ateísmo hermenêutico.

5. Ateísmo hermenêutico

A despedida da verdade ou, se preferirmos, o adeus à verdade absoluta (Vattimo, 2009, p. 7-9), instaura a possibilidade de emergência de outras facetas interpretativas e de outros modos do acontecer da verdade entre nós. Afinal, aquela Verdade plasmada com V maiúsculo a garantir a estabilidade e as pretensões de domínio de instituições e de entidades de outrora, agora cede cada vez mais espaço a verdades e nuances fluídas e dissolutas que permearam a força do que um dia fora a verdade como única interpretação possível e imaginável. Considerar positivamente a existência de interpretações múltiplas acerca da verdade implica no reconhecimento de que vivemos num mundo plural não mais pautado pela objetividade metafísica. E tal constatação perpassa inclusive o universo da religião não apenas tomado como um conjunto de valores, ordenamentos e preceitos, mas também considerado como um arcabouço humano regido por estruturas

institucionais. E no modelo tradicional metafísico, as instituições precisam deter a verdade, ou mesmo suas grandes verdades, sem espaço para interpretações alhures. Somente assim podem garantir o domínio de legitimar a pertença ou decretar despertenças de fiéis e de seus demais adeptos e seguidores.

Como se pode depreender, a aplicação da hermenêutica a uma concepção unívoca da verdade gera uma anarquia no universo de valores e de certezas garantidoras de uma ordem vigente desde sempre pré-estabelecida. A saber, desconcerta e multifaceta a verdade em um caleidoscópico diverso e complexo de cores e de possibilidades de arranjos entre tantas paletas agora regidas não pela tônica de garantir o uno, mas tecidas por tramas dissonantes e mesmo difusas.

Diante do exposto, a ideia de acrescentar logo após ateísmo o atributo hermenêutico, e assim formar ateísmo hermenêutico, converge nossa atenção para o fato de se propor uma visão interpretativa de ateísmo que se compreende múltiplo, aberto, dinâmico e mutante. A intuição para se propor a expressão ateísmo hermenêutico advém da obra de Gianni Vattimo com Santiago Zabala, intitulada Comunismo hermenêutico (Vattimo; Zabala, 2012). A saber, a intuição se dá em dúplice via: por via direta para a consideração e proposição da nomenclatura em questão; e, por via indireta – intuição para a formulação ora proposta, a qual apresenta componentes teóricos já consolidados de pesquisas e estudos desenvolvidos especificamente junto às Ciências da Religião.

Com ateísmo hermenêutico não se propõe aqui uma representação mais “real” e tampouco mais “objetiva” do ateísmo. Trata-se de conceber o ateísmo desde a hermenêutica, enquanto o destino de um acontecimento, uma espécie de vocação ao “desenraizamento” da matriz única e desde a multiformação e multiforme proliferação de raízes conceituais, culturais, simbólicas arquitetadas desde matrizes diversas, ambíguas e “fundadas” em múltiplas narrativas e visões de mundo. Ateísmo hermenêutico não implica simplesmente na adjetivação passiva do ateísmo. A hermenêutica nada inventa e nada descobre desde si mesma. A hermenêutica propõe e pergunta ao ateísmo o que ele tem a dizer de si desde horizontes amplos e “ventilados”, abertos por novas possibilidades. A hermenêutica pode ser aplicada ao ateísmo porque lançada na historicidade, sua “verdade” não é uma descoberta teórica ou uma proposição lógica. Outrossim é o resultado do final da metafísica:

A despedida desses valores universais favorece em dúplice via a possibilidade de o sujeito atual distanciar-se de rede de sentido de crenças e de 'lugares' tradicionais antes em voga; e a aproximação da afirmação de suas convicções pessoais e de seu universo de pertencas e posicionamentos religiosos. Com isso descortinam-se caminhos outros para o indivíduo situar-se ao ser interrogado sobre sua crença/denominação religiosa. (Pereira, 2019, p. 2).

Enquanto caminhos descortinados pela concepção do ateísmo escrito hermeneuticamente no plural, pode-se pensar na presença crescente do coletivo denominado sem religião aqui considerado como possível vertente/desdobramento do próprio ateísmo. Atente-se para o fato dos sem religião constituírem um modo de ser alheio às intuições religiosas e aos dogmas presentes nos veios das religiões.

Enquanto o ateísmo apresenta o prefixo "a", de negação – negação de Théos, os sem religião expressam descontinuidade e ou ruptura com o universo religioso mediante a sutileza de positivamente se autoafirmarem sem religião. Embora numericamente o nicho dos sem religião seja maior do que o nicho dos ateus, aquele se encontra presente dentro deste, como aqui se propõe (proposição A)². Isto porque o nicho de ateus apresenta dados e literatura especializada mais consolidados, mais submetidos ao escrutínio dos pares das Ciências da Religião. Evidentemente poder-se-ia pensar e propor justamente o contrário. A saber, o nicho dos ateus pertencente ao nicho dos sem religião (proposição B). Como justificativa seria bastante razoável considerar que o grupo maior e mais "elástico" dos sem religião pudesse conter o nicho de ateus. Qual das duas proposições seria a mais válida, a mais "verdadeira"? Na perspectiva hermenêutica a proposição A não exclui a proposição B e vice-versa. Inclusive as proposições A e B não excluem outras possibilidades de proposições e ou de interpretações – outros modos de se compreender os nichos tais como se nos apresentam. Nichos a englobar também agnósticos, humanismo secular, xamanismo, entre outras, que têm suas próprias tradições, rituais e ensinamentos

² Evidentemente há um crescimento no número de ateus, porém merece destaque a presença dos crentes sem religião: "Enfim, com respeito à crença e à descrença generalizadas, tanto o resultado do senso (*sic*) de 2010, quanto nossa pesquisa de campo indicaram não apenas para o crescimento no número dos ateus, mas para o surgimento de uma nova categoria de análise para as Ciências da Religião, como segue: os crentes sem religião" (Ecco Clóvis; MartinS Filho, 2017, p. 272).

distintos. E o convite do ateísmo hermenêutico reside no fato de propor com criticidade uma abertura interpretativa que acompanhe os “sinais dos tempos”, mas fluídos e mais fugidios – ou seja, mais difíceis de se deixarem captar e condensar em uma verdade única e objetiva, com pretensões de validade para todos os tempos. Por “sinais dos tempos” leia-se historicidade, a qual abarca o destino de enfraquecimento do ser, a despedida da metafísica.

A razão pela qual considera-se ateísmo hermenêutico em detrimento, por exemplo, de sem religião hermenêutico advém da reverência à historicidade interpretativa mediante a qual o ser humano buscou compreender a sua existência, bem como o mundo à sua volta. E nessa arte de trazer à baila leituras e proposições: “Os vestígios do ateísmo são tão antigos quanto os da religião” (Minois, 2012, p. 29)³. Daí toma-se o ateísmo hermenêutico como ponto de partida para possíveis desdobramentos a serem elucidados. Nessa perspectiva, o ateísmo hermenêutico assume filosoficamente a dimensão interpretativa da experiência humana tensionada entre crenças e descrenças; pertencas e despertenças; afirmações e negações de dogmas e de pilares institucionais garantidores de ainda formas metafísicas de se conceberem o ser humano e as religiões. Assume tal dimensão no intuito de afirmar e de garantir o caráter e a dimensão niilista da verdade, de seu destino de secularização, sempre passível de novas, abertas e criticáveis interpretações. A verdade do ateísmo hermenêutico é uma verdade sempre em suspensão, em partida, e sempre anfitriã a convidar novos e novas interlocutores e interlocutoras para estabelecer uma conversação sempre aberta a novas conversações.

Desse modo, ficam lançadas não as bases e nem tampouco os pilares, mas sim as intuições e as proposições iniciais do ateísmo hermenêutico que se pretende apresentar junto ao Panteão poliforme de possibilidades e de ideias a buscar

³ Evidentemente aqui não se desconsidera a expressividade dos crentes sem religião no cenário contemporâneo: “Os crentes sem religião representam uma crescente parcela da população brasileira que se apresenta como crente, mas não se identifica ou se filia a nenhuma das tradições religiosas disponíveis. Embora relativamente novo, já é um fenômeno que se destaca pela rapidez e amplitude de seu crescimento” (Martins Filho; Ecco Clóvis, 2021, p. 336). Acerca da condição numérica, cabe destacar: “O percentual dos que afirmaram crer, embora não possuir vinculação a nenhuma instituição específica, correspondeu ao terceiro maior número percentual do grupo estudado – sendo praticamente equivalente a adesão por parte de ambos os sexos, masculino e feminino” (Martins Filho; Ecco Clóvis, 2021, p. 313).

estabelecer conexão e entendimento perante os diversos modos de expressão e de vivência de (des)crenças e de (des)pertenças no cenário contemporâneo em voga. Por conseguinte, o ateísmo hermenêutico há de ser tomado como ponto de partida para se buscar delinear possibilidades de ateísmos e demais irrupções de (ir)religiosidades na atualidade.

6. Considerações finais

Pode-se constatar a aproximação entre ateísmo e hermenêutica ao se vislumbrar horizonte e destino comum entre ambos no tangente ao processo de ocaso da verdade metafísica e do constante crescimento da abertura ao diverso e não violento, por não ser único e tampouco objetivo. Ateísmo e hermenêutica coincidem enquanto sua "verdade" e sua "necessidade", tomadas como modo de existir, são históricas e apresentam historicidade situada no seu tempo e com seus agentes a protagonizarem o constante processo de acolhida e de reposição das "verdades". Desse modo, o ateísmo hermenêutico não é fruto de descobertas teóricas ou ainda de proposições lógicas.

As possibilidades de vigor e atualidade da hermenêutica contemporânea se dão sobremaneira a partir da dissolução da metafísica no século XX e com o declínio das grandes guerras (Vattimo; Santiago, 2012, p. 106-107). Isso porque, desde esse horizonte se instaura de modo factível a garantia da abertura histórica para que a hermenêutica se mantenha viva e pulsante em meio às sociedades em voga. Porque há enfraquecido a força coercitiva da metafísica, num constante processo de enfraquecimento dessa verdade absoluta, é que se pode pensar e verificar as condições de possibilidade da existência da hermenêutica filosófica.

Em paralelo a tal constatação, igualmente o ateísmo carece de circunstâncias históricas propícias e não violentas a enfraquecer dogmas e vozes absolutistas de instituições não somente religiosas, para que este floresça, quer seja no singular (ateísmo); quer seja no plural (ateísmos). Quando se fala aqui de instituições, trata-se evidentemente de se considerar as pessoas, os agentes envolvidos, as normas, as leis, os dogmas e o conjunto de valores subjacentes às construções de concreto armado. O ateísmo precisa encontrar brechas por meio das quais possa se difundir

enquanto prática, não só entre instituições religiosas (por vezes até milenares), mas também entre instituições civis, seculares. A quebra da verdade absoluta, o seu processo constante de diluição é a "virada hermenêutica" que possibilita se pensar na contemporaneidade em ateísmos no plural. Cujas coexistências não duelam entre si, pois não se trata da afirmação de múltiplas verdades negacionistas do divino deus ou de deuses, ou do absoluto dogma. Trata-se, pois, da coexistência de diversidade de interpretações a garantirem possíveis outros modos de ser no mundo.

Uma vez lançadas as bases de proposição do ateísmo hermenêutico, importa a tarefa de manter acesa a temática e, à luz dos veios deveras anárquicos da hermenêutica, ler, interpretar e dissecar possíveis ateísmos. Isso no intuito de fazer emergir tipificações do ateísmo presentes na sociedade e na cultura desde os apelos históricos e existenciais da contemporaneidade. Propor tais tipificações para interpretá-las; interpretá-las para provocar interlocutores em busca de vias abertas e colaborativas de compreensão do fenômeno do ateísmo em nosso tempo.

7. Referências

ECCO, Clóvis; LEMOS, Carolina Teles. Os crentes sem religião e a busca de sentido. *Caminhos*, Goiânia, v. 20, n. 3, p. 335-353, 2022.

ECCO, Clóvis.; MARTINS FILHO, José Reinaldo Filipe. Culturas e ateísmos contemporâneos. *Revista Mosaico*, Goiânia, v. 10, p. 265-276, 2017.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; ECCO, Clóvis "Sem religião" ou pluralismo religioso? Uma leitura introdutória. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 305-324, jan./abr. 2021.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; SILVA, Fábio Gleiser Vieira; ECCO, Clóvis "Parem, em nome da 'minha' Verdade!": sobre fundamentalismos e intolerância religiosa. In: GABATZ, C.; ANGELIN, R. (org.). *As configurações das identidades em tempos de intolerâncias e fundamentalismos*. Foz do Iguaçu: CLAEC e-Books, 2021. p. 98-114.

MINOIS, G. *História do ateísmo: os descrentes no mundo Ocidental, das origens aos nossos dias*. São Paulo: UNESP, 2012.

PEREIRA, D. (org.). *Teologia das religiões 2*. Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019.
RICOEUR, P. *L'hermenêutique biblique*. Paris: Cerf, 2001.

RICOEUR, P. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 1995.

SALES, Omar Lucas Perrout Fortes. A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1.580-1.608, jul./set. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/articlo/view/P.2175-5841.2015v13n39p1580>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

VATTIMO, G. *Addio alla verità*. Roma: Meltemi, 2009.

VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, G. *Hermenêutica y racionalidad*. Barcelona: Norma, 1994.

VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1995.

VATTIMO, G. *Nichilismo ed emancipazione: etica, politica, diritto*. Varese: Garzanti, 2003.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VATTIMO, G.; CAPUTO, J. D. *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2010.

VATTIMO, G.; PATERLINI, P. *Non essere Dio: un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti Editore, 2006.

VATTIMO, G.; ZABALA, S. *Comunismo hermenêutico: de Heidegger a Marx*. Barcelona: Editorial Herder, 2012.

11. PESSOAS SEM RELIGIÃO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-11>

Flávio Senra

Claudia Danielle de Andrade Ritz

1. Considerações iniciais¹

O crescente fenômeno dos sem-religião, em particular do segmento majoritário identificado como sem-religião com crença é um dado que nos leva a destacar esse tema no presente trabalho. Os estudos apontam para uma clara evidência desse crescimento, fazendo que que categorias e procedimentos sejam investigados pela comunidade acadêmica dos estudos de religião (Uriarte, 2017). No caso brasileiro, tomados os dados oficiais disponíveis do Censo 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), esse grupo representa o terceiro maior percentual de autodeclaração religiosa.

Embora venha sendo estudado há mais de trinta anos, por seu caráter multifacetado e complexo, trata-se de um tema que merece ser investigado pelas disciplinas do campo de estudos da religião. Por um lado, do ponto de vista dos estudos empíricos, importa saber como se constitui a trajetória que leva uma pessoa a se reconhecer como sem-religião. Por outro lado, ao buscarmos teorizar a respeito dos dados relativos a esse fenômeno, identificaremos os aspectos mais destacados, tais como o processo de desafeição religiosa, desinstitucionalização e individualização da crença, o que tentamos fazer na perspectiva de uma abordagem sistemática.

O capítulo inicia com a apresentação do descritor religião na perspectiva das pessoas investigadas, atrelando-o comumente à noção de *instituição*. No mesmo item são apresentados alguns dos dados sobre as pessoas sem-religião.

¹ Este texto é uma versão reformulada e ampliada de um artigo que publicamos na revista Caminhos (Ritz; Senra, 2022). O presente trabalho tem como referência a pesquisa doutoral que contou com o apoio da FAPEMIG (Ritz, 2023).

Posteriormente, destacamos parte das pesquisas sobre o tema. Por fim, tratamos de indicar alguns traços constitutivos do fenômeno sobre as pessoas sem-religião.

2. Ponto de partida: a redução do descritor religião: aspecto institucional

O descritor religião é central para pesquisadoras e pesquisadores em Ciência da Religião. Pessoas sem religião consideradas numa pesquisa de campo, realizada por ocasião da tese doutoral (Ritz, 2023), apresentaram o designativo religião, delimitado como instituição. Em outras pesquisas² sobre esse mesmo grupo observa-se como um traço recorrente esse mesmo tipo de compreensão.

O teólogo e cientista da religião Roberlei Panasiewicz afirma que “o processo de institucionalização da religiosidade denomina-se religião.” (Panasiewicz, 2013, p. 608-609). Foi nessa mesma direção que o campo se manifestou, tal como pode ser identificado a seguir:

SRC V³: Religião [é] instituição com normas e práticas religiosas organizadas. [...].

SRC XIII: Eu defino religião como o exercício institucionalizado de uma crença.

SRC XIV: Entendo religião como uma instituição com a qual os fiéis se comprometem e obedecem ao conjunto de regras estipuladas pelos líderes da instituição. [...]

SRC XVI: Religião seria uma estrutura organizada em torno de conceitos e práticas que determinariam uma forma específica vivência da espiritualidade. [...]⁴.

Pessoas sem religião são comumente identificadas como não vinculadas a alguma instituição, doutrina ou tradição, razão pela qual abordaremos adiante as categorias desinstitucionalização e individuação da crença

² Dados preliminares das pesquisas de campo de Flavio Lages Rodrigues (2019), Jonathan Félix de Souza e Sandson de Almeida Rotterdam, doutorandos do PPGCR PUC Minas, partilhados no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura em 09 ago. 2022.

³ SRC corresponde à abreviatura de *sem religião com crença* e a numeração em algarismo romano corresponde à identificação do participante.

⁴ Dados conforme projeto aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa da PUC Minas, mediante o Parecer Consubstanciado do CEP nº 3.717.358, expedido em 21 nov. 2019.

De acordo com Censo de 2010, naquela década, quando a população brasileira era estimada em 190 milhões de habitantes, os dados mostraram que as três maiores concentrações de autodeclaração religiosa são de pessoas que se dizem católicas (73,6%); evangélicas (22,2%) e sem-religião (8%).

A designação *sem-religião*, para o IBGE, é composta por três subgrupos. Como destaca Regina Novaes, "o grupo denominado pelo Censo como sem-religião, pela primeira vez em 2010, foi desmembrado em ateus, agnósticos e sem religião." (Novaes, 2013, p. 179). A maior concentração de pessoas que se autodeclaram sem-religião (8,04%), não são de agnósticos (0,07%) ou de ateus (0,32%), mas de sem-religião sem religião (7,65%).

A despeito da designação *sem-religião sem religião*, recordamos que Alfredo Teixeira (2018), destaca que estas são pessoas *crentes sem religião*. Igualmente temos identificado a presença de crenças religiosas como elemento distintivo desse grupo majoritário de pessoas *sem-religião sem religião*, razão pela qual as designamos como pessoas *sem religião com crença*. Trata-se de pessoas que se autodeclaram sem-religião, mas afirmam crenças religiosas, se identificam como pessoas de fé, e, sobretudo, indicam crenças oriundas de um passado religioso pessoal e/ou transmitido pela família, como aspectos da herança religiosa que se integram na memória religiosa. Não obstante, embora tenham crença, não se vinculam institucionalmente.

O número de pessoas sem religião cresce no Brasil e no mundo. Essa é uma constatação presente na pesquisa realizada pela *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life: The Global Religious Landscape*, publicado em 18 de dezembro de 2012 no site PEW (2012), referente a dados de 2010. No panorama religioso global, o cristianismo (32%) apresenta-se como a religião predominante, sendo seguido pelo Islã (23%) e pelos não afiliados (16%). A população religiosamente não afiliada inclui ateus, agnósticos e pessoas que não se identificam com nenhuma religião em particular nas pesquisas.⁵ (PEW, 2012, tradução nossa). De acordo com a análise de projeção da PEW 2012, há uma tendência de crescimento das pessoas não afiliadas, cujo pico poderá alcançar mais de 1,2 bilhões de pessoas até 2040.

⁵ The religiously unaffiliated population includes atheists, agnostics and people who do not identify with any particular religion in surveys.

No Brasil, conforme o mencionado Censo 2010, a maioria das pessoas sem religião é composta por jovens, sendo a média de idade de 26 anos; a maioria é masculina (58,87%), quando as mulheres somam (41,13%); um fenômeno predominante em áreas urbanas; especialmente é notável que se trate de pessoas com os mais baixos rendimentos, considerado o perfil econômico. Como recordava Alberto Antoniazzi (2004), os sem-religião estão, em sua maior parte, dentre os que ocupam a base da pirâmide social. A maior concentração dentre indivíduos sem religião é de indivíduos sem instrução e com ensino fundamental incompleto (48,57%).

Vejamos, na sequência, alguns estudos em destaque sobre esse fenômeno.

3. Pesquisas sobre o fenômeno dos sem-religião

Vejamos a seguir, o quanto, no caso brasileiro, foi a pós-graduação da grande área de Ciências Humanas a que mais tem contribuído para a compreensão do fenômeno das pessoas sem religião.

Os primeiros sinais de identificação do crescente fenômeno já dura algo em torno de três décadas. Denise Rodrigues (2009, p. 88 ss)⁷ destaca as primeiras menções às pessoas sem religião entre a segunda metade dos anos 90 e o início dos anos 2000. A partir de Rodrigues, é possível identificar diferentes estudos sobre o assunto. Nessas abordagens já se podia notar o reconhecimento do crescimento de pessoas sem religião em trabalhos como os de Reginaldo Prandi e Flávio Pierucci (1996), de Alexandre Fonseca (2000) e de Regina Novaes (2002, 2004, 2006). No âmbito internacional, Rodrigues (2009) destaca as pesquisas de Sylvette Denèfle (1997).

Por nossa parte, destacamos, nesse contexto de estudos preliminares, o trabalho de Alberto Antoniazzi (2004, p. 37) que, ao analisar os dados do Censo 2000, indicava que a categoria sem-religião era "pouco conhecida e pouco estudada". Antoniazzi (2004) ofereceu uma importante chave de leitura e perguntas que nos orientam a reflexão sobre o fenômeno. Seu ponto de partida também era o da desinstitucionalização. Para o teólogo,

“Sem-religião” significa abandono das práticas religiosas e dos vínculos com as igrejas. Trata-se, muitas vezes, de cidadãos para os quais a luta pela sobrevivência é tão intensa que não lhes permite manter vínculos comunitários? Estaríamos diante, muitas vezes, de pessoas que, além de sem-terra ou sem-casa, sem-emprego, sem-instrução, também se tornaram “sem-religião”? E volta a pergunta angustiante: eles abandonaram as igrejas, ou as igrejas também os abandonaram ou, pelo menos, pouco cuidam deles? (Antoniuzzi, 2004, p. 48).

As perguntas elaboradas por Antoniuzzi ainda ecoam fortemente ao passo que repercutem o cenário marcado predominantemente por homens jovens, com baixa renda, menor nível educacional e residentes nas periferias.

Quanto aos primeiros estudos sobre o fenômeno das pessoas sem religião, temos, como destacado acima, os que foram desenvolvidos em Programas de Pós-graduação realizados a partir do final dos anos dois mil.

A tese de Juliana Alves Magaldi em 2008, tem o mérito de ter sido a primeira dedicada aos estudos dos sem-religião, realizada na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, sob orientação da Professora Fátima Regina Gomes Tavares. Magaldi atestava, na ocasião, o descompasso entre o crescimento dos sem-religião e a literatura especializada a respeito. Sua interpretação sobre o fenômeno esteve orientada na literatura a respeito da secularização, em especial a partir do paradigma da recomposição, destacando que essa teoria a respeito dessa categoria “preconiza a mudança através de reconfiguração do religioso, com uma desregulação não só das fronteiras, mas também das instituições” (Magaldi, 2008, p. 175). De certa forma, a inquietação de Juliana Magaldi segue sendo a nossa preocupação, pois, apesar dos estudos subsequentes, ainda se nota um certo desinteresse por uma categoria que cresce significativamente nas últimas décadas.

No ano de 2009, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, a já mencionada Denise dos Santos Rodrigues, sob orientação de Cecília Loreto Mariz, concluía a sua tese sobre os sem-religião. O trabalho faz uma ampla discussão sobre o que significa afirmar-se sem-religião no Brasil. Também atesta não se tratar de um fenômeno uniforme,

desdobra o fenômeno em diferentes tipos, marcados por posturas mais secularizadas de um lado, e, de outro, atravessados por diferentes modos de religiosidade. Desse trabalho de Denise Rodrigues (2009), colhemos categorias que até então vêm sendo testadas nos estudos mais recentes, a saber, dentre outros, a secularização, a desinstitucionalização e a individuação da crença.

O tema sobre indivíduos sem religião foi abordado na tese de Antônio Leandro da Silva, defendida em 2012, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), sob orientação de Teresinha Bernardo. A tese de Silva (2012) aborda o fenômeno da secularização e procura interpretar os sem-religião como fruto de uma secularização metafísica, à luz da filosofia nietzschiana.

Rafael Lopez Villasenor, em 2013, orientado por Maria Helena Villas Bôas Concone, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), investigou em sua tese os depoimentos de pessoas sem religião em comunidades virtuais, o ciberespaço. Embora heterogênea, o trabalho reconhece que os sem-religião não formam necessariamente uma comunidade de descrentes. Uma categoria forte na pesquisa de Villasenor (2013) é a de pluralidade religiosa, fruto de transformações socioculturais e religiosas no país.

Na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), em 2015, Marcos Henrique de Oliveira Nicolini, defendia a sua tese, tendo sido orientado por Dario Paulo Barrera Rivera. Este trabalho, além de abordagens clássicas sobre o fenômeno na secularização, laicidade, religião e modernidade, como pressupostos para a problematização do objeto de estudo, os sem-religião, trouxe a categoria resistência para o debate sobre os sem-religião. Nicolini (2015), parte do princípio de que os contemporâneos sem-religião compartilham de outras resistências nas periferias ao longo da história.

No Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, destacamos três teses concluídas nos últimos anos. Um primeiro deles foi concluído por José Álvaro Campos Vieira, em 2020. O estudo aborda as pessoas sem religião a partir do seu descontentamento para com as instituições religiosas. Na escuta do seu campo, Vieira (2020) desenvolveu um ensaio de uma espiritualidade não religiosa a emergir, ainda que de forma incipiente desse contexto. Claudia Ritz (2023) realizou,

em dupla titulação com a Universidade Católica Portuguesa, destacou a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença como elo de memória. A pesquisa reuniu um aprofundado estudo sobre a historiografia do catolicismo no país e sobre os impactos do processo de urbanização. Dessa forma, ouvido o campo formado por pessoas universitárias sem religião, Ritz, apoiada em Danièle Hervieu-Léger (1996; 2015), sustenta a tese sobre a fragilização da memória religiosa nesse campo. Por sua vez, Flávio Lages Rodrigues (2023), se dedicou ao estudo das sociabilidades entre grupos de roqueiros e roqueiras sem religião. Lages se pergunta, após ouvir o campo de roqueiros e roqueiras auto identificados como pessoas sem religião, pertencentes a círculos urbanos headbangers, pelo tipo de espiritualidade não religiosa, reconhecendo padrões de sociabilidade e solidariedade em torno das linguagens da música rock.

Para além das teses doutorais, e das dissertações de mestrado que não foram trazidas neste trabalho, os estudos sobre o perfil das pessoas sem religião avançam em diferentes frentes tanto no Brasil quanto no exterior. Clóvis Ecco e José Reinaldo Martins Filho (2021), da PUC Goiás; Alfredo Teixeira, da Universidade Católica de Lisboa (2013; 2018); Lori G. Beaman (2017), da Universidade de Ottawa, e toda a equipe de investigadoras e de investigadores associados ao projeto *The Nonreligion in a Complex Future*. Na perspectiva da epistemologia axiológica e da pesquisa sobre o cultivo da qualidade humana e da qualidade humana profunda no contexto das modernas sociedades do conhecimento, o que gera profundo impacto sobre as crenças e práticas religiosas e espirituais, destacamos uma das obras de Marià Corbí (2020), e outros como os trabalhos de Marta Granés (2018), Teresa Guardans (2009), Queralt Prat-i-Pubill (2012), Senra e Vieira (2020), Senra e Souza (2021), Milene Costa (2023).

No campo latino-americano, na perspectiva das ciências sociais da religião, vale destacar os trabalhos de Beltrán (2019), Camurça (2017), Correa e Dagach (2023), Costa (2003, 2017), Costa, Momello, Rabbia e Romero (2021), Esquivel, Funes e Preto (2020), Mora Duro (2021), Rabbia (2017), Rivera (2017). Esses trabalhos têm o mérito de verificar, empiricamente, em cada caso, os traços que nos permitem compreender o fenômeno na região. O fenômeno está bem documentado por estas investigações acadêmicas, podendo ser observado uma atenção particularmente

centrada na situação em que a declaração como pessoa sem religião é seguida da explicitação de uma manutenção da crença de maneira pessoal. O cenário é muito mais complexo do que a pura e simples recusa da religião, mas, outrossim, por uma afirmação da crença sem pertencimento.

4. Desafeição, desinstitucionalização e individualização da crença

Na pesquisa que sustenta o presente trabalho (Ritz, 2023), foi possível identificar uma pluralidade religiosa no panorama de identificações religiosas. Contudo, houve três predominâncias de autodeclaração religiosa: católica (28%), sem religião com crença (sem-religião sem religião) (23%) e evangélicos (17%), configurando as três maiores concentrações numéricas. No entanto, se considerarmos o grupo dos sem-religião do Censo do IBGE, cujo percentual nacional foi de 8%, comparando-as com as identificações religiosas presentes na já mencionada pesquisa, teremos sem religião sem religião (23%), agnósticos (8%) e ateus (5%), somando (36%) das identificações religiosas.

O que pode estar ocorrendo nesse quadro? Acompanhando a socióloga Hervieu-Léger (1996, 2015), suspeitamos haver algum tipo de fragilização no processo de transmissão da tradição que compõe a memória religiosa.

A historiografia do catolicismo revelou que, no Brasil, sendo este um país tão extenso quanto populacionalmente denso, não se contou com muitos agentes religiosos para a formação religiosa. Suspeita-se, nessas condições, da fragilização da memória religiosa formal. Sendo assim, quer seja pela precarização da transmissão em ambiente familiar ou pela pluralização religiosa e destradicionalização, favorecidas pela urbanização e autonomia do indivíduo, notamos a fragilização da herança religiosa, hipótese da pesquisa a que temos nos reportado.

Considerando a faixa etária nos dados dos sem religião com crença entre as pessoas entrevistadas, a idade média foi de 24 anos, um dado que coincide com os achados nas demais pesquisas realizadas no Brasil e também no cenário internacional. Quanto ao espectro do campo investigado, temos nos deparado com um perfil predominante de pessoas sem religião, a saber: são jovens, com memória

religiosa fragilizada, com significativa crítica à instituição, descontentamento com a liderança religiosa, manifesta desafeição religiosa. São pessoas que afirmam ter crenças, mas são crentes ao seu modo, de uma forma que não lhes parece necessário o vínculo a alguma instituição religiosa, vivendo sem participação ou participação irregular em cultos. Não são institucionalizadas e se afirmam autônomas para vivenciar suas próprias crenças. Trata-se de uma autonomia religiosa na composição e recomposição das crenças religiosas. (Ritz, 2022).

Ainda que sejam considerados os aspectos particulares de cada contexto, o termo consolidado entre as pesquisadoras e os pesquisadores desse campo tem sido desinstitucionalização religiosa. Referimo-nos a um tipo de experiência em que as pessoas não vinculam a sua crença à pertença a uma instituição, comunidade, sistema de culto específico. A desinstitucionalização, enquanto fenômeno, evoca um aspecto da secularização que, para além da negação objetiva da religião, revela-se como um processo de transformação nas formas de vinculação subjetiva da experiência religiosa, sobretudo na recomposição das crenças.

A crença é um traço identificado nas pessoas sem religião com crença. Contudo, é uma crença não afiliada, desinstitucionalizada, que marca a maior parte das pessoas que se autodeclaram sem religião e revela-se um tipo de experiência autônoma. Um aspecto que vem sendo evidenciado é a individualização da crença associada à privatização da religião. Sob muitos aspectos, o ponto de partida observado reconhece certa fragilização da herança religiosa motivada ao princípio pela desafeição religiosa (Oliveira, 2012). Tais dados, identificados tanto na pesquisa de Ritz (2023), quanto na de Vieira (2020), evidenciam, nos discursos das pessoas sem religião, relativos à instituição, lideranças religiosas, doutrinas etc., um pretérito religioso com fragilização da herança religiosa e desafeição pela instituição religião.

A deslocação da instituição religiosa, isto é, da institucionalização para a desinstitucionalização religiosa, explica Danièle Hervieu-Léger (2015), resulta na *desregulação institucional* da religião, bem como na profusão de outras expressões religiosas, incluso na (re)composição das crenças.

O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade

social, cultural e psicológica, segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações, dentro das quais se tentar identificar sua presença (Hervieu-Léger, 2015, p. 23).

A desregulação institucional promovida pelo indivíduo indica em alguma medida a desafeição da pessoa para com a instituição. Ademais, pessoas sem religião com crenças religiosas vivenciam as crenças, em âmbito desinstitucionalizado, como tutores do crer e compositores das próprias crenças, como diluição da tradição, que reverberará no compromisso para com a "linhagem de crente" (Hervieu-Léger, 1996, p. 73, tradução nossa), outrora regida pela instituição religiosa.

A este fenômeno pelo qual a pessoa assume a regulação das crenças, (re)composição e vivência de maneira autônoma, temos tratado por individualização da crença. Nesse cenário de individualização das crenças, consideramos que há fragilização do elo de continuidade para com a *linhagem de crentes* (Hervieu-Léger, 2015). Tais aspectos são, como afirma a socióloga francesa, "traços específicos da modernidade." (Hervieu-Léger, 2015, p. 33). Podemos refletir sobre esses traços específicos da modernidade como características que alcançam os indivíduos em suas diversas atuações como agentes sociais, culturais, religiosos, dentre outros. A perspectiva de modernidade a que nos referimos, malgrado ter sido pensado a partir do cenário europeu, parece ter ecos em nossa realidade. A perspectiva adotada compreende a modernidade como o estar constantemente em caminho, em busca, nunca satisfeito com o sentido posto. Ademais, na modernidade, "a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos." (Hervieu-Léger, 2015, p. 34).

O pluralismo e a diversidade religiosa, associados ao perfil de pessoa buscadora no vasto mercado de bens religiosos, há muito vem demonstrando que indivíduos se veem habilitados a organizar o seu próprio leque de crenças e de experiências múltiplas. Desta maneira, os impactos da secularização subjetiva, a desafeição e a maior consciência da autonomia para a conformação dos modos de crer são aspectos que oferecem possibilidades de reflexão sobre o fenômeno.

Do ponto de vista dos dados da pesquisa de Ritz (2023), a desafeição religiosa é caracterizada por uma insatisfação com a liderança, com a doutrina, com a ausência ou incompletude de respostas para certas indagações, pela desafeição no convívio em uma comunidade religiosa e por discursos religiosos que não representam o pensamento da pessoa. Além disso, a diversidade de experiências religiosas possíveis, sem que haja interesse em vinculação a uma instituição ou às instituições, são ponderações observadas.

Nesse sentido, se “a convicção é a forma desejada de pertença [...], a conversão dá à pertença o caráter de decisão livre e voluntária que compromete inteiramente a pessoa.” (Oliveira, 2012, p. 1235). Por outro lado, a fragilização dessa convicção, ou a perda da convicção, resulta na desafeição. Logo, a herança religiosa não é mais um código de sentido obrigatório a ser seguido e continuado. A memória religiosa (Halbwachs, 2006), dessas pessoas é recomposta, a continuidade da tradição por meio da transmissão pode ser fragilizada, impactando na pretensa continuidade da tradição.

Com intuito de verificar como as pessoas sem religião com crença vivenciam a própria espiritualidade e crenças, os dados revelam, predominantemente, a preferência da prática individual das crenças e espiritualidade, sem vinculação institucional. “Eu não necessito pertencer a nenhuma instituição religiosa” foi a opção preferida de 53% das pessoas respondentes; seguida de “presencialmente ou virtualmente, mas sem me vincular a nenhuma instituição religiosa” (18%). Estas preferências sugerem a prática individual e desinstitucionalizada.

A título exemplificativo, uma pessoa sem religião com crença da pesquisa de Ritz (2023), ao comentar sobre as razões para se identificar como sem religião com crença disse: “SRC XVII: Além disso, por eu não ser membro de uma religião institucionalizada me sinto com maior liberdade para pensar e viver a minha espiritualidade singular.”

Outrossim, nos dados evidencia-se o aspecto centralizador no próprio indivíduo. “O indivíduo que na verdade está no centro.” (Hervieu-Léger, 2015, p. 139), demonstrando dentre outros, a emancipação da tutela da tradição religiosa. A transformação por que passam as sociedades ocidentais contemporâneas afeta as práticas religiosas e as instituições religiosas são afetadas, fomentando a

recomposição do sistema religioso. A recomposição é do sistema religioso, também contribui para a recomposição da memória religiosa.

5. Considerações finais

O descritor religião é um termo utilizado e refletido em diversas disciplinas, sendo necessária, para referir-se a esse objeto, a identificação da perspectiva teórico metodológica, política e cultural que se assume. Nas pesquisas de campo com pessoas que se autodeclaram sem-religião, tem sido recorrente a associação de religião como instituição.

Embora a expressão sem-religião tenha surgido no Brasil como uma categoria censitária, os estudos empíricos realizados nas últimas décadas têm procurado identificar o perfil qualitativo das pessoas que não se reconhecem vinculadas a uma determinada instituição religiosa. O crescimento numérico desse grupo, aferido nas abordagens estatísticas oficiais, alinhado à busca por identificação do perfil qualitativo do fenômeno, têm favorecido o aumento das pesquisas como se observou nesse trabalho.

Partimos igualmente da consideração de que a abordagem de pessoas sem religião implica considerar esse campo como passível de uma diversificação interna. Pessoas ateias, agnósticas, mas também sem religião com crença estão alocadas nessa mesma categoria. Além disso, cada uma dessas declarações apresenta variações, as quais não puderam ser tratadas nesse texto.

Em particular, como o percentual de pessoas ateias e agnósticas é menor, o interesse está focado no estudo do fenômeno das pessoas que se afirmam sem religião com crença. Do ponto de vista dos relatos recorrentes levantados por pesquisadoras e por pesquisadores, as afirmações relativas à manutenção da crença e da fé têm se revelado muito comuns. Reconhecemos nesse trabalho que, tanto em pesquisas que se debruçam sobre os dados quantitativos, quanto em pesquisas que abordam qualitativamente os dados sobre o fenômeno dos sem-religião, é frequente a reincidência de algumas posições teóricas predominantes.

Ainda que sejam considerados os aspectos particulares de cada contexto, os estudos se concentram na análise do termo *desinstitucionalização religiosa*. A

crença não afiliada que marca a maior parte das pessoas que se autodeclaram sem religião revela-se um tipo de experiência que as pessoas não vinculam à pertença a uma instituição, comunidade, sistema de culto específico. O fenômeno, para além da negação objetiva da religião, revela-se como um processo de transformação nas formas de vinculação subjetiva da experiência religiosa.

A transformação por que passam as sociedades ocidentais contemporâneas afeta as práticas religiosas. Sob muitos aspectos, o ponto de partida revelado pelo campo tem sido identificado como originado em uma *desafeição religiosa*. Porém, além disso, o expressivo crescimento desse fenômeno é também resultado da dinâmica da vida nos grandes centros urbanos, como atestam estudos consistentes sobre religião no espaço público.

Ademais, o pluralismo e a diversidade religiosa, o perfil de pessoa buscadora no vasto mercado de bens religiosos, há muito vem demonstrando que indivíduos se veem habilitados a organizar o seu próprio leque de crenças.

Um aspecto que vem sendo evidenciado é a *individualização* da crença. Portanto, sob o amplo espectro dos impactos da secularização subjetiva, a desafeição e a maior consciência da autonomia para a conformação dos modos de crer vão surgindo como possíveis chaves de leitura para um fenômeno complexo e multifacetado.

6. Referências

ANTONIAZZI, Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* HORIZONTE, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 13-39, 2º sem. 2004. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/561>. Acesso em: 12 set. 2022.

BEAMAN, Loren. *Living Well Together in a (non)Religious Future: Contributions from the Sociology of Religion*, Sociology of religion, Volume 78, Issue 1, 9-32, 2017.

BELTRÁN, William M. Aportes a la comprensión de la increencia en Colombia. *Theologica Xaveriana*, v. 69, n. 188, p. 1-24. 2019.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Os sem religião no Brasil: juventude, periferia, indiferentismo religioso e trânsito entre religiões institucionalizadas. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo/SP, v. 31, n. 3, p. 55-70, set./dez. 2017.

CORREA, Jorge Baeza, DAGACH, Patricia Imbarack. Jóvenes "sin religión" en Chile: un acercamiento cualitativo. *Última década*, v. 31, n. 60, p. 179-214, abr. 2023

COSTA, Milene. *Sinais da qualidade humana profunda: leitura dos sete sinais no evangelho de João à luz da epistemologia axiológica de Marià Corbí*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

COSTA, Néstor da, MORELLO, Gustavo, RABBIA, Hugo H. & ROMERO, Catalina. Exploring the Nonaffiliated in South America. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 89, n. 2, p.562-587, 2021.

COSTA, Néstor da. Creencia e increencia desde las vivencias cotidianas. Una mirada desde Uruguay. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 31, n. 3, p. 2-21, set.-dez. 2017.

COSTA, Néstor da. *Religião y sociedad en el Uruguay del siglo XXI: un estudio de la religiosidad em Montevideo*. Uruguay: Claeh. 2003.

CORBÍ, Marià. *Proyectos colectivos para sociedades dinámicas: principios da epistemología axiológica*. Barcelona: Herder, 2020.

DENÈFLE, Sylvette. *La sécularisation. Être sans religion en France à la fin du XX e siècle*. Paris: L. Harmattan, 1997.

ECCO, Clóvis; MARTINS FILHO, José Reinaldo. *Sem religião? ou pluralismo religioso? Uma leitura introdutória*. HORIZONTE: Revista de estudos de teologia e ciências da religião (online), v. 19, p. 305-324, 2021.

ESQUIVEL, Juan Cruz, FUNES, María Eugenia, & PRETO, Sol. Ateos, agnósticos y creyentes sin religión. Análisis cuantitativo de los sin filiación religiosa en la Argentina. *Sociedad y religión*, v. 30, n. 55, p. 109. 2020.

FONSECA, Alexandre. *Nova era evangélica: confissão positiva e crescimento dos sem-religião*. Numen, Juiz de Fora, v.3, n.2, p. 63-89, 2000.

GRANÉS, Marta. *El impacto de las sociedades de conocimiento sobre los valores colectivos*. Análisis y valoraciones desde los principios de la epistemología axiológica de Marià Corbí. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología - Instituto Ciencias de las Religiones, Madrid, 2018.

GUARDANS, Teresa. *La verdad del silencio: Por los caminos del asombro*. Espanha: Herder Editorial, 2009.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catolicismo: El desafío de la memoria*. Revista Sociedad y Religión, Buenos Aires, n. 14, v.15, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

IBGE. *Censo Religioso 2010*. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/> Acesso em: 10 abr. 2020.

MAGALDI, Juliana Alves. *Os 'sem religião' no Brasil: um estudo socioantropológico sobre suas interpretações e consequências*. 2008. Tese. (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

MORA DURO, Carlos N. ¿Quiénes son los 'sin religión' en la Ciudad de México?. In: Suárez, Hugo, Bárcenas Barajas, Karina y Delgado-Molina, Cecilia (org.) *Formas de creer en la ciudad*. Ciudad de México: UNAM, 2021.

NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. *Reconhecendo-se sem-religião nas periferias da cidade: liberdade compartilhada como resistência*. 2015. Tese. Doutorado em Ciências da Religião. UEMESP. São Bernardo do Campo, 2015.

NOVAES, Regina. *Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens*. In.: FRIDMANN, Luís Carlos (org.) *Política e cultura no século XXI*. Rio de Janeiro. Relume-Dimará, ALERJ, 2002, p. 63-98.

NOVAES, Regina. *Jovens sem religião: sinais de outros tempos*. In.: TEIXEIRA, Faustino. MENEZES, Renata. (org.) *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 175-190.

NOVAES, Regina. *Os jovens "sem religião": ventos secularizantes, "espírito de época" e novos sincretismos*. Notas preliminares. Estudos Avançados, São Paulo, v.18, n. 52, p. 321- 330, set./dez. 2004

NOVAES, Regina. *Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. As religiões no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 135-160.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Pertença/Desafeição religiosa: recuperando antigo conceito para entender o catolicismo hoje*. HORIZONTE. v. 10, n. 28, p. 1230-1254. out./dez. 2012.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião*. Revista Pistis e Práxis, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 587-611, 2013. Disponível em: [file:///C:/Users/Roberlei/Downloads/pistis-12365%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/Roberlei/Downloads/pistis-12365%20(4).pdf). Acesso em: 12 ago. 2014 set. 2022.

PEW-TEMPLETON. *Religiões global 2012 até 2050*. About the Study Methodology. Disponível em: <http://www.globalreligiousfutures.org/> Acesso em: 10 set. 2020.

PIERUCCI, Flávio. PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. 1996. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRAT-I-PUBILL, Queralt. *Sistemas axiológicos del siglo XXI: Un collage. El declive de los sistemas axiológicos de creencias y la coexistencia de creencias variopintas en el mercado espiritual*. HORIZONTE. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 10, n. 28, p. 1295-1323, 24 dez. 2012.

RABBIA, Hugo H. Explorando los "sin religión de pertenencia" en Córdoba, Argentina. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo/SP, v. 31, n. 3, p. 131-155, set./dez. 2017.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Os "Sem religião" na periferia urbana da América Latina. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo/SP, v. 31, n. 3, p. 91-110, set./dez. 2017.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. *Eu sou sem religião com crença: a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença como elo de memória*. 2023. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

RITZ, Claudia Danielle Andrade; SENRA, Flávio. Pessoas sem religião com crenças: considerações sobre o fenômeno religioso dos sem religião. *Caminhos*, Goiânia, v. 20, n. 3, p. 316-334, jul./ago. 2022.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. *Pessoas sem religião com crença: desinstitucionalização e individualização a partir de Danièle Hervieu-Léger*. Anais do VIII Congresso da ANPTECRE. Volume II. STs. Fundação Fênix. ANAIS ANPTECRE 2022. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2022.

RODRIGUES, Denise dos Santos. *Os "sem religião" e a crise do pertencimento institucional no Brasil. O caso fluminense*. 2009. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

RODRIGUES, Flávio Lages. *O rock e a espiritualidade não religiosa*. estudo sobre os rituais, sociabilidades e cosmovisão de roqueiros e roqueiras sem religião em Belo Horizonte. 2023. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

SENRA, Flávio. SOUZA, Jonathan Félix. Espiritualidad como cualidad humana y cualidad humana profunda en el pensamiento de Marià Corbí. *Theologica Xaveriana*: Bogotá, v. 71, p. 1-25, 2021.

SENRA, Flávio. VIEIRA, José Álvaro Campos. Espiritualidade sem religião: o cultivo da qualidade humana. Síntese: Belo Horizonte, v. 47, n. 149, p. 605-633, set./dez. 2020.

SILVA, Antônio Leandro da. *Indivíduos sem-religião: Desencantamento metafísico do mundo*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

TEIXEIRA, Alfredo. (org.) *Crer e pertencer: a sociedade portuguesa no início do século XXI*. Revista Didaskalia, volume XLIII, fascículo 1 e 2, p. 17-22; p.15-206. Universidade Católica Portuguesa: Lisboa, 2013. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/issue/view/163>. Acesso em 26 set. 2022.

TEIXEIRA, Alfredo (coord.). *Identidades religiosas na área metropolitana de Lisboa*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2018.

URIARTE, Luzio. La "no-religión" y su vivencia. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo/SP, v. 31, n. 3, p. 207-231, set./dez. 2017.

VIEIRA, José Álvaro Campos. *Ensaio de espiritualidade não religiosa: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte*. 2020. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

VILLASENOR, Rafael Lopez. *Os sem religião no ciberespaço: interfaces da religiosidade nas comunidades virtuais*. 2013. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

12. UMA REFORMA DA IGREJA: PARADOXOS DA RENOVAÇÃO-PRESERVAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-12>

João Décio Passos

1. Introdução

As reformas da Igreja Católica empreitadas pelo Papa Francisco, ainda que investidas de legitimidade e, até mesmo de urgência, tendo em vista a crise que o gerou como Papa, carregam o paradoxo da preservação-mudança inerente às religiões e os desafios próprio da instituição católica milenar e edificada sobre um fundamento teológico que vincula o presente ao passado. A tensão entre o carisma fundante e a estrutura institucional caracteriza as religiões historicamente fundadas; sobre o vigor fundacional da promessa original, as fixações institucionais são, ao mesmo tempo, edificadas e relativizadas, de forma que, de tempos em tempos, sobretudo nos momentos de crise, o retorno ao fundamento coloca sob juízo crítico a própria conveniência das estruturas institucionais.

As crises geram reformadores e legitimam os intentos de reforma. A pergunta pela legitimidade, pela eficácia e pelo fôlego das reformas recai sobre a dimensão da crise (e a urgência da solução), sobre a autoridade do reformador (o lugar político dentro da instituição) e sobre a capacidade do reformador de obter consenso (apoio mínimo entre os sujeitos que compõem a instituição). O Papa Francisco perfila uma espécie rara de reformadores: aqueles que assumem propósitos reformadores, ocupando uma função dentro do aparelho burocrático em crise. Diferentemente, aqueles reformadores, posicionados fora dessa esfera, na base ou na periferia do poder são, quase sempre, eliminados como ilegítimos, heterodoxos ou hereges. Mesmo para os que consideram Francisco uma inconveniência institucional ou, até mesmo, um herege, ele é incontestavelmente uma autoridade tradicional na condição de Papa. Por essa razão, os Papas reformadores alcançam êxitos razoáveis em seus projetos.

A Igreja Católica, embora inserida no leito vivo da reforma conciliar, carrega consigo a tradição e a estratégia da conservação que se reproduzem em sua lógica clerical e hierárquica e obtêm o cimento teológico que vincula o presente às origens. As reformas nesse regime não costumam ir além das ideias e das regras disciplinares. É verdade que desde que assumiu o pontificado o Cardeal do "fim do mundo" (de fora da estrutura que visa preservar) assumiu para si e para toda a Igreja o desafio de uma reforma: "Convido a todos a serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades" (*Evangelii gaudium*, 33). Entre a vigilância da instituição e a reforma, segue seu projeto de forma inusitada e limitada.

2. As reformas religiosas

As religiões são constituídas em um processo histórico que negocia aquilo que é considerado sua fonte – transcendente ou sobrenatural - com o contexto histórico presente que exige sempre formas de fixação para que sua origem possa ser reproduzida no tempo que altera as conjunturas e desgasta os ideais mais ousados. Toda origem fundante de uma tradição religiosa é preservada no tempo com os recursos disponíveis de cada contexto. Há que distinguir, portanto, *experiências religiosas* de *religião*, cabendo à primeira o papel de criação e a segundo a organização do que foi criado. As religiões são o resultado organizado de experiências espontâneas (vigorosas, criativas, disruptivas, desordenadas) que agregam adeptos seduzidos por uma determinada oferta de salvação. Sem essa experiência original não haveria religiões, sejam as mais ou as menos institucionalizadas e, até mesmo, aqueles sistemas de crença portadores de uma religião implícita. Na sua tipologia de dominação Max Weber expôs esse processo histórico e político em que o carisma vai sendo racionalizado e se institucionaliza como tradição e, de forma mais estruturada, como organização burocrática (1997, p. 716-752). As religiões expressam de forma emblemática essa sequência inevitável de racionalização do que nasceu como entusiasmo, promessa e esperança.

A oferta de salvação com seu líder investido de legitimidade para realizar a promessa oferecida e a comunidade que adere a ambos marcam o começo/origem

dos movimentos que mais tarde podem ser denominados religião. É preciso constituir um campo de crença para que o movimento religioso demarque o começo de uma identidade que será construída progressivamente, na medida em que o tempo passa. Na fase da experiência originante, do movimento religioso dinamizado pelo líder, pela promessa e pelo grupo de seguidores, a oferta de salvação traz consigo o conteúdo central, vivo e atual do que aquele grupo primevo acredita e adere, ainda que quase sempre de um modo prático, ainda sem formulações precisas. Trata-se da fase pré-conceitual, de efervescência religiosa ou de um sagrado selvagem (a depender da referência teórica) que opera de forma inseparável do líder que oferece o dom da salvação para o grupo e sustenta o mesmo com sua autoridade extraordinária. Assim nasceram os movimentos religiosos do passado liderados por personagens considerados investidos de missão extraordinária, líderes que por esse status excepcional recriaram antigas tradições religiosas, caso do budismo em relação ao judaísmo, do cristianismo em relação ao judaísmo e do islamismo em relação a essas duas. Nessa moldura, os líderes carismáticos são, ao mesmo tempo, históricos (o que os distingue das tradições fundadas em mitos ancestrais) e míticos (por serem considerados investidos de poder sobrenatural que os distingue dos líderes tradicionais). Assim nasceram as grandes tradições religiosas e assim nascem as novas igrejas e, da mesma forma, os novos movimentos religiosos. Todos emergiram ou como reformadores de antigas tradições, ou como ofertas inéditas ou, ainda, como retomadas de tradições ancestrais. Em todos os casos, trata-se de uma promessa nova capaz de renovar a vida dos fiéis seguidores, de redirecionar a história e o próprio destino do cosmos. As religiões, paradoxalmente, conservam no tempo presente propostas de renovação radical que ultrapassam o próprio tempo e o próprio espaço. Desse paradoxo emergem os intentos reformadores que acompanham as religiões como germe destruturante.

3. A rotinização das reformas religiosas

Não há oferta de salvação que dure para sempre em seu *statu nascendi*. Sua efervescência original esfria, na medida em que o tempo passa. Max Weber fala em "rotinização do carisma" (1997, p. 197-204). As ofertas inéditas que renovam os

antigos sistemas enfrentam o drama do desgaste do tempo que passa; elas padecem da inevitável passagem do tempo que impõe a distância entre a promessa dos tempos primeiros e a imediatez do tempo presente, o que significa o risco do esquecimento da promessa, a perda de seu vigor ou a traição de seus conteúdos. Se o tempo do carisma original gera o grupo religioso do qual nasce a tradição, de igual importância é o tempo da fixação que preserva aquela oferta original; sem fixação o grupo sequer existiria como tal, sendo tragado pelo esquecimento ou soterrado pela história. Nessa fase de institucionalização do carisma (Weber, 1997, p. 882-889), ocorre de fato não uma preservação de algo intacto herdado do passado, mas, ao contrário, uma construção do próprio passado fundante: o carisma institucionalizado é sempre um carisma construído no presente.

O historiador do islamismo, Emilio G. Ferrín, oferece uma chave de leitura que permite perceber a relação dialética entre as origens carismáticas de um grupo religioso e a sua institucionalização; observa que, na verdade, as religiões são constituídas sempre como "continuidade retrospectiva" (2018, p.10-14;380-381). Ou seja, ao construir a identidade do grupo no presente a partir do passado se constrói ao mesmo tempo o próprio passado a partir do presente. Essa percepção permite superar as linearidades que distinguem de modo seccionado o tempo das origens (do carisma original) e o tempo da institucionalização. A dialética entre o passado e o presente ensina que todo carisma é permanentemente construído na medida em que é institucionalizado. O cristianismo constitui o exemplo emblemático com seus textos sagrados fundantes: cada escrito do Novo Testamento revela, na verdade, uma construção já tardia do próprio Jesus de Nazaré e de seu movimento a partir das comunidades da segunda metade do primeiro século.

A cada geração, as religiões reformam-se concomitantemente em suas estruturas institucionais e suas origens carismáticas em um processo de retroalimentação entre passado e presente, ainda que, toda ortodoxia, negue por definição e função, essa realidade, como defensora da fixação e da permanência imutável da verdade recebida do passado e desde sempre existente. É nessa perspectiva que o sociólogo Peter Berger entende o processo de construção social da religião como "cosmificação" e "eternização" do histórico sempre precário (1985, p. 42-52). O fato é que toda fixação institucional é, ao mesmo tempo, preservação e

renovação; sem um fundamento definido e justificador as fixações se mostram ilegítimas. Por essa razão, renovam-se as fontes para renovar a instituição e renova-se a instituição para renovar as fontes. Nessa dinâmica é que a tradição é sempre um processo de transmissão renovada da verdade contida no carisma original. As instituições religiosas, por mais rígidas que sejam, têm encontros marcados com reformadores dispostos a retornar às suas origens mais puras.

4. A resistência às reformas

Na medida em que as fixações institucionais formulam as verdades fundantes e as normas da vida grupal, assim como os papéis e regras de funcionamento, cria-se um ethos da estabilidade que tende a ver com suspeita todas as reformas e reformadores. A institucionalização do carisma, descrito por Weber, indica a fixação dos ideais e dos intentos renovadores primeiros, como uma racionalização inevitável que garante, por um lado, a sobrevivência do movimento e impõem, por outro, um regime de estabilidade, no qual as normatizações e os papéis definidos se apresentam como indispensáveis e, de algum modo, sagrados. As religiões constituem um paradoxo histórico: como preservar o carisma de modo seguro e estável sem assimilá-lo a ponto de matar seu vigor. Esse paradoxo se transforma em conflito permanente, quando, então, alternam-se no decorrer do tempo movimentos de renovação que retornam às fontes e movimentos de preservação que visam garantir a continuidades das mesmas fontes em tempos e espaços distantes. As religiões carregam, assim, o germe da mudança inevitável por meio de lideranças que emergem como reformadores, em nome do próprio fundamento do grupo. Pierre Bourdieu tipificou essa luta inerente à religião com as figuras do sacerdote e do profeta (2003, p. 60-63). O primeiro encarna o papel da preservação do regime instituído para preservar e transmitir o carisma fundante, enquanto o segundo em nome do mesmo carisma se apresenta com a missão de renovar. O choque das duas forças e das duas posturas se torna, portanto, inevitável. A história do cristianismo é feita dessa tensão permanente e a Igreja católica é portadora dessa luta em sua própria estrutura constituída de lei estabelecida e de fonte evangélica, de corpo histórico e de Espírito criador. A expressão já cara aos medievais, *ecclesia semper*

reformanda, expressa com precisão essa realidade. E parece não ter sido outro o papel dos Concílios: a busca de soluções entre os disruptivos e os preservadores, os reformadores e os conservadores. As grandes eras do cristianismo foram marcadas por essas tensões que exigiam busca de consensos que ora avançam na direção das reformas, ora na direção da preservação e da fixação ou, então, na negociação com as duas direções. No caso do último Concílio, o movimento de reforma se impôs como programática – o *aggiornamento* – e, de fato, conduziu os debates e as definições conciliares de 1962 a 1965 (Passos, 2014). Pode-se dizer que o Vaticano II não somente se orientou para uma reforma que solucionava séculos de resistência às mudanças modernas – formulada de modo emblemático nos Concílios de Trento e Vaticano I – como acolhia a reforma como método a ser adotado por toda a Igreja, desde então, em processo de *aggiornamento*. A teologia, a postura e o método de leitura dos *sinais dos tempos* colocavam a Igreja em uma rota histórica nova que superava as fixações herdadas da longa temporalidade marcada pelo essencialismo de matriz grega e da hierarquia e da ordem que estruturava a consciência medieval. A consciência da historicidade entrou para a Igreja como tarefa de construção permanente da Igreja e de sua missão na sociedade presente, tendo em vista uma circularidade permanente entre suas fontes e os desafios da realidade.

5. As resistências atuais às reformas da Igreja Católica

A tensão entre os portadores de uma consciência tradicionalista e de uma consciência histórica, demarca a história do ocidente desde à emergência dos tempos modernos e, de modo, estrutural a Igreja Católica, sobretudo a partir das renovações do Concilio Vaticano II (Passos, 2020). O *aggiornamento* empreitado pelos padres conciliares nas pegadas inéditas de João XXIII, jamais poderia ser uma questão simples, tendo em vista a tradição católica milenar que exige preservação em nome da fidelidade à verdade a ser transmitida e a pesada e estruturada organização burocrática católica. Ainda que tenha havido uma inevitável negociação entre as tendências renovadoras e conservadoras, os resultados renovadores se impuseram como espírito e letra das decisões. As tensões entre as tendências ocorreram inevitavelmente, primeiramente como frentes opostas e, em seguida, por

dentro do próprio corpo eclesial. É nesse mesmo cenário, porém agravado pelas dinâmicas das redes sociais que o Papa Francisco empreende suas reformas atuais.

5.1. O avanço e presença do tradicionalismo

Os tradicionalistas vivem da ilusão da fixação imutável da verdade por meio de alguma formulação que perpetua uma verdade pura advinda do passado, de tempos santos (Weber, 1997, p. 180). O fato é que no mesmo ato de renovação da instituição e do carisma, renova-se inevitavelmente a tradição. Por essa razão, é que Eric Hobsbawm fala que toda tradição é inventada, ou seja, é um passado inventado no presente (2002, p. 9-23). Para os tradicionalistas, as mudanças não são somente desnecessárias, mas traidoras da tradição e da autêntica verdade encarnada por modelos doutrinas, morais, rituais institucionais e estéticos. Na ilusão da posse definitiva da verdade una e da eternidade dos modelos, permanecem na rejeição a todas as mudanças ao que consideram ser a autêntica Igreja, assim como na rejeição aos modelos políticos modernos da democracia liberal e sobretudo do socialismo, modelos sempre frágeis que só podem ser sucedidos por regimes fortes de extrema direita (Teitelbaum, 2021).

Se nas décadas seguintes ao Concílio Vaticano II os tradicionalistas compunham um campo cada vez mais distinto do católico oficial (no epicentro da Fraternidade São Pio X), logo em seguida, a partir dos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, avançaram para frentes diversificadas e espaços plurais, fazendo prevalecer a mistura sobre a distinção. A tendência tradicionalista opera, desde então, por dentro do regime católico por meio de sujeitos, posturas simbólicas, teológicas e políticas que atuam nos estafes hierárquicos, em movimentos e grupos midiáticos. Eles estão no meio de nós. São católicos que se afinam e se filiam a líderes e programas tradicionalistas e por meio de seus magistérios próprios refutam tudo o que destoia de suas programáticas conservadoras.

Uma segunda dinâmica do tradicionalismo se torna presente na esfera global e conta com ideólogos e militantes não propriamente católicos. Essa tendência resgata fontes do pensamento tradicionalista dos séculos XIX e XX ligados ao esoterismo, de autores como René Guénon e Julius Evola, e se organiza em frentes

comuns que dão sustentação aos governos de extrema direita. Mesmo se identificando como tradicionalismo político buscam apoio e parecerias com tradicionalistas católicos, caso de Steve Benon e prelados católicos conservadores sobretudo dos Estados Unidos (Teitelbaum, 2021). Essa aliança é pautada pelo consenso de que os tempos modernos são responsáveis por todas as crises econômicas, políticas e morais da civilização ocidental e que somente o retorno a uma espiritualidade, no caso cristã, poderia reconduzir a humanidade a uma nova fase. Os tradicionalistas católicos atuantes nas redes sociais bebem desses ideólogos e exibem sem escrúpulos as ligações com os mesmos. A ligação direta e indissociável entre os projetos políticos de extrema direita e esses personagens e grupos católicos revelam uma afinidade eletiva entre ambos, senão o uso do catolicismo para amparar o avanço de uma ideologia ocidental que rejeita o mundo moderno e cria inimigos a serem eliminados, sob pena de uma catástrofe final.

Essas frentes tradicionalistas diluídas no interior da Igreja Católica têm consolidado e avançado e entendem todas as reformas do Papa Francisco como heterodoxas, heréticas e, para muitos, até mesmo comunistas, na sequência das renovações conciliares, da Doutrina Social da Igreja e, sobretudo, da teologia da libertação.

5.2. O aparelho eclesiástico

O aparelho eclesiástico católico é um representante emblemático das burocracias, porém composto de ingredientes que reforçam o peso e a rigidez de suas estruturas e funções. O primeiro deles é a ligação direta com a tradição que representa e reproduz em seu próprio desenho geopolítico e nos modelos de sua organização e gestão centrais. A autocompreensão da organização institucional edifica-se sobre camadas institucionais milenares que ligam a organização e funções atuais com suas próprias origens, cujo centro reside na ideia de sucessão apostólica. No interior dessa mesma visão subsiste a perspectiva e a justificativa teológica que vinculam instituição atual com o mistério fundante da Igreja. A Igreja Católica é a própria presença atual da Igreja de Cristo, embora na teologia conciliar tenha superado a identificação direta sustentada no princípio *extra ecclesiam nulla*

salus com o princípio *subsistit in*, ou seja, a Igreja Católica não é idêntica à Igreja de Cristo, mas, nela subsiste a Igreja de Cristo (*Lumen gentium*, 8). De toda forma, essa teologia da Igreja confere a instituição visível e histórica um peso sobrenatural que dificulta eventuais distinções entre o histórico e o sobrenatural que subsidiam regularmente as reformas. Onde estaria a linha divisória entre a Igreja de Cristo e a Igreja Católica? A constituição da hierarquia – com suas propriedades e funções específicas – revela o núcleo mais duro dessa percepção e se fundamenta em uma teologia do sacerdócio que cristaliza cada grau da hierarquia como proveniente diretamente da vontade e decisão do próprio Cristo. A dificuldade em distinguir as construções históricas tardias dos fundamentos bíblicos da Igreja consolida modelos ministeriais e fluxos funcionais que impedem mudanças radicais nas estruturas milenares. O processo sinodal que se encontra em curso contará, mais uma vez, com esses obstáculos intransponíveis. Prevalecerá, por certo, o espírito novo em corpo velho.

Mas é preciso acrescentar ainda dois aspectos que definem a instituição católica e a torna mais imóvel. Como acabamento final dessa estabilidade estrutural, as traduções jurídicas milenares do aparelho eclesiástico, herança direta do direito romano, compuseram seu código legal próprio o *Codex Iuris Canonici* (Código de Direito Canônico). Esse ordenamento legal geral fixa as estruturas, as funções, as relações e os processos que compõem o corpo eclesial, tornando-o uma burocracia ainda mais estável e com dificuldades de mudança. O segundo aspecto que cimeta a rigidez e regula o funcionamento burocrático advém do aspecto estatal que, embora seja distinto teologicamente da Igreja em si mesma, confere ao funcionamento eclesial uma dimensão política que se pauta inevitavelmente pela estabilidade e pelo cuidado diplomático que, não raro, se sobrepõem à necessária vivacidade eclesial. O Estado do Vaticano é na prática inseparável da Igreja Católica e suas exigências atravessam muitos aspectos da vida eclesial, desde à nomeação de bispos (via nunciaturas, embaixadas), nas visitas apostólicas e, em muitos casos, no posicionamento dos bispos a começar pelo bispo de Roma em relação às conjunturas políticas. Por essas razões, não parece haver instituição mais avessa a mudanças do que a Igreja Católica. Seria essa a pedra sobre a qual Cristo a edificou?

Não faltará tradicionalista que afirme que sim. De toda forma, dificilmente uma reforma tocará em suas estruturas.

De tanto gorda a porca já não anda, cantava Chico Buarque nos tempos da ditadura militar, fazendo referência àquele regime que se negava a mudar. As burocracias de qualquer natureza são feitas para preservar as estruturas como se fossem indispensáveis e eternas. Os pesos burocráticos e teológicos da Igreja Católica tendem a rejeitar as reformas que exijam conversão de suas estruturas e tradição milenares ou tendem, quase sempre, a traduzi-las nos códigos da preservação, quando vale de novo o princípio: reformar preservando e preservar reformando. Os reformadores persistem na crença de que "água mole em pedra dura, tanto bate até que fura"

6. Considerações finais

O processo reformador franciscano encontra-se em curso e ainda demonstra fôlego, apesar do tempo e das oposições. Francisco desencadeou o tempo das reformas legítimas, nos pontificados anteriores evitadas como perigosas. De dentro do centro gestor da instituição e do magistério que pilota a tradição, os projetos de reforma ganharam publicidade e operacionalidade. Do ponto de vista da narrativa (da cultura católica) o magistério franciscano avançou para territórios diversos dentro e fora da Igreja, atingindo em muitos casos o limite suportável da tradição e da instituição. Dentro da Igreja avançou no campo da moral, do ecumenismo, do diálogo inter-religioso e na discussão dos ministérios eclesiais. Para fora, colocou em novas bases os ensinamentos sociais nas críticas e nas diretrizes sobre o sistema econômico, a ecologia, a exclusão social e a política internacional. No âmbito social, Francisco radicalizou a crítica ao modelo capitalista liberal, assumiu a opção pelos pobres como imperativo, globalizou definitivamente a perspectiva da vida humana planetária, negou todo tipo de colonialismo e afirmou o princípio da multilateralidade nas relações internacionais. Pode-se afirmar que o potencial reformador do magistério franciscano ainda não foi haurido nem pelos sujeitos eclesiais (dos bispos aos leigos) e nem pelos teólogos. Talvez ainda seja um vulcão adormecido que entrará em erupção no futuro.

A pergunta política pela adesão dos sujeitos eclesiais às reformas, a começar dos bispos e das Conferências episcopais, conduz aos campos de força que atravessam o corpo eclesial/eclesiástico desde o Vaticano II. Aí se evidenciam os grandes limites advindos da tradição da conservação e da própria estrutura hierárquica destinada a manter a ordem estável. As oposições às reformas variam de frontais a disfarçadas, sendo estas últimas capazes os renovadores no silêncio e na inércia da rotina eclesial. É quando tudo retorna à segurança da estrutura institucional e nesse habitat milenar reproduz a ilusão do definitivo e do imutável. Se as reformas atingirão o cerne estrutural da Igreja, o tempo que se aproxima dirá, com o Sínodo a ser realizado em 2023 e 2024. Nesse momento crítico, questões políticas e estruturais serão colocadas aos juízos e ao consenso possível. Se valer uma aposta política, seria realista dizer que não ocorrerão grandes mudanças estruturais, mas que prevalecerá a lógica do “renovar para preservar”, quando os discursos reformadores se adaptam às estruturas, tornam-se funcionais e se elevam em belas formulações. Permanecerão na alma católica o sonho ou pesadelo do convite radical um dia feito pelo Papa latino-americano:

Mais do que o temor de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão proteção, nas normas que nos transformam em juízes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete sem cessar: “Dai-lhes vós mesmo de comer” (Mc 6, 37) (Evangelii gaudium 49).

7. Referências

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. *Constituição Lumen gentium*. In *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1986.

FERRÍN, G. Emilio. *A angústia de Abraão: as origens culturais do judaísmo, do cristianismo e do islamismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

PASSOS, J. Décio. *Concílio Vaticano II; reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *A força do passado na fraqueza do presente: o tradicionalismo e suas expressões*. São Paulo: Paulinas, 2020.

TEITELBAUM, Benjamin R. *Guerra pela eternidade: o retorno do tradicionalismo e a ascensão da direita populista*. Capinas: Unicamp, 2021.

WEBER, Max. *Economía y sociedade*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BLOCO 3

FILOSOFIA, CIÊNCIA E TECNOLOGIA

13. OPINIÃO, CRENÇA E VERDADE



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-13>

Bruno Pettersen

1. Introdução

Um dos assuntos mais antigos da Filosofia é a natureza das crenças e sua relação com a verdade. A formulação inicial desta distinção é atribuída ao Teeteto de Platão. Neste diálogo, Platão apresenta a sua distinção entre "conhecimento" e "opinião", onde o "conhecimento" será definido como uma "crença verdadeira justificada" e a "opinião" como uma crença que não é necessariamente verdadeira ou justificada. Mas o que isso significa exatamente para a natureza das crenças?

Na concepção platônica, a crença seria um tipo de conteúdo proposicional, tal como "Acredito que Vênus é um Planeta do Sistema Solar" e que "Lula é o Presidente do Brasil". Essas duas crenças podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, justificadas ou não. Dentre essas possibilidades podemos ter:

1. Uma crença verdadeira, com justificção. Por exemplo: acredito verdadeiramente que Lula seja o Presidente do Brasil, porque foi ratificado pelo Tribunal Superior Eleitoral.

2. Uma crença verdadeira, mas sem justificção. Por exemplo: acredito que Lula esteja em Brasília agora, contudo não tenho provas para tal, mas curiosamente quando escrevo essa frase, Lula está realmente em Brasília, portanto, a crença é verdadeira, mas não tem justificção.

3. Uma crença falsa, com justificção. Por exemplo: se acreditava que a Terra era o centro do Sistema Solar a partir das evidências do sistema ptolomaico, assim, é falso que a Terra seja o centro do Sistema Solar, mas existiam justificativas para tal.

4. Uma crença falsa, sem justificção. Por exemplo: acreditam falsamente que a Terra é atualmente o centro do Sistema Solar, sem nenhuma evidência pública dessa ideia.

A crença por si só é apenas uma afirmação sobre o mundo, mas é apenas a crença verdadeira justificada (1) que se qualifica como conhecimento, todo o restante (2-4) seria o que chamamos de opinião. Assim, o que diferencia o conhecimento da opinião é a relação da crença com a verdade e a justificação, com a opinião carecendo de uma das duas relações ou mesmo de ambas.

Neste texto, argumentarei a partir dessa definição. Inicialmente, discutirei a chamada "teoria tripartite" do conhecimento. Em seguida, apresentarei em que sentido é possível definir a verdade e a justificação de uma crença. Finalmente, trarei à tona o chamado "Problema de Gettier". Começemos por definir a crença.

2. A definição tripartite do conhecimento

O filósofo britânico Alfred North Whitehead é famoso por sua contribuição em Filosofia da Matemática e em Lógica. Contudo, a sua citação mais famosa não versa sobre essas áreas, mas sobre Platão. Ele diz assim:

A caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé para Platão. Não estou me referindo ao esquema sistemático de pensamento que os estudiosos extraíram duvidosamente de seus escritos. Faço alusão à riqueza de ideias gerais espalhadas por eles." (Whitehead, 1978. Tradução minha)

Podemos discordar de Whitehead em vários pontos. A própria lógica, especialidade dele, está longe de ser uma nota de rodapé de Platão, sendo hoje uma disciplina completamente diferente do que Platão jamais pensara. A Antropologia, a Política e a Estética também são hoje áreas muito mais amplas do que as intuições de Platão. No entanto, no caso da Epistemologia, é difícil discordar de Whitehead. A definição que Platão nos oferece do conhecimento é tão influente que estamos, desde a proposta do *Teeteto*, discutindo os termos da definição. Assim, parece-nos fundamental voltar a Platão.

Nossa definição de conhecimento é apresentada na parte final do diálogo *Teeteto*. Em um escopo mais amplo, esta obra é mais do que um diálogo sobre a

Epistemologia, em um certo sentido, ela é uma homenagem de Platão à Sócrates, uma vez que é neste diálogo que a *maiêutica*, famoso método socrático, é explicado e enaltecido, bem como temos a recriação do confronto de ideias de Sócrates e Protágoras sobre o conhecimento.

Apesar de ser essa grande homenagem de Platão à Sócrates, o tema do diálogo é o conhecimento. Nos moldes dos diálogos socráticos de Platão, o *Teeteto* apresenta várias definições de conhecimento ao longo de suas páginas, todas atentamente analisadas e refutadas por Sócrates. Mas quase nas últimas páginas do diálogo o personagem Teeteto arrisca, quase de maneira descuidada, uma nova definição de conhecimento, ele nos conta:

Teeteto - Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa que tinha esquecido e que ouvir alguém a dizer: que o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber - é assim que se refira a isto - sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação. (Platão, 2008, 201c-d)

É curioso que seja numa lembrança breve que Teeteto apresenta a definição mais repetida da história da epistemologia: "*saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação*". Essa definição ficará conhecida como "definição tripartite". Vejamos seus itens:

1. A crença: Apesar de Teeteto usar a palavra "opinião", essa será substituída pela palavra "crença" com o avançar da filosofia¹. No sentido atual, a palavra crença pode ser pensada como uma convicção ou estado mental no qual uma pessoa aceita algo, ou de modo mais preciso, como um conteúdo proposicional. As crenças são opiniões quando não são verdadeiras e justificadas, ao passo que uma crença é conhecimento quando é verdadeira e justificada. Veja que o princípio articulador são as crenças, que podem ser bifurcadas como opiniões ou como conhecimento.

¹ Esse é um tema muito amplo para esse artigo, mas é interessante entendermos o lento processo da história da Filosofia, onde a ideia de "opinião" foi substituída por "crença". Um livro que pode auxiliar nessa compreensão é o *Le Travail du Sceticisme* de F. Brahmī.

2. A verdade: A ideia da verdade é uma das mais complexas da filosofia. O imbróglio desta palavra começa quando ela tem aspectos tanto da Epistemologia, quanto da Metafísica, e ainda passando pela Filosofia da Linguagem. A abordagem sobre o que é a verdade precisa começar pelo problema de se existe "uma verdade" ou se são as frases ou ideias verdadeiras. Veremos mais sobre isso abaixo.

3. A justificação: Platão não chamou esse terceiro item de "justificação", mas sim de "explicação". Mas a ideia é a mesma. Uma explicação é o ato de ser apresentar as razões para algo, do outro lado, a justificação é o ato de se ter, por exemplo, evidências, razões ou testemunhos, capazes de sustentar o que é afirmado pela crença. Assim, no contexto da epistemologia, explicação e justificação, assumem o mesmo sentido.

É a partir destes três itens que a definição de conhecimento se apresenta. É preciso assim, investigá-los. Começemos pela ideia de crença.

3. A natureza da crença

As possibilidades de se pensar as crenças são múltiplas, por exemplo, uma crença pode ter a ver com conteúdos mentais como "Eu sei que meu nome é Bruno" e "Acredito que a Terra é o terceiro Planeta a partir do Sol". As crenças também são a base para ações que tomamos, por exemplo, se eu acredito que o meu nome é Bruno, ao me perguntarem qual é o meu nome, minha atitude será a de responder de acordo com a minha crença. Para além deste aspecto, uma crença não é um conteúdo mental que envolve necessariamente a racionalidade. Posso acreditar que "Meu nome é Bruno", e faço com isso em razões, como a maneira pela qual sou chamado, pela minha certidão de nascimento e outras evidências. Mas acredito também que "amo meu filho", sendo que a evidência para tal é um sentimento subjetivo que não pode ser objetivamente demonstrado. Todos esses são aspectos do conceito de crença.

A definição de crenças, tem, portanto, uma multiplicidade de ângulos possíveis. Como o nosso texto se dedica ao tema da Epistemologia, escolhemos pensar a ideia de crença a partir do papel que ela desempenha na construção de

conhecimento. Para tal, podemos recorrer à definição que Schwitzgebel nos apresenta, ele diz assim:

O termo "crença"(...) se refere à atitude que temos, aproximadamente, sempre que consideramos algo como verdadeiro ou o aceitamos como sendo o caso. Acreditar em algo, nesse sentido, não exige necessariamente uma reflexão ativa: das inúmeras coisas que adultos comuns acreditam, apenas algumas podem estar em primeiro plano na mente em um determinado momento. Além disso, o termo "crença", em uso filosófico padrão, não implica qualquer incerteza ou reflexão extensa sobre o assunto em questão. Muitas das coisas que acreditamos, no sentido relevante, são bastante banais: que temos cabeças, que é o século XXI, que uma caneca de café está sobre a mesa. (...) A maioria dos filósofos contemporâneos caracteriza a crença como uma "atitude proposicional". (Schwitzgebel, 2021. Tradução minha)

Nesta definição, crença e opinião podem ser intercambiáveis, assim, uma crença é uma opinião sobre algum aspecto da vida do indivíduo, sobre os outros ou acerca do mundo. Nesse sentido, as crenças se inter-relacionam, como acreditar que pães e bolos podem ser feitos de farinha. Outras crenças podem ser de campos diversos do saber, como crer que $2+2=4$ e que a Seleção Brasileira de Futebol de 2002 foi a melhor de todas, onde a primeira é baseada em princípios analíticos e a segunda em uma experiência pessoal e cultural. De um modo geral, podemos afirmar que as crenças não ocorrem sozinhas: temos um sistema complexo de crenças que as inter-relaciona, trazendo algumas mais próximas, mantendo outras mais afastadas.

Para além dessa conexão entre crenças, não devemos nos esquecer que seres humanos têm frequentemente crenças contraditórias mantidas ao mesmo tempo. Um exemplo deste último caso, é alguém que acredita nas ideias da ciência, que é tratado pela medicina e faz uso de procedimentos regulares mantidos pela ciência ocidental, mas acredita na homeopatia. Acreditar na eficácia da medicina e ao mesmo tempo na homeopatia é acreditar em dois sistemas de crenças opostos. Para além da contradição envolvida em manter simultaneamente as duas crenças, parte da população concede adesão a estas duas ideias ao mesmo tempo, uma vez que

podemos encontrar farmácias vendendo “remédios” homeopáticos ao lado de remédios de fato testados e com indício real de eficácia.

A dificuldades de se relacionar crenças e conhecimento ocorre pelo uso plural dessa ideia, uma vez que crer não é algo que alguém faz apenas porque tem boas razões. O filósofo escocês David Hume foi um dos primeiros pensadores a perceber que as emoções, ou as paixões, como era o vocábulo da sua época, eram forças decisivas nas nossas crenças. Em sua célebre análise da crença no testemunho em milagres, Hume destacava que as pessoas acreditam por motivos emocionais, como a surpresa e o assombro, ele diz assim: “Por ser uma emoção agradável, a paixão da surpresa e do assombro, proveniente dos milagres, dá-nos uma perceptível tendência a acreditar nos acontecimentos dos quais deriva.” (Hume, EHU, X, §93).

Esse trecho é apenas um dos muitos exemplares de Hume acerca do poder das emoções em direcionar as crenças dos indivíduos, mesmo que isso seja feito à custa de toda evidência. Neste sentido, uma crença ou uma opinião não precisam ter qualquer fundamento evidencial para nos guiar, mesmo que de forma contraditória à outras crenças que mantemos.

Mas a questão que deve nos mover neste artigo está para além da ideia daquilo que as nossas paixões nos incitam, mas deve levar às crenças que possuímos ao território da verdade e da justificação. Como Hume mesmo nos conta: “Um homem sábio ajusta sua crença à evidência” (Hume, EHU, X). Para realizarmos o intento de Hume, precisamos agora nos dedicar à segunda parte da proposta tripartite do conhecimento: a verdade.

4. As teorias da verdade

Do ponto de vista da história da filosofia, o conceito de verdade é um dos mais multifacetados. Uma hipótese inicial diz respeito à ideia da possível existência da verdade como um “algo” ou um “objeto”. Essa “verdade” seria então o que exatamente? Um x que seria aquilo que determinaria a verdade de todos os particulares? Essa ideia de uma “verdade” supõe que deve existir um x que ele mesmo é a verdade. Contudo, essa ideia não parece adequada.

Um dos principais filósofos que se dedicou ao tema da verdade, o galês Bertrand Russell, no seu artigo *Verdade e Falsidade*, dizia que não há algo como um objeto para a verdade, “pois a verdade é uma propriedade de crenças sobre o mundo e não um algo no mundo” (Russell, 1912, p.136). Para entender melhor tal teoria da verdade, comecemos por uma das questões que mais incomodava Russell em seu texto: por que as pessoas acreditam em coisas falsas?

O fato é que as pessoas não acreditam em coisas falsas, mas elas acreditam em coisas que supõem serem verdadeiras, enquanto são falsas. Por exemplo: alguém pode pensar que a crença na eficácia da homeopatia é uma verdade, enquanto é uma crença falsa, no entanto, a pessoa não sabe disso e acredita erroneamente que é verdade. Ninguém acredita em algo que seja *falso*, então não é o caso simplesmente apontar para um indivíduo *x* que ele crê falsamente em *y*, porque no sistema de crenças de *x*, a crença *y* que ele está mantendo não é falsa, mas sim verdadeira. Nesse sentido, Russell dizia que a verdade ou a falsidade não são objetos do mundo, tal como “a verdade” ou “a falsidade”, pois se fosse o caso, haveria um “algo falso” no mundo, o que não existe. Por outro lado, se uma verdade fosse *algo* no mundo, bastaria reconhecê-la. Por isso, a verdade e a falsidade são propriedades de nossas crenças sobre o mundo e não do mundo mesmo.

Se não existe “a verdade” ou “a falsidade” como coisas em si mesmas, como atribuir esse par às crenças? Digamos que duas pessoas *x* e *z* acreditam simultaneamente em conteúdos proposicionais opostos: Rafael crê que o ser humano foi à Lua e Guilherme que não foi, como dizer que a crença de um dos dois é verdadeira ou falsa? Para tal, precisamos de uma “teoria da verdade” que nos conta em que condições uma crença é verdadeira ou falsa. O problema é que existem pelo menos quatro teorias sobre esse aspecto. Elas são as seguintes:

1. A teoria da correspondência. Essa é a teoria mais aceita e discutida da história do tema. Russell a descreve assim, falando da sua própria posição: “O que torna uma crença verdadeira é um fato, e este fato não envolve de modo algum (exceto em casos excepcionais) a mente da pessoa que tem a crença” (Russell, 1912, p.146). Em outros termos, a teoria da verdade como correspondência nos garante que algo é verdadeiro quando aquilo que for afirmado na crença puder ser verificado objetivamente no mundo.

2. A teoria da coerência. Essa teoria indica que não é o caso de buscarmos uma verdade como correspondência, mas o que deve ser buscado é a coerência entre crenças. Russell novamente: "Diz-se que o indício da falsidade é não ter coerência com o corpo de nossas crenças, e que a essência da verdade é formar parte do sistema completamente acabado que é A Verdade" (Russell, 1912, p.138). Neste caso avaliamos se o sistema de crenças mantido pelo indivíduo tem crenças que são coerentes entre si e não se uma crença individualmente é verdadeira ou falsa.

3. A teoria pragmatista. Russell não chega a considerar essa teoria em seu artigo, mas ela é mantida por autores como William James e Charles Sanders Peirce. Eles afirmavam que uma crença é verdadeira quando o resultado da ação proveniente da crença é adequado². Por exemplo, se um sujeito acredita que a homeopatia funciona, ele então ingere um produto homeopático para a sua enfermidade; o produto não trata a enfermidade, então a crença dele é falsa, se o produto trata, então a crença dele é verdadeira.

4. A teoria niilista. Russell também não examina essa teoria em seu artigo. Mas ela é defendida por autores como Friedrich Nietzsche³ e indica que a verdade e a falsidade não existem como coisas em si mesmas, sendo esse par uma construção moral e política, não tendo um substrato para além deste.

Mas qual é a teoria correta? Esse é um problema difícil de resolver. Talvez não exista apenas uma teoria correta porque todas elas podem ser duramente criticadas, movimento que Russell mesmo performa no seu texto. Uma possibilidade diferente seria dizer que cada teoria tem o seu alcance próprio, sem sermos capazes de usar apenas uma teoria para todos os casos. Infelizmente, penso que nosso artigo não pode colocar o fim nessa discussão, apenas descrevê-la.

Há duas teses que podem nos ajudar a prosseguir no intento do artigo, seguindo aqui Russell de perto: *primeiro*, que a verdade e a falsidade são propriedade de crenças humanas e *segundo* que devemos ter algo que seja externo a própria crença que a define como verdade ou falsidade. Esse algo externo é a justificação.

² James diz assim: "Truth is one species of good, and not, as is usually supposed, a category distinct from good, and coordinate with it. The true is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief, and good, too, for definite, assignable reason".

³ Ver em: Friedrich Nietzsche. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. Tradução de Fernando Barros. Editora Hedra, 2007.

5. Teorias da Justificação

Chegamos assim ao terceiro aspecto da teoria tripartite: como apresentar justificações para as crenças mantidas? Temos neste aspecto um problema análogo ao da verdade: o que conta como justificação depende da teoria filosófica. Atualmente há inúmeras possibilidades para se falar sobre a justificação de uma crença, mas de modo geral, o caminho ortodoxo é o atual debate entre externalistas e internalistas⁴. Vejamos ambas as perspectivas.

A corrente chamada de externalista dirá que uma crença é justificada por evidências externas que o indivíduo pode ou não ter acesso imediato a elas. A filósofa Katalin Farkas indica como uma percepção ampla do externalista a aceitação de teses como:

O conteúdo dos pensamentos de um sujeito depende ou é individualizado por fatos externos ao sujeito; ou o conteúdo dos pensamentos de um sujeito não é dependente apenas de seus estados internos; ou o fato de um sujeito ter certos pensamentos pressupõe a existência ou natureza particular de coisas que estão fora do sujeito. (Farkas, 2003, p.188. Tradução minha).

Por exemplo, se João é um físico teórico e lê em um artigo de astronomia de uma importante revista que "A atmosfera de Vênus é extremamente densa e composta principalmente de dióxido de carbono e nuvens de ácido sulfúrico", pode ser que ele mesmo não tenha acesso aos dados brutos da pesquisa em questão, mas baseado em todo o seu conhecimento como físico e, de acordo com a confiabilidade da revista que publicou o artigo, ele pode manter que essa afirmação é justificada.

No externalismo, para que um determinado conhecimento *x* seja verdadeiro ou falso, não é necessário que o indivíduo mantenha todas as crenças evidenciais naquele momento específico. Para além disso, um sujeito não precisa retrair todo o conhecimento que ele aprendeu em sua vida acadêmica para avaliar a qualidade de uma afirmação, ele pode contar com a confiabilidade e a responsabilidade

⁴ Existem, claro, alternativas de exame. Por exemplo, alguns poderiam defender que teorias racionalistas ou empiristas podem descrever melhor a justificação.

epistêmica dos autores do artigo e da revista que o publicou, fatores estes que são externos ao próprio indivíduo.

Por outro lado, a teoria internalista tem um aspecto que é quase intuitivo sobre a justificação, porque a faz depender das capacidades do raciocínio do próprio indivíduo. O filósofo Ralph Wedgwood nos conta assim:

De acordo com o internalismo, a racionalidade ou irracionalidade de uma crença é determinada puramente por "fatos internos" sobre o pensador. Como James Pryor coloca, a versão padrão do internalismo define esses "fatos internos" como 'fatos aos quais se tem um tipo especial de acesso'. Especificamente, tem-se esse 'tipo especial de acesso' a um fato no momento em que se está em uma posição de conhecê-lo 'apenas por reflexão'. Nesse contexto, 'reflexão' significa "raciocínio a priori, consciência introspectiva dos próprios estados mentais e a memória do conhecimento adquirido por esses meios." Em resumo, de acordo com essa versão padrão do internalismo, se é ou não racional acreditar em uma proposição "depende de fatos que alguém está em posição de conhecer apenas por reflexão". (Wedgwood, 2002, p. 350-1. Tradução minha).

Essa teoria tem um marcante aspecto cartesiano, pois faz depender do indivíduo a justificação de uma tese. Por exemplo, se leio em um livro que "David Hume é um empirista", posso acreditar em tal afirmação apenas se eu souber o que é exatamente um empirista e como Hume se encaixa nesta definição, a partir de conceitos que sou capaz de retrair em minha memória e no meu raciocínio. Neste caso, a verdade depende do meu raciocínio, da minha memória e de outros aspectos que posso rever a partir de mim mesmo.

Ambas as teorias têm apoiadores e adversários. Não há um consenso sobre a correção das duas teorias sobre a justificação. Mas assim como fiz com o caso da verdade, pode ser que cada teoria tenha seu próprio escopo, e em alguns casos uma das duas é mais adequada e em outro contexto a outra é melhor. Assim, em alguns casos ser internalista e depender das evidências que o indivíduo for capaz de retomar ele mesmo é o ideal, e, em outros contextos, pode ser que o melhor seja compreender que a justificação depende de critérios que são externos ao indivíduo. Mas ambos os

teóricos admitem que não há justificação sem evidência, seja ela internalista ou externalista.

6. Para além da definição tripartite

Apresentamos acima, de modo breve, as principais teorias que envolvem os aspectos do conhecimento como uma *crença verdadeira e justificada*. Mas será que esta é realmente a melhor definição para conhecimento?

Em geral, há um acordo de que sim, contudo a situação não é simples. Em 1963, o filósofo Edmund Gettier, publicou um curto artigo de três páginas intitulado "Is Justified True Belief Knowledge?" ou "É a Crença Justificada Verdadeira Conhecimento?" que demonstra que em algumas situações uma crença verdadeira e justificada *não é conhecimento*. Tomemos aqui um de seus argumentos:

Suponhamos que Smith e Jones tenham se candidatado a um determinado emprego. E suponhamos que Smith tenha fortes evidências para a seguinte proposição conjuntiva:

(d) Jones é o homem que conseguirá o emprego e Jones tem dez moedas no bolso. As evidências de Smith para (d) podem ser que o presidente da empresa o assegurou de que Jones seria escolhido no final e que ele, Smith, contou as moedas no bolso de Jones dez minutos atrás.

A proposição (d) implica: (e) O homem que conseguirá o emprego tem dez moedas no bolso.

Vamos supor que Smith percebe a implicação de (d) para (e) e aceita (e) com base em (d), para a qual ele possui fortes evidências. Nesse caso, Smith está claramente justificado em acreditar que (e) é verdadeira. No entanto, imagine, além disso, que, desconhecido por Smith, ele mesmo, e não Jones, conseguirá o emprego. E, também, desconhecido por Smith, ele mesmo tem dez moedas no bolso. A proposição (e) é, então, verdadeira, embora a proposição (d), a partir da qual Smith inferiu (e), seja falsa. Em nosso exemplo, então, todas as seguintes afirmações são verdadeiras: (i) (e) é verdadeira, (ii) Smith acredita que (e) é verdadeira e (iii) Smith está justificado em acreditar que (e) é verdadeira. No entanto, é igualmente claro que Smith NÃO SABE que (e) é verdadeira; pois (e) é

verdadeira em virtude do número de moedas no bolso de Smith, enquanto Smith não sabe quantas moedas estão em seu próprio bolso e baseia sua crença em (e) na contagem das moedas no bolso de Jones, a quem ele erroneamente acredita ser o homem que conseguirá o emprego. (Gettier, 1963, p. 121. Tradução minha)

Exemplos como este são conhecidos hoje como “Exemplos de Gettier”, porque seguindo a tradição do artigo, eles apresentam contextos em que aparentemente existem evidências para alguma crença que é de fato verdadeira, mas as justificativas não são suficientes para defini-la como conhecimento. Nesses exemplos sempre ocorre algo que não era de total conhecimento do sujeito que acreditava.

Este artigo tomou de assalto a epistemologia desde que foi publicado. A própria discussão entre externalistas e internalistas que apresentei acima é uma espécie de derivação do problema de Gettier. Embora não tenhamos consenso a respeito de uma resolução do desafio, a maioria dos filósofos definem conhecimento como crença verdadeira e justificada, embora na epistemologia ainda não tenhamos uma boa solução para o desafio nos apresentados por Gettier.

Como se não fosse o bastante, temos o problema que é o mais antigo da epistemologia: o ceticismo. Céticos afirmam que para qualquer afirmação que se pense justificada é possível apresentar uma outra afirmação, igualmente justificada, mas com a força e direção contrárias. Argumentos céticos inundam a epistemologia desde a época de Platão. Autores como Descartes e Hume, que citamos ao longo do artigo, são eles mesmo responsáveis por apresentarem argumentos céticos difíceis de se desviar como o “Gênio Maligno” de Descartes e a “Falha de perceber a conexão entre causas e efeitos” de Hume. Autores como Robert Fogelin⁵, chegam inclusive a colocar o argumento de Gettier como uma espécie de argumento cético.

Por último, temos os relativistas. Esta tendência é parte de nossa sociedade de uma forma bastante constante. São pessoas que pensam que não há algo que seja conhecimento em absoluto, e que, por outro lado, todo o conhecimento depende do contexto em que ele é apresentado. De modo fundamental, não é possível

⁵ Conferir sua obra *Pyrrhonian reflections on knowledge and justification* de 1994, exatamente sobre esse problema.

diferenciar opiniões e crenças verdadeiras justificadas, porque toda a verdade e a justificação são apenas contextuais, e que, ao fim e ao cabo, todas as crenças têm o mesmo grau epistêmico atribuído apenas ao contexto.

7. Considerações finais

Então, mesmo com todas as dificuldades apresentadas acima, como devemos fazer? É o caso de simplesmente abandonar a teoria platônica do conhecimento? Penso que não.

Há algo de profundamente intuitivo na teoria platônica: o conhecimento é reconhecido como algo presente nas crenças. Essa por sua vez precisa passar por dois crivos: a verdade e a justificação. Embora as teorias sobre esses dois conceitos sejam múltiplas, o fato é que pensar o conhecimento sem ambas é retirar dele critérios claros. Na multidão conceitual na qual essas teorias se movem, há poucas dúvidas da necessidade de verdade ou justificação, caiam esses conceitos onde cair.

Talvez seja possível uma nova definição de conhecimento, simples e intuitiva como essa de Platão. Talvez o caminho necessário seria colocar um “quarto item” na definição tripartite, como é tentado por alguns. Mas o mais claro é que devemos compreender, em minha opinião, o conhecimento como um empreendimento que varia de acordo com as necessidades do objeto de pesquisa. Em alguns casos ser um correspondencionista e externalista seja o mais recomendado, em outros casos talvez sejamos um internalista e cético. Nesse sentido, o fundamento do conhecimento e das teorias sobre ele, é o contexto.

Mas, como o nosso fio de Ariadne, devemos sempre obedecer a máxima de Hume: *um homem sábio ajusta sua crença à evidência*.

8. Referências

BRAHAMI, Frédéric. *Le travail du scepticisme*: Montaigne, Bayle, Hume. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

HUME, David. *Enquiry Concerning Human Understanding*. In: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hume/enquiry.pdf> (Consultado em 29/08/2023)

JAMES, William. *Writings*. Apud: HU, Xingming a Few Puzzles About William James' Theory Of Truth In: *kriterion*, Belo Horizonte, nº 135, Dez./2016, p. 803-821

FARKAS, Katalin. "What is Externalism?". IN: *Philosophical Studies*, 112: 187-208, 2003.

FOGELIN, Robert J. *Pyrrhonian reflections on knowledge and justification*. New York: Oxford University Press, 1994.

GETTIER, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge?". IN: *Analysis* 23,1963, p.121-3. Republicado IN: *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*.

DRETSKE & BERNECKER (Ed.). Oxford: Oxford University Press. 2001.

PLATÃO; SANTOS, José Trindade. *Teeteto*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

RUSSELL, Bertrand. *Os problemas da Filosofia*. Tradução: Jaimir Conte. IN: <https://conte.prof.ufsc.br/txt-russell.pdf>. Consultado em (29/08/2023)

SCHWITZGEBEL, Eric. "Belief". IN: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Acessado em <https://plato.stanford.edu/entries/belief/> 22/08/2023

WEDGWOOD, Ralph. "Internalism Explained". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, No. 2 (Sep., 2002), pp. 349-369

WHITEHEAD, Norton. *Process and Reality*, ed. by D. R. Griffin and D. W. Sherburne (New York, 1978). Apud: Christos C. Evangeliou. *Philosophy: Simply a Series of Footnotes to Plato?*. *Mediterranean Studies*, Vol. 10 (2001), pp. 167-180. In: <http://www.jstor.org/stable/41166929> (Consultado em 22/08/23)

14. BIOTECNOLOGIAS E AS DUAS FACES DE JANO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-14>

Lilian Simone Godoy Fonseca

1. Introdução

De saída, gostaria de agradecer aos organizadores pela oportunidade de revisitar o tema das biotecnologias, pois, em 2004, quando iniciei meu doutorado no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, com a proposta de abordar os aspectos éticos implicados no uso das novas biotecnologias em seres humanos, estava bem incipiente a discussão dessa questão em nosso país. Mesmo no âmbito internacional, era ainda escassa a literatura sobre o assunto¹, mas as principais obras disponíveis, naquele momento, constituíram os referenciais teóricos que guiaram o início da minha pesquisa². Vale notar que o Centro Uehiro de Oxford, que se destacaria por promover estudos e palestras sobre ética e essa temática, tinha sido criado em 2003³, ano em que também surgiu o primeiro curso de Biotecnologia no Brasil⁴.

¹. Em 1998, o grande teórico e ativista estadunidense Jeremy Rifkin (1945-) havia publicado seu excelente livro *The Biotech Century*, apresentando, como expresso no subtítulo da versão italiana: 'o início de uma nova era'; em 2000, a física, escritora e feminista norte-americana, Evelyn Fox Keller (1936-), em seu relevante *The century of gene*; oferecia ao leitor um precioso estudo acerca do conceito de 'gene' e as inúmeras implicações de sua descoberta e das possibilidades de sua manipulação; em 2002, Jürgen Habermas (1929-), no seu notável *O futuro da natureza humana*, tradução para o português do livro *Die Zukunft der menschlichen Natur*, reunira conferências proferidas em 2000 e 2001 sobre o avanço da técnica genética e a espécie humana e um Posfácio, em resposta às indagações concernentes à sua posição acerca da eugenia liberal. Naquele mesmo ano, Francis Fukuyama publicou o livro *Our Posthuman Future - Consequences of the Biotechnology Revolution*, abordando os potenciais riscos relacionados ao uso das novas biotecnologias para fins transumanistas.

². Obviamente, ao lado dos títulos sobre o tema escritos por Hans Jonas, referência central em minha tese.

³. "Em 2002, a Fundação Uehiro sobre Ética e Educação, presidida pelo Sr. Eiji Uehiro, estabeleceu a Cátedra Uehiro em Ética Prática na Universidade de Oxford. No ano seguinte, o Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics foi criado dentro da Faculdade de Filosofia." Ver: <<https://www.practicaethics.ox.ac.uk/about-us>> - Acesso em 23/08/2023.

⁴. "O primeiro curso de biotecnologia do país foi criado em 2003 pela Unesp – o curso de biotecnologia prepara o estudante para atuar no melhoramento genético (principalmente visado na agricultura), desenvolvimento de produtos por meio de processos biológicos (como biofármacos, por exemplo),

De lá para cá, passadas quase duas décadas, o tema tem sido cada vez mais abordado por estudiosos de diferentes áreas, tornou-se objeto de inúmeros projetos de pesquisas e vários eventos ao redor do mundo, inclusive no Brasil⁵ e sua relevância, sobretudo no âmbito econômico⁶, se tornou indiscutível, em função dos vários benefícios trazidos por seus mais diferentes usos. Desse modo, em nossos dias, o que nos cabe discutir é se suas aplicações, especialmente as direcionadas aos seres humanos, ainda oferecem riscos e quais seriam eles.

Assim, visando uma reflexão mais coesa sobre esta matéria, a presente exposição será dividida em três partes, a saber: - Biotecnologias: dos primórdios aos nossos dias: breve histórico; - Diferentes tipos e usos atuais das biotecnologias; - Biotecnologias no cenário hodierno: avaliando seus riscos e benefícios, subdividida em dois momentos: - O Projeto Transhumanista; - Um ser humano perfeito? - Considerações finais.

2. Biotecnologias: dos primórdios aos nossos dias: breve histórico

Embora somente em 1919 o termo biotecnologia tenha sido usado pela primeira vez, pelo engenheiro agrônomo húngaro Karl Ereky (1878-1952), no seu livro *Biotecnologia da Produção de Carne, Gordura e Leite em uma Fazenda Agrícola de Grande Porte*, para designar "todas as técnicas que utilizam organismos vivos em

pesquisas relacionadas à genética e estruturas moleculares, e até na área ambiental no controle de agentes biológicos e saneamento, além de outras atividades." Ver:

<<https://www.infoescola.com/profissoes/engenharia-de-biotecnologia/>> - Acesso em 23/09/2023.

⁵. Como, por exemplo, os organizados pelo NEPC – UFMG - criado e coordenado pelo Prof. Ivan Domingues, o "Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo, sediado na FAFICH, tem uma natureza supra departamental e interdisciplinar, abrigando pesquisadores de diferentes áreas da filosofia e das ciências humanas, em sua maioria da UFMG, mas com ramificações em várias IFES mineiras, como a UFU, a UFJF e a UFVJM". Ver <<https://www.fafich.ufmg.br/nepc/>> - Acesso em 22/08/2023), cabendo destacar o *Colóquio Internacional: Biotecnologias e a Condição Humana*, realizado entre os dias 17 e 19 de Agosto de 2009 (cinco meses após a defesa de minha tese) e o *Seminário: Biotecnologias e Regulações – Aspectos Morais, Políticos e Jurídicos*, que ocorreu nos dias 18 e 19 de Novembro de 2010, tendo por foco, como estampado em seus títulos, precisamente a questão das biotecnologias e os múltiplos aspectos a ela atinentes, oferecendo, como resultado concreto, importantes publicações, compilando as principais conferências ministradas em cada um dos encontros.

Ver <<https://www.fafich.ufmg.br/nepc/categoria/eventos/>> - Acesso em 22/08/2023.

⁶. Os dados impressionam. Em 2021, só no Brasil, havia mais de 500 empresas de biotecnologia e 60 cursos de formação específica para a área. Ver <<https://profissaobiotec.com.br/a-biotecnologia-no-brasil-em-2021/>>

particular, animais, plantas ou microrganismos ou qualquer tipo de material biológico que pode ser assimilado aos microrganismos ou parte dos mesmos, para provocar neles mudanças orgânicas" (Messias, 2017)⁷, o fato é que, por volta do 6.000 a.C., quase ao final do Neolítico⁸, o *Homo sapiens* descobriu a fermentação e passou a utilizar essa técnica para produzir bebidas alcoólicas (vinho, cerveja, entre outras) e, em seguida, para fabricar pães, queijos, vinagres e iogurtes.

Portanto, a biotecnologia está presente na vida humana há pelo menos 8.000 anos, mas, até o século XVII, não se conhecia o 'agente' que tornava possível todos esses processos. Graças à invenção do microscópio e seu posterior aperfeiçoamento atribuído a Anton van Leeuwenhoek (1632-1723) - um comerciante de tecidos e cientista holandês -, foi possível constatar a existência de 'minúsculos seres' que, em 1876, foram identificados pelo cientista francês Louis Pasteur (1822-1895) como *microrganismos* responsáveis pela fermentação.

Infelizmente, na primeira metade do século XX, durante as duas Guerras Mundiais, assistiu-se a um aumento significativo de estudos voltados à fabricação de explosivos e munições empregando produtos biotecnológicos. Cabe, porém, lembrar um episódio feliz do período entre guerras, que foi a descoberta da penicilina feita pelo biólogo, botânico, médico, microbiólogo e farmacologista britânico Alexander Fleming (1881-1955), no ano de 1928.

Após a Segunda Guerra, os estudos em biotecnologia avançaram e se aprofundaram progressivamente, levando à descoberta da estrutura helicoidal do DNA⁹ e, por consequência, à criação de novos campos de pesquisas, em especial a

⁷. Ver <<https://www.casadaciencia.com.br/biotecnologia-historia-e-aplicacoes-2/>> - Acesso em 21/09/2023.

⁸. O período *Neolítico* é contado de 12000 a.C. a 6000 a.C. e tem por marco a chamada *revolução da agricultura*, graças à qual a humanidade dominou a produção dos alimentos, com o quê pôde garantir a sua sobrevivência e se tornar sedentária, deu início ao processo de domesticação de animais (aceita-se que, nessa época, cabras, porcos e carneiros começaram a ser domesticados em diferentes regiões da Ásia) e se diversificou a produção de utensílios. Ver:

<<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/pre-historia-2-o-surgimento-do-ser-humano-e-os-periodos-pre-historicos.htm?cmpid=copiaecola>> - Acesso em 21/09/2023.

⁹. "O DNA foi descoberto em 1869, pelo bioquímico suíço Johann Friedrich Miescher (1844-1895), mas a estrutura tridimensional da molécula de DNA foi descoberta apenas em 1953, por Francis Crick (1916-2004), James Watson (1928-) e Maurice Wilkins (1916-2004), quando trabalhavam em Cambridge, no Reino Unido."

Ver:<<https://neurodiagnosticbrasil.com/a-descoberta-dodna/escoberto%20em,em%20Cambridge%2C%20no%20Reino%20Unido>> - Acesso em 21/09/2023.

engenharia genética, que tornou possível o surgimento de várias técnicas, cada vez mais radicais, como a do DNA recombinante, a clonagem, que ganhou notoriedade com o nascimento da ovelha Dolly e, mais recentemente, a técnica conhecida como CRISPR/Cas 9, à qual voltaremos adiante.

Logo, uma vez que o termo biotecnologia, a rigor, indica qualquer procedimento que envolva a utilização de organismos vivos para produzir ou transformar algo, para encerrar esta primeira seção, vale apontar que existem diferentes tipos de *biotecnologias*, mas, por ora, destacam-se seus dois tipos gerais: aquelas mais *antigas*, usadas na produção de alimentos e outras substâncias derivadas do processo de fermentação e as chamadas *novas* ou *modernas biotecnologias*, desenvolvidas a partir da descoberta da técnica do DNA recombinante. Nesse sentido, o milenar conhecimento da humanidade de produzir cerveja, pães, queijos etc. a partir de leveduras e também as técnicas de enxerto, usadas há tempos na botânica, são exemplos ancestrais de técnicas que são, desde 1919, genericamente designadas como biotecnologias¹⁰, por utilizarem seres vivos minúsculos, chamados microrganismos ou, mais exatamente, organismos unicelulares microscópicos, identificados como fungos ou, por vezes, bactérias.

Contudo, o foco de nossa reflexão segue sendo as *novas* ou *modernas biotecnologias*, nomeadamente, as que se destinam à manipulação genética dos seres humanos. Isto é, aquelas que visam intervir na sua porção mais ínfima e *nuclear*, mais exatamente no RNA e no DNA, os ácidos nucléicos responsáveis pela dinâmica celular e reprodução de um organismo.

Antes de focar esse ponto, porém, será preciso apresentar, mesmo que de forma resumida, o amplo espectro de tipos e usos das biotecnologias hoje existentes.

¹⁰. Vale notar que, desde os primórdios, a humanidade criou várias técnicas, algumas delas só recentemente foram compreendidas e nomeadas. O mais notável exemplo é o extraordinário *Cálice de Licurgo*, que muda de cor conforme a maneira como a luz incide sobre ele, produzido em Roma há mais de 1600 anos, mas apenas em nosso século a Ciência foi capaz de desvendar que sua fabricação utiliza princípios da Nanotecnologia. Ver:

<<https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/ephis/assets/edicoes/2018/arquivos/50.pdf>>
- Acesso em 26/08/2023.

4. Diferentes tipos e usos atuais das biotecnologias

O avanço das novas ou modernas biotecnologias tornou possível o surgimento de variados tipos de técnicas, com usos bastante específicos, visando o desenvolvimento de “produtos e soluções em áreas tão diversificadas como medicina, agricultura, pecuária, alimentação, bioenergia, indústria química, eletrônica, dentre outras.”¹¹

Destarte, os especialistas apontam que, atualmente, existem onze diferentes tipos de biotecnologia, classificados por cores, conforme seus respectivos usos, como se vê a seguir¹².

1. Biotecnologia Vermelha: É a biotecnologia atinente ao campo da medicina, seja humana ou animal. Sua cor faz referência ao sangue e representa o maior dos segmentos, pois engloba todas as técnicas que visam “melhorar a saúde das pessoas e dos animais, com biotecnologia, (...). Suas áreas de aplicação são a produção e o desenvolvimento de vacinas, medicações, métodos de diagnóstico, terapias gênicas, órteses e próteses, equipamentos médicos, reprodução artificial, dentre muitos outros.”

2. Biotecnologia Branca: Designa a biotecnologia utilizada na produção industrial. “O principal objetivo desta área é melhorar a sustentabilidade e a eficiência nos processos de fabricação. Pode ser utilizada na produção de alimentos, biocombustíveis, cosméticos e até mesmo para vacinas.”

3. Biotecnologia Cinza: Paradoxalmente, se refere à biotecnologia destinada à “aplicação em áreas ambientais. Além de buscar soluções para cuidar e preservar o solo, a flora e as águas, ela pesquisa novas formas de reaproveitamento de resíduos.”

4. Biotecnologia Azul: Refletindo uma escolha mais coerente, diz respeito à biotecnologia que pesquisa os biomas marinhos. “A rica biodiversidade encontrada nos oceanos oferece oportunidades que podem ser aplicadas em outras áreas, como agricultura, alimentação, biocombustíveis, farmacêuticos, ambiental, entre outros.”

¹¹. Ver <<https://shorturl.at/aMSU9>> - Acesso em 21/09/2023.

¹². Todos os itens a seguir foram retirados do site <<https://biotechtown.com/>> Disponível em <<https://shorturl.at/aMSU9>> - Acesso em 21/09/2023.

5. Biotecnologia Marrom: Engloba toda a biotecnologia criada para viabilizar a existência de "formas de vida em locais inóspitos e pouco habitados. Nesta área, os ambientes explorados são os desertos. Sua aplicação prática é o desenvolvimento de plantas geneticamente modificadas para suportar a seca, técnicas para agricultura em locais áridos e ainda o uso racional de água."

6. Biotecnologia Amarela: Representa a área mais antiga da biotecnologia, "esta é a classe voltada para a alimentação e nutrição. Ela pesquisa formas de desenvolver alimentos que sejam mais nutritivos e promovam a saúde ou que não causem alergia ou intolerâncias."

7. Biotecnologia Dourada: Corresponde à associação da biotecnologia a outras tecnologias igualmente avançadas: a bioinformática e a nanotecnologia. Sua função "é pesquisar e desenvolver programas, algoritmos e equipamentos para a análise de dados biológicos, além de fabricar biossensores e demais dispositivos que podem ser utilizados na biotecnologia."

8. Biotecnologia Verde: Indica a biotecnologia dirigida à agricultura. "Nutrir e fertilizar as plantações e combater pragas e fenômenos climatológicos são exemplos da sua aplicação, que ainda pode se estender à criação de novas variedades de plantas e à clonagem de vegetais. Os alimentos transgênicos são produzidos a partir dela."

9. Biotecnologia Roxa: Apesar do nome, não se trata de nenhuma biotecnologia, mas das "discussões éticas, morais, de regulamentação e de propriedade intelectual", atinentes à biotecnologia em geral, razão pela qual este campo se relaciona com todos os outros.

10. Biotecnologia Laranja: Constitui a área destinada ao ensino e à disseminação da biotecnologia. "Ela desenvolve materiais e estratégias educacionais para levar informações sobre a biotecnologia para o maior número de pessoas."

11. Biotecnologia Preta: Advertindo contra a bastante tendenciosa escolha da cor, por fim, chegamos à última área que reúne todas as pesquisas voltadas ao "desenvolvimento de armas biológicas e o fomento do bioterrorismo. Não podemos ignorar este setor, pois, se mal utilizada, a biotecnologia pode ser um grave risco."

Portanto, com base no que vimos acima, podemos afirmar que os usos da biotecnologia se diversificaram e intensificaram a tal ponto que, em nossa época, é muito difícil pensar uma área ou setor da vida humana que não tenha qualquer relação com ela. Para o bem e para o mal, vivemos, de fato, numa era biotecnológica¹³. Decerto, os benefícios proporcionados por ela são inúmeros e inquestionáveis. Mas isso não ameniza ou neutraliza os seus riscos, alguns dos quais são abordados pela, assim designada, biotecnologia preta. Contudo, infelizmente, não apenas o seu uso voltado claramente à fabricação de armas representa *riscos* à vida humana, mas, inclusive, um que anuncia amplos *benefícios*.

Assim sendo, na próxima seção, abordaremos esses dois aspectos, priorizando a discussão acerca dos riscos, especificamente, aqueles que, ainda, podem estar presentes na aplicação das modernas biotecnologias para a manipulação genética de seres humanos.

4. Biotecnologias no cenário hodierno: avaliando seus riscos e benefícios

Um dos importantes aprendizados adquiridos durante os vários anos de atuação como membro do Comitê de Ética em Pesquisa, da universidade em que leciono, é que entre os principais critérios de análise de qualquer projeto de pesquisa encontram-se os que se referem aos potenciais *riscos e benefícios* implicados em sua realização. Seguindo tal indicação, essas duas categorias foram escolhidas para avaliar os avanços da nova biotecnologia no contexto atual, passadas quase duas décadas desde que iniciei os estudos sobre o tema.

Começando pelos benefícios, cabe assinalar que, como visto na seção anterior, as aplicações biotecnológicas se ampliaram a várias áreas e, na maioria dos casos, as pesquisas se destinam à melhoria das condições da vida, e não apenas a humana, em nosso planeta.

Visto que nosso objetivo é problematizar os riscos, sobretudo, aqueles envolvidos no uso das novas biotecnologias dirigidas à manipulação genética de

¹³. Como bem frisou Rifkin no título e subtítulo de seu livro: *O Século Biotech Century – (...) o início de uma nova era*, discutindo na 2ª Seção do 1º Capítulo, o surgimento de “Uma nova matriz operativa”. (pp. 35-37).

seres humanos, e não questionar os incontáveis benefícios proporcionados pelas pesquisas e suas aplicações nos mais diversos campos; a seguir, listamos apenas quatro áreas, indicando as suas principais contribuições já incorporadas, quer saibamos ou não, ao nosso cotidiano:

na medicina: insulina, células-tronco, hormônio de crescimento, hormônios para tratamento de infertilidade, novos tratamentos para o câncer, terapia genética (tratamento de doenças através da substituição de genes defeituosos), vacinas etc.

na agricultura: alimentos melhorados geneticamente¹⁴, colheitas mais resistentes e produtivas, animais e plantas modificados para produzirem substâncias utilizáveis em remédios etc.

em animais: ratos transgênicos utilizados em estudos e peixes com crescimento quatro vezes acima do normal (tilápia e dourado). [Ver nota 14]

no ambiente: bactérias que combatem a poluição causada por petróleo e metais.¹⁵

Quanto aos riscos, dado seu caráter mais polêmico, será preciso destinar um espaço um pouco maior, com o escopo de avaliar se os perigos identificados no início do século ainda persistem. Para tanto, vamos recorrer aos autores citados acima (ver nota 1), para retomar os alertas feitos por eles, visando, ao final, aferir se continuam válidos ou não.

Começando por Jeremy Rifkin, no seu relevante *The Biotech Century*, de 1998, já na Introdução, ele aponta três riscos principais relacionados ao uso das novas biotecnologias para a manipulação genética, em especial a de seres humanos, a saber: 1. a seleção e discriminação genética; 2. o uso comercial¹⁶ e o monopólio do genoma humano, a partir do seu patenteamento e 3. consequências imprevisíveis ao

¹⁴. "Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), mesmo reconhecendo seus potenciais riscos, não há provas de que alimentos transgênicos fazem mal à saúde, mas afirmam serem necessárias mais pesquisas para averiguar." Ver <<https://boomi.com.br/alimentos-transgenicos-fazem-mal-a-saude/>> – Acesso em 29/09/2023. Embora mais recente, essa avaliação não responde às inquietações levantadas há duas décadas sobre o tema. Ver <<https://seer.ufrgs.br/ppgdir/article/download/49562/30979>> - Acesso em 29/09/2023.

¹⁵. Ver <<https://www.significados.com.br/biotecnologia/>> - Acesso em 26/09/2023.

¹⁶. O título em italiano é *Il Secolo Biotech* - Il comércio genético e l'inizio di una nuova era (negritamos).

meio ambiente de uma possível “fuga de organismos geneticamente alterados”. (Rifkin, 2000, pp. 16-17)

Em seguida, cabe recobrar as preocupações levantadas por Jürgen Habermas no seu instigante livro *O futuro da natureza humana*, de 2002, ao discutir (II) “o direito a uma herança genética não manipulada”, ponderando: que a (III) “manipulação dos genes [humanos] toca em questões relativas à identidade da espécie”; que (IV) “especialmente a questão que trata do modo como a neutralização da distinção bioética habitual entre ‘o que cresceu naturalmente’ e ‘o que foi fabricado’, entre o subjetivo e objetivo, muda a auto compreensão ética da espécie que tínhamos até agora”; afetando (V) “a auto compreensão de uma pessoa geneticamente programada”; dado (VI) “o fato de que o conhecimento de uma programação eugênica do próprio patrimônio hereditário limita a configuração autônoma da vida do indivíduo e mina as relações fundamentalmente simétricas entre pessoas livres e iguais” e que (VII) certos procedimentos, em nossos dias já amplamente utilizados, como “o uso de embriões exclusivamente para pesquisa e o diagnóstico genético de pré-implantação (...) são percebidos [ainda?] como exemplificação dos perigos de uma eugenia liberal que se aproxima de nós”, razão pela qual, ele considera a relevância de uma discussão (I) “sobre a necessidade de regulamentação da técnica genética.” (Habermas, 2002 [2004], pp. 32-33)

Por fim, vale ainda recuperar as advertências feitas por Francis Fukuyama no seu notável *Nosso Futuro Pós-Humano – Consequências da Revolução Biotecnológica –*, também publicado em 2002, sobretudo, no trecho em que o autor declara:

Assim é com a biotecnologia. Embora seja legítimo temer consequências não pretendidas e custos não previstos, o medo mais profundo que as pessoas expressam acerca da biotecnologia nada tem de utilitário. *Trata-se antes de um medo de que, no fim das contas, ela nos faça de algum modo perder nossa humanidade* - isto é, alguma qualidade essencial que sempre sustentou nosso senso do que somos e de para onde estamos indo, apesar de todas as mudanças evidentes que ocorreram na condição humana no curso da história. Pior ainda, poderíamos fazer essa mudança sem nos darmos conta de que havíamos

perdido algo de grande valor. Poderíamos assim emergir do outro lado de uma grande linha divisória entre história humana e pós-humana¹⁷ sem nem mesmo perceber que o divisor de águas fora rompido porque teríamos sido cegos ao que era essa essência.

E o que é essa essência humana que poderíamos estar em perigo de perder? Para uma pessoa religiosa, ela poderia ter a ver com o dom ou a centelha divina com que todos os seres humanos nasceram. *De uma perspectiva secular, teria a ver com a natureza humana: as características típicas da espécie partilhadas por todos os seres humanos como seres humanos. É isso, em última análise, que está em jogo na revolução biotécnica.* (Fukuyama, 2002 [2003], pp. 111-112. Grifos nossos.)

Após (re)vermos esses diversos alarmes acionados entre o final do século XX e início do XXI, deixamos para as considerações finais a avaliação de sua vigência no contexto atual e, a seguir, trazemos mais elementos para a reflexão, abordando alguns aspectos centrais acerca da proposta transumanista e do melhoramento genético dos seres humanos. A inclusão desses dois tópicos se deve ao fato de colocarmos na ordem do dia e em termos atuais os dois principais desafios abordados em minha tese: o pós-humanismo e a eugenia. Desse modo, busca-se levar a cabo o intento proposto de atualizar a reflexão iniciada há quase duas décadas.

4.1. O Projeto Transhumanista

Embora durante o tempo transcorrido, desde que defendi a tese - em março de 2009 -, muito se escreveu e discutiu sobre o(s) transumanismo(s)¹⁸ dentro e fora

¹⁷ Segundo Francesca Ferrando, o termo "'Pós-humano' se tornou um termo guarda-chuva para se referir à variedade de escolas de pensamento e diferentes movimentos, incluindo o pós-humanismo filosófico, cultural e crítico; o transumanismo (nas suas variações de extropianismo*, transumanismo liberal e democrático, entre outros) (...)." Ver: <<https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/24707/23842>> - Acesso em 28/09/2023.

* "O Extropianismo (ou Extropismo) é uma forma particular de pensamento transumanista. É definida como a filosofia da extropia, que é o reverso da entropia. Extropianismo é, portanto, a fé em uma organização crescente dos sistemas pela ciência e pelas técnicas, com base em um progresso supostamente ilimitado destas últimas." Ver <<https://pt.fw.wiki/wiki/Extropianisme>> - Acesso em 29/09/2023.

¹⁸ Discussões bem aprofundadas sobre o tema ocorreram no I Simpósio Internacional sobre Transumanismo, evento *on-line*, promovido pelo Centro Hans Jonas Brasil e pelo Programa de Pós-

de nosso país, nada melhor para resumir a sua pauta do que a Declaração Transumanista, cuja primeira versão data de 1998 e sua última atualização, por coincidência, também remonta a março de 2009.

Trata-se de um tipo de manifesto, assinado por vários eminentes intelectuais de diferentes nacionalidades¹⁹ que defendem tal proposta, visando sintetizar sua agenda em oito itens, que reescrevemos, a seguir, inserindo alguns ajustes para melhorar sua compreensão:

1. No futuro, a humanidade será profundamente afetada pela ciência e tecnologia. Imaginamos ser possível ampliar o potencial humano superando o envelhecimento, as deficiências cognitivas, o sofrimento involuntário e o nosso confinamento no planeta Terra.
2. Acreditamos que grande parte do potencial humano ainda não foi alcançado. Existem [distintos] possíveis cenários [alguns] que levam a humanidade a condições maravilhosas e extremamente interessantes.
3. [Porém,] reconhecemos que a humanidade enfrenta sérios *riscos*, especialmente pelo uso indevido de novas tecnologias. [Assim,] existem possíveis cenários que levam à perda da maior parte, ou mesmo de tudo, do que consideramos valioso. Alguns destes cenários são drásticos, outros sutis. *Embora todo progresso seja mudança, nem toda mudança é progresso.*
4. É preciso investir na pesquisa que se esforce para entender essas perspectivas. Precisamos deliberar cuidadosamente [sobre] a melhor maneira de reduzir os *riscos* e acelerar as aplicações benéficas. Também precisamos de fóruns onde as pessoas possam discutir de forma construtiva o que deve ser

Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com apoio da CAPES, nos dias 12 e 13 de novembro de 2020, em plena Pandemia da Covid-19, reunindo os mais renomados estudiosos do assunto do Brasil e do mundo, do qual resultou o livro *Transumanismo - O que é, O que vamos ser* -, organizado por Jelson Oliveira e Wendell Lopes e publicado pela EDUCS, de Caxias do Sul, ainda em 2020, com todas as conferências ministradas por defensores e críticos da proposta transumanista. Ver <www.even3.com.br/transumanismo/> - Acesso em 29/09/2023.

¹⁹. "A Declaração Transhumanista foi originalmente criada em 1998 por um grupo de autores internacionais: Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leitzl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, den Otter, Ralf Fletcher, Kathrn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, and Nick Bostrom. Esta Declaração Transhumanista tem sido modificada através dos anos por vários autores e organizações. Foi adotada pelo Conselho da Humanity+ em março de 2009."

feito e uma ordem social onde as decisões responsáveis possam ser implementadas.

5. A redução dos *riscos* existenciais e o desenvolvimento de meios para a preservação da vida e da saúde, o alívio do sofrimento grave e a melhoria da previsão [*foresight*] e da sabedoria humanas devem ser perseguidos como prioridades urgentes e fortemente financiados.

6. A formulação de políticas deve ser guiada por uma visão moral responsável²⁰ e inclusiva, levando a sério tanto as oportunidades como os *riscos*, respeitando a autonomia e os direitos individuais, e mostrando solidariedade e preocupação com os interesses e a dignidade de todas as pessoas ao redor do mundo. Nós devemos também considerar nossas responsabilidades morais em relação às gerações que existirão no futuro.

7. Defendemos o bem-estar de toda senciência, incluindo seres humanos, animais não humanos e quaisquer futuros intelectos artificiais, formas de vida modificadas ou outras inteligências às quais o avanço científico possa dar origem.

8. Nós preferimos permitir que os indivíduos tenham amplas opções de escolha pessoal sobre como eles querem viver suas vidas. Isso inclui o uso de técnicas que podem ser desenvolvidas para auxiliar a memória, concentração e energia mental, terapias de extensão de vida; tecnologias de escolha reprodutiva; procedimentos criônicos; e muitas outras possíveis tecnologias humanas de modificação e *aprimoramento*.²¹ (Grifos nossos).

Tal Declaração suscita inúmeras observações. Mas, aqui, vamos nos limitar a cinco apenas. O primeiro ponto que se pode destacar nesse manifesto é o seu forte apelo às mais duradouras aspirações humanas, sumariadas já no item 1, ao estabelecer como meta a superação do “envelhecimento, das deficiências cognitivas, do sofrimento involuntário”. E, embora insira um objetivo menos consensual, o de vencer “o nosso confinamento no planeta Terra”, pode-se dizer que temos aqui um excelente exórdio, que cativa, com muito sucesso, a atenção e a adesão do leitor, pois

²⁰. É bastante louvável essa inclusão da preocupação ética, ausente nas versões 2.1 e 2.4, de 1998.

²¹. Tradução da Declaração: Ver: <<https://universoracionalista.org/declaracao-transhumanista/>> - Acesso em 19/09/2023. Todas as versões: Ver: <https://hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_Declaration> - Acesso em 29/09/2023.

ninguém, em sã consciência, negaria a importância de se alcançar tão louváveis intentos, à exceção do último que, por certo, é mais discutível.

O segundo ponto que merece destaque é o fato de se indicar que existem (no mínimo) dois cenários possíveis: um que levaria “a humanidade a condições maravilhosas e extremamente interessantes” (item 2) e outro, menos auspicioso, que nos conduziria “à perda da maior parte, ou mesmo de tudo, do que consideramos valioso” (!) (item 3).

O terceiro ponto que vale assinalar é o reconhecimento de que se possa fazer “um uso indevido de novas tecnologias” e de que “*embora todo progresso seja mudança, nem toda mudança é progresso.*” (item 3).

O quarto ponto, bastante relevante para nossa reflexão, refere-se às repetidas menções ao termo *risco*, que aparece nos itens 3, 4, 5 e 6 (em metade da declaração).

Por fim, embora muitos outros pontos pudessem ser ressaltados, destacamos em quinto lugar que, embora essa seja, ao fim e ao cabo, a principal intenção de toda a proposta, a palavra *aprimoramento* (em inglês, *enhancement*) só aparece uma única vez e no oitavo e último item. Na verdade, é a última palavra e que surge, apenas, na versão de 2009. Nas versões anteriores, mesmo que a intenção seja essa, o termo não se mostra explicitamente. E, justamente, é esse o ponto que nos conduz à discussão do próximo tópico.

4.2. Um ser humano perfeito?

Um dos aspectos mais polêmicos acerca das novas biotecnologias, já no início de seu desenvolvimento, refere-se à possibilidade de sua aplicação para manipular os genes humanos não apenas com fins terapêuticos, mas com objetivos mais ambiciosos, para um suposto ‘melhoramento’ de indivíduos ou da espécie. Distinção essa que, inclusive, é deliberadamente desconsiderada pelos defensores do Transumanismo, mas que foi ressaltada por Rifkin, Habermas, Fukuyama e, muito antes deles, por Hans Jonas (1903-1993), num artigo publicado, pela primeira vez em 1974, intitulado “Biological Engineering – A Preview”²².

²². In Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974. Reeditado pela University of Chicago Press em 1980; publicado em alemão, após

Essa recorrente discussão teve como escopo central traçar um limite entre o que seria aceitável (fins terapêuticos) e o que seria (no mínimo) questionável (fins de melhoramento ou aprimoramento) com respeito à aplicação das novas biotecnologias em seres humanos. Não por acaso, vários dos riscos retomados acima apontam, precisamente, essa preocupação que, muitas vezes, foi minimizada pelos defensores da liberdade irrestrita das pesquisas e dos usos das biotecnologias, sob a alegação de que as técnicas (então) disponíveis não permitiriam um uso tão ousado, de modo que tais apreensões não passariam de fantasia ou mesmo ignorância. Contudo, feita há pouco mais de uma década, a descoberta da técnica chamada de CRISPR-Cas9 recoloca tal questão num outro patamar.

Duas pesquisadoras, a francesa Emmanuelle Charpentier e a norte-americana Jennifer Doudna ²³, em 2012, juntamente com uma equipe, publicaram um artigo intitulado “A programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity”, que transformou o modo de se compreender e manipular o genoma, por meio de uma técnica que ficou conhecida como CRISPR-Cas9.

O CRISPR, sigla para Conjunto de Repetições Palindrômicas Regularmente Espaçadas, foi descoberto a partir da observação dos *mecanismos de defesa de algumas bactérias para se proteger de vírus*.

O CRISPR-Cas9 se refere à sequência do DNA de bactérias associada à enzima Cas9, formando uma molécula capaz de alterar genes de qualquer célula viva.

A técnica funciona como uma “tesoura” de DNA, (...) [que torna] possível recortar as partes de interesse do genoma de forma cirúrgica e editá-las da forma que achar mais conveniente, ou silenciando-a ou reparando pontos necessários.

revisão, com o título “Laßt uns einen Menschen klonieren. Betrachtungen zur Aussicht genetischer Versuche mit uns selbst”, *Scheidewege*, 12/3-4, 1982 e três anos depois, como o oitavo ensaio do *Technik, Medizin und Ethik, Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, traduzido para o português como: “Vamos clonar um ser humano: Da Eugenia à Tecnologia Genética.” (pp. 171-211)

²³. Em 2020, receberam o Prêmio Nobel de Química que, pela primeira vez, foi concedido a duas mulheres.

A partir desse processo, já foram feitas edições que proporcionaram o melhoramento genético de plantas – como trigo, milho e arroz – e até o tratamento de paciente com câncer de pulmão.²⁴

Como, de início, Charpentier e Doudna visavam o uso da CRISPR apenas em organismos simples, como bactérias, a descoberta não parecia trazer problemas, notadamente, de caráter ético.²⁵ “Entretanto, em dezembro do mesmo ano, o pesquisador Feng Zhang entrou com pedido de patente após ter realizado a utilização da técnica em células eucarióticas, ou seja, mais parecidas com as células humanas.”²⁶

Além de iniciar uma disputa jurídica com as autoras pela patente da descoberta, que inclusive o pesquisador sino-americano acabou ganhando, essa nova aplicação deu origem a uma densa questão ética, que anos depois seria ainda mais tensionada, pois:

Em 26 de novembro de 2018, o pesquisador chinês, o biofísico He Jiankui, inquietou e chocou a comunidade científica mundial ao anunciar, via vídeo pelo YouTube, que tinha criado os primeiros bebês geneticamente modificados do mundo [para serem resistentes ao vírus HIV], implantados em uma mulher que deu à luz meninas gêmeas chamadas Lulu e Nana, nascidas, segundo o pesquisador, em novembro de 2018. Para Jiankui, o procedimento denominado ‘cirurgia genética’, utilizando-se da técnica do Crispr-Cas9, teria ocorrido de forma ‘segura’, e as gêmeas seriam ‘saudáveis como qualquer outro bebê’. (Sganzerla; Pessini, 2020, p. 529).

Assim foi transposta, definitivamente, a barreira que até então se buscou resguardar, entre a manipulação de genomas não humanos e humanos e para fins terapêuticos e de melhoramento²⁷. Nesse sentido, a Biotecnologia Vermelha

²⁴. Ver <<https://www.genera.com.br/blog/emmanuelle-charpentier-crispr/>> - Acesso em 30/09/2023.

²⁵. Embora a citação acima já indique que seu uso já esteja sendo feito em seres humanos.

²⁶. Ver <<https://www.genera.com.br/blog/emmanuelle-charpentier-crispr/>> - Acesso em 30/09/2023.

²⁷. Devassada não só por transumanistas, mas por defensores da eugenia liberal. (Habermas, 2002 [2004], p. 27).

ascendeu um grau a mais, convocando a Biotecnologia Roxa, mesmo que posteriormente, a se pronunciar.

A comunidade ética e a científica se debruçaram sobre a questão, mas vale notar que:

Uma das descobridoras da técnica Crispr- Cas9, Jennifer Doudna, (...) em entrevista a Associated Press, afirmou que ficou simplesmente horrorizada. Senti uma espécie de mal-estar físico. Foi fundamental que esse trabalho perigoso e gratuito tenha sido oficialmente reconhecido e considerado ilegal.

Continua Jennifer Doudna afirmando que esse anúncio confirma a [necessidade] (...) de um limite internacional para a conduta ética e científica para ajudar a garantir que esse tipo de trabalho – radical e desnecessário do ponto de visto médico e negligente – não volte a ocorrer. (Sganzerla; Pessini, 2020, p. 530).

Logo, tal fato reacendeu a discussão, já tão debatida, sobre a chamada 'eugenia positiva', que visa 'melhorar' o ser humano, usando todas as técnicas disponíveis, inclusive a manipulação genética e sua mais recente e eficiente criação: o CRISPR-Cas9. E, com isso, também ressurgem a questão se é possível e/ou desejável criar um ser humano 'perfeito'.

Sobre esse tema, em 2007, o filósofo norte-americano Michael J. Sandel (1953-) publicou um livro, cujo título, bastante sugestivo: *Contra a perfeição – Ética na era da engenharia genética*, já evidencia a sua posição frente ao assunto.

Mas, seria o caso de se questionar, antes, o que seria a perfeição. No seu *Dicionário de Filosofia*, José Ferrater Mora (1912-1991), no verbete dedicado ao conceito, inicia esclarecendo que:

PERFEIÇÃO, PERFEITO – Diz-se de algo que é perfeito, quando está 'completado' e 'acabado' de tal modo que não lhe falta nada, mas tampouco nada lhe sobra para ser o que é. Nesse sentido, diz-se que algo é perfeito, quando é justa e exatamente o que é. Essa ideia de perfeição inclui a ideia de 'limitação', 'acabamento' e 'finalidade própria' que ressurgem constantemente no pensamento grego. (Mora, 1993 [2001], p. 564).

Nesse sentido, não poderia existir meta mais ambiciosa e contraditória que a de se 'projetar', por qualquer procedimento que seja, um ser humano perfeito. Ambiciosa, não porque já não existam meios técnicos que permitam fazê-lo, mas por não termos hoje, e talvez nunca venhamos a ter, elementos que definam o que seria um ser humano perfeito. E contraditória porque tal projeto trataria de estabelecer um limite, isto é, dar um 'acabamento' ao ser humano conforme sua 'finalidade própria'. Mas, afinal, qual seria ela?

Além de não dispormos de tal resposta, conforme Sandel, "Essa demanda pelo desempenho e pela perfeição anima o impulso de injuriar o que nos é dado. É a fonte mais profunda do problema moral do melhoramento." (Sandel, 2007 [2013], p. 72)

O professor de história e filosofia da ciência na Universidade de Indiana, William R. Newman, em seu notável livro *Promethean Ambitions*, de 2004, menciona a "hybris²⁸ inerente à 'busca da perfeição' " (Newman, 2004, p. 3), tema também abordado por Gunther Anders no seu excepcional *A obsolescência do homem*, de 1956,

em que cunhou a expressão "vergonha prometeica", para exprimir esse sentimento - de fato, tão humano - diante de suas próprias obras. (...)

É o próprio Anders que chama, ainda, a nossa atenção para o termo híbrido, cuja origem remonta ao termo *hybris* (Anders, 1956, [2002]. pp. 62-68).

Nada mais significativo e sintomático, pois, de fato, as propostas da eugenia positiva e, sobretudo, do pós-humano [ou, aqui, transumano] que defende [entre outras coisas] a hibridação, têm em seu cerne a desmedida, a falta de limite, a própria *hybris* grega. (Fonseca, 2015, p. 396)

Assim, a perigosa combinação entre ambições desmedidas e técnicas cada vez mais 'eficientes' nos impõe avaliar com muita atenção os riscos que se colocam à nossa espécie.

²⁸ Que poderia ser traduzida como desmedida ou arrogância.

5. Considerações finais

Com base no que vimos ao longo da exposição, podemos concluir que a biotecnologia é tão antiga quanto o *Homo sapiens* e esteve presente em todo o seu processo de desenvolvimento e de construção de nossa civilização. Mas, com o surgimento das novas ou modernas biotecnologias, na segunda metade do século XX, uma nova era surgiu com a descoberta de técnicas que tornaram possível alterar a configuração genética de seres vivos, tanto os mais simples quanto, depois, os mais complexos, como os seres humanos.

Foi essa nova situação que fez soarem os alarmes. Assim, embora os benefícios proporcionados pelas novas biotecnologias, nos mais diferentes setores da vida, humana e não humana, sejam inegáveis, os riscos também se mostram ainda bastantes consideráveis. Não por acaso, todas as advertências feitas por Jonas, Rifkin, Habermas, Fukuyama, Sandel entre outros, ao que tudo indica, se mostram ainda válidas nos dias que correm. Tanto é que vemos que o risco é o foco da última das categorias de classificação das biotecnologias e, até mesmo, na Declaração Transumanista, ele é mencionado em 4 dos 8 itens que a compõem.

Mas, para além dos riscos apontados, poderíamos também questionar: Nós seres humanos estaremos prontos para conviver com os transumanos? Saberemos lidar com mais essa desigualdade? Como estabelecer critérios para as intervenções nos genes da nossa espécie de modo a não desfigurá-la? E, sem eles, decretaremos a nossa própria extinção?

O que constatamos é que, com o Projeto Transumanista, estamos diante de *fins* progressivamente ambiciosos e ousados e, com a descoberta do CRISPR-Cas9, passamos a dispor, também, de *meios* cada vez mais eficientes. E quanto aos *princípios*?

Sganzerla e Pessini em seu texto "Edição de humanos por meio da técnica do Crispr-cas9: entusiasmo científico e inquietações éticas", de 2020, exibem sete princípios extraídos de "um importante documento da Academia Nacional de Ciências (ANC) e da Academia Nacional de Medicina (ANM) (EUA), lançado em 14 de fevereiro de 2017", dirigido, sobretudo, às pesquisas com seres humanos, mas

podem servir para balizar “as questões do processo de edição do genoma humano” (Sganzerla; Pessini, 2020, p. 535), a saber:

1º – *O princípio do bem-estar*: busca apoiar e prover benefícios e prevenção de danos àqueles que são afetados pela pesquisa. (...)

2º – *O princípio da transparência*: exige abertura e partilha da informação de uma forma acessível e compreensível para com todos os envolvidos. (...)

3º – *O princípio do cuidado devido*: diz respeito aos pacientes participantes em estudos de pesquisa ou que estejam recebendo cuidados clínicos. (...)

4º – *O princípio da ciência responsável*: procura sustentar os *standards* mais altos da pesquisa, desde a banca do laboratório até o leito do doente, em sintonia com as normas profissionais e internacionais. (...)

5º – *O princípio do respeito pelas pessoas*: exige o reconhecimento da dignidade pessoal de todas as pessoas, reconhecimento da centralidade da escolha da pessoa e respeito pelas decisões individuais. (...)

6º – *O princípio da equidade*: exige que casos iguais sejam tratados igualmente e que os riscos e benefícios sejam equitativamente distribuídos (justiça distributiva). (...)

7º – *O princípio da cooperação internacional*: apoia o compromisso de abordagens colaborativas em pesquisa e governança que respeite os diferentes contextos culturais. (...) (Sganzerla; Pessini, 2020, p. 536).

Porém, no nosso entender, foram excluídos dessa importante lista dois princípios fundamentais: o Princípio de Precaução e o Princípio Responsabilidade, cabendo lembrar:

8º – *O Princípio da Precaução*: “é a garantia contra os riscos potenciais que, de acordo com o estado atual do conhecimento, não podem ser ainda identificados. Este Princípio afirma que a ausência da certeza científica formal, a existência de um risco de um dano sério ou irreversível requer a implementação de medidas que possam prevenir este dano.” (Goldim, 2002)²⁹.

e

²⁹. Ver <<https://www.ufrgs.br/bioetica/precau.htm>> - Acesso em 30/09/2023.

9º – *O Princípio Responsabilidade*: formulado por Jonas para assegurar, em nossa era (bio)tecnológica, um compromisso moral da geração presente com as futuras, preconiza: “Age de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra.” (Jonas, 1979 [2006], p. 47).

Mas, ousaríamos acrescentar, ainda, mais um para formar o *Decálogo dos Princípios para Pesquisa e Aplicação das Novas Biotecnologias em Seres Humanos*. Provisoriamente, ele poderia ser nomeado como:

10º – *O Princípio de não mutilação do patrimônio genético da humanidade*. Abertamente inspirado nos Princípios da Não-maleficência, de Prevenção e Responsabilidade, ele estabeleceria que: A manipulação genética de seres humanos só deve ser feita na certeza de que não produzirá deformações ou danos presentes ou futuros ao indivíduo em particular ou à espécie em geral.

Pois, de fato, há muito ainda a se conhecer sobre as novas biotecnologias, o que nos coloca diante de um enorme desafio ou dilema de cunho não apenas ético, mas, antropológico, existencial e ontológico. Isto é, trata-se de escolher entre o ser e o não-ser da humanidade.

Logo, se, de um lado, vemos uma crescente adesão ao projeto transumanista, que propõe uma agenda bastante ousada e sedutora, por outro, vemos descobertas que, como a do CRISPR-Cas9, proporcionam procedimentos cada vez mais eficientes para interferir na sequência do DNA. Contudo, algumas questões, deliberadamente exiladas, não poderão mais ser evitadas, em relação à diferença: entre natural e artificial, entre eugenia negativa e positiva, e à alteração na base somática e na linhagem germinal. E se estamos mesmo preparados para o que poderá resultar dessas intervenções cada vez mais ousadas e extremamente ‘eficientes’.

Para encerrar, voltamos ao título de nossa exposição “Biotecnologias e as duas faces de Jano”, esclarecendo que

Jano é uma divindade romana representada com dois rostos, olhando em direções opostas. A “cabeça de Jano” simboliza dualismo e ambiguidade, o

aspecto positivo e o negativo de uma ação ou objeto. (...) As duas faces de Jano, “diametralmente contrárias”, caracterizavam oposições, como o passado e o futuro, o abstrato e o concreto. A incoerência característica em Jano era reforçada pelas falas concomitantemente opostas de suas faces, que confundiam aqueles que as ouvissem. (Fuziger, 2014, p. 15).

Ademais, a “figura de Jano é associada a portas (entrada e saída), bem como a transições. Jano é o deus dos inícios, das decisões e escolhas.”³⁰ E foi usada por Jonas como metáfora para se referir à tecnologia em geral e nós a empregamos aqui para ilustrar as biotecnologias, em particular, por sua ambígua produção que tanto nos oferece, há milhares de anos, benefícios indispensáveis à nossa sobrevivência, quanto, no contexto atual, nos coloca diante de um risco insofismável. Talvez, graças a uma parte dela, estejamos, inclusive, diante de um novo começo mas, no pior dos cenários, pode ser este o começo de nosso fim.

6. Referências

ANDERS, Gr. Sur la honte prométhéenne. *L'Obsolescence de l'homme*. Paris: Ivrea, 2002, pp. 37-115.

CHARPENTIER, E; DOUDNA, J. A programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity. *Science*. 28 Jun 2012 Vol 337, Issue 6096 pp. 816-821. DOI: 10.1126/science.1225829.

FONSECA, L. S. G. *Novos desafios e nova responsabilidade à luz da ética de Hans Jonas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015, 479 p.

FUKUYAMA, F. *Nosso Futuro Pós-Humano – Consequências da Revolução Biotecnológica*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, 268p.

FUZIGER, R. J. *As faces de Jano: O simbolismo no Direito penal*. Dissertação. São Paulo: Faculdade de Direito da USP, 2014.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 159 p.

³⁰. Ver < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jano> > - Acesso em 30/09/2023.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade* - Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. Tradução Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez.

JONAS, H. Vamos clonar um ser humano: Da Eugenia à Tecnologia Genética. *Técnica, Medicina e Ética* - Sobre a prática do Princípio Responsabilidade. Tradução do GT Hans Jonas da ANPOF, São Paulo: Paulus, 2013. pp. 171-211.

MESSIAS, C. *Biotecnologia: História e aplicações*. 2017. Disponível em <https://www.casadaciencia.com.br/biotecnologia-historia-e-aplicacoes-2/> - Acesso em: 21 set. 2023.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 564.

NEWMAN, W. R. *Promethean Ambitions*. Chicago: University Chicago Press, 2004, 333p.

RIFKIN, J. *Il secolo biotech*. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era. Milano: Baldini & Castoldi, 2000, 382 p.

SANDEL, M. J. *Contra a perfeição* – Ética na era da engenharia genética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. 158p.

SGANZERLA, Anor e PESSINI, Leo. Edição de humanos por meio da técnica do Crispr-cas9: entusiasmo científico e inquietações éticas. Ensaio - *Saúde debate*, 44 (125) - Apr-Jun 2020. Disponível em <https://doi.org/10.1590/0103-1104202012519>.

Sites consultados:

<<https://biotechtown.com/>> - Acesso em: 21 set. 2023.

<<https://boomi.com.br/alimentos-transgenicos-fazem-mal-a-saude/>> – Acesso em: 29 set. 2023.

<<https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/ephis/assets/edicoes/2018/arquivos/50.pdf>> - Acesso em: 26 ago. 2023.

<<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/pre-historia-2-o-surgimento-do-ser-humano-e-os-periodos-pre-historicos.htm?cmpid=copiaecola>>- Acesso em: 21 set. 2023.

<www.even3.com.br/transumanismo/> - Acesso em: 29 set. 2023.

<https://hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_Declaration> - Acesso em: 29 set. 2023.

<<https://neurodiagnosticbrasil.com/a-descoberta-do-dna/#:~:text=O%20DNA%20foi%20descoberto%20em,em%20Cambridge%2C%20no%20Reino%20Unido>> - Acesso em: 21 set. 2023.

<<https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/24707/23842>>- Acesso em: 28 set. 2023.

<<https://profissaobiotec.com.br/a-biotecnologia-no-brasil-em-2021/>>
<<https://pt.frwiki.wiki/wiki/Extropianisme>> - Acesso em: 29 set. 2023.

< <https://pt.wikipedia.org/wiki/Jano> > - Acesso em: 30 set. 2023.

<<https://universoracionalista.org/declaracao-transhumanista/>>- Acesso em: 19 set. 2023.

<<https://seer.ufrgs.br/ppgdir/article/download/49562/30979>> - Acesso em: 29 set. 2023.

<<https://www.casadaciencia.com.br/biotecnologia-historia-e-aplicacoes-2/>>- Acesso em: 21 set. 2023.

<<https://www.fafich.ufmg.br/nepc/>> - Acesso em: 22 ago. 2023.

<<https://www.fafich.ufmg.br/nepc/categoria/eventos/>> - Acesso em: 22 ago. 2023.

<<https://www.genera.com.br/blog/emmanuelle-charpentier-crispr/>> - Acesso em: 30 set. 2023.

<<https://www.infoescola.com/profissoes/engenharia-de-biotecnologia/>> - Acesso em: 23 set. 2023.

<<https://www.practicaethics.ox.ac.uk/about-us>> - Acesso em: 23 ago. 2023.

<<https://www.significados.com.br/biotecnologia/>> - Acesso em: 26 set. 2023.

<<https://www.ufrgs.br/bioetica/precau.htm> > - Acesso em: 30 set. 2023.

15. TECNOLOGIA COMO PRÁTICA: UM OLHAR PARA ALÉM DO INSTRUMENTALISMO ARTEFACTUAL



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-15>

Helder Buenos Aires de Carvalho

1. Introdução

A referência que indivíduos humanos fazem aos artefatos tecnológicos em situações cotidianas, no modo do senso comum, mas também na forma de teses sustentadas por gerações de filósofos, cientistas e engenheiros, é de que são objetos no mundo sujeitos à agência humana, disponíveis aos desejos e propósitos desta, valorativamente neutros e portadores de configurações objetivas, que apontam para uma única direção histórica e como que necessária em seu desenvolvimento e apropriação. Essa visão costumeira do humano ordinário e de setores filosóficos é, em verdade, fonte permanente de justificação ideologicamente interessada do direcionamento que o design e o desenvolvimento tecnológicos assumiu historicamente, tal como aquele gerado pelo capitalismo avançado e financista, mais recentemente assumindo a condição de um capitalismo de plataformas digitais.¹ E, muitas vezes, é a que está na base da acusação leviana de que toda a crítica da presença intensiva contemporânea das tecnologias em nossas vidas é “tecnofóbica”; atribuindo, com isso, sempre o desenvolvimento do design tecnológico ao progresso e ao esclarecimento humanos crescentes.

Entretanto, essa demonização engenhosa da crítica é fruto da própria complexidade do fenômeno tecnológico, vez que este carrega consigo as mesmas ambiguidades pertencentes a toda a agência humana. A ação humana não é unívoca, mas marcada tanto pela mediação material e social, na medida em que não agimos no vazio, mas sempre em contextos históricos, ambientais, econômicos e societários concretos, bem como pela subjetividade presente em um indivíduo consciente, portador de desejos e temores, e relacional, vez que este age sempre junto com

¹ Ver Srnicek (2016).

outros indivíduos humanos e não humanos, quer sejam animais, vegetais e toda a artefaria tecnológica que nos acompanha. Essa agência humana não é absoluta, de natureza libertária, que dispõe do mundo e seus objetos ao sabor de suas próprias determinações, independentes de interferência externas; ao contrário, se dá sempre no interior de diversas possibilidades e cursos de ação possíveis, inclusive dentre aqueles que são ofertados pela própria criação tecnológica em toda a sua extensão e variedades materiais e digitais, configurando escolhas, sentidos e valores.

O design tecnológico, enquanto ação humana propriamente dita, padece dessas mesmas circunstâncias e características, não podendo ser visto como a mera manipulação de materiais naturais exógenos, mas inserido na estrutura relacional da agência humana. Nesse sentido, não cabe mais pensá-lo como algo que esteja infenso às questões éticas e políticas próprias da vida dos humanos em seu ambiente inter-humano das cidades e em sua relacionalidade com não-humanos e a materialidade do mundo ambiental. Mais que instrumentos, os artefatos tecnológicos são formas constituidoras de ação humana e sua criação é uma prática social interrelacionada com as demais práticas humanas que configuram a vida social.

2. Design tecnológico como prática social: um olhar relacional e teleológico

Propomos aqui entender o design tecnológico como uma prática social no sentido sociológico-filosófico estabelecido pelo pensador escocês Alasdair MacIntyre, ou seja, definida, diferentemente do uso ordinário da palavra, como toda forma complexa e coerente de atividade humana coletiva, estabelecida socialmente, por meio da qual

bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados. (MacIntyre, 2007, p. 187).

Nesse sentido, dar um chute com habilidade numa bola não é uma prática, mas o jogo de futebol é; bater um prego na madeira não é uma prática, mas carpintaria é; plantar batatas não é uma prática, mas a agricultura é; levantar paredes não é uma prática, mas arquitetura é. E, assim, são práticas as pesquisas da física, química e biologia, o trabalho do historiador, a pintura e a música etc., uma variedade ampla que abrange desde artes, ciência, jogos, política, até a formação e a sustentação da vida familiar, assim como a atividade de criação ou design tecnológico. A vida social está configurada precisamente como uma extensa rede de práticas interrelacionadas, cada um com seus padrões de excelência e concepções de bens e fins envolvidos, formando um tecido humano de significações que atribuem algum *telos* definidor geral da boa vida humana, de sua excelência como forma de viver e ser tomada no seu conjunto.

Toda prática possui bens internos e externos que lhes dão sentido, articulados a partir de uma concepção do bem humano que lhes atribua um lugar no conjunto da vida social e da vida humana considerada como um todo, ou seja, as práticas se inserem em narrativas maiores históricas, das quais fazem parte, que ordenam a vida social, econômica e política em uma totalidade cultural e simbólica sujeita a reformulações e transformações dinâmicas. Como são diversas e múltiplas, cada uma com seus bens específicos, por vezes em conflito com outras práticas no interior da vida societária, é necessária alguma concepção do bem humano que ordene e estabeleça critérios valorativos, de modo a articulá-las no conjunto da vida em comum. Um dos desafios da vida societária é justamente estabelecer esse horizonte do bem humano que organize a multiplicidade de suas práticas, em formas históricas e materiais.

Os bens internos ou bens de excelência de uma prática são aqueles que podem ser realizados em seu interior, portadores de uma história, representando seu *telos* – no sentido aristotélico –, que beneficiam toda a comunidade de praticantes, não apenas uma parte dela; enquanto os bens externos ou bens de eficácia são aqueles que se realizam não apenas em uma prática específica, tais como dinheiro, poder e riqueza, representando a dimensão institucional das práticas sociais, cujo benefício não é necessariamente compartilhado por todos os seus praticantes. O desenvolvimento histórico das práticas implica em uma ampliação dos poderes

humanos em seu âmbito, na direção de uma excelência em sua arte específica; mas essa historicidade não é autônoma do tecido social e ambiental na qual ela se desenvolve e se exerce. Essa excelência dos bens internos está intrinsecamente situada no interior da excelência maior que situa uma prática na práxis coletiva, ou seja, do bem humano ou da boa vida humana como *telos* superior que define os seus significados.

Tomemos um exemplo no âmbito do design tecnológico: da mesma forma que um martelo não existe por si só como um artefato isolado, mas adquire sentido e existência como parte constitutiva das artes da carpintaria ou da metalurgia, uma prática também adquire seu sentido, vigência e valência no interior da consideração do que é a excelência humana, a boa vida que dá sentido às diferentes práticas, ordenando-as e articulando-as historicamente, como partes formadoras do tecido social e ambiental no qual estamos situados e do qual somos partes constitutivas. A arte da carpintaria ou da metalurgia, assim como as demais, por sua vez, não é uma prática isolada, mas adquire sua existência e significado no interior da rede que une, dentre outras coisas, desde necessidades humanas primárias de sobrevivência, melhoria das condições de moradia e transporte, produção da existência econômica, das formas estéticas a elas associadas, bem como o tecido de interrelações simbólicas e materiais que conectam ambiente, humanos e não humanos. E um ponto central nessa rede produtora e portadora de sentidos é alguma concepção do que seja o bem ou a boa vida humana, vez que os humanos são aqueles que se colocam a pergunta pelo sentido do ser, de sua existência e também dessa própria rede que é o mundo no qual se situam, se compreendem e se constituem.

Pensar a tecnologia como prática significa, então, compreendê-la nessa sua multiestabilidade, ou seja, na criação ou design tecnológico como uma práxis portadora de sentido moral e político, sujeita a avaliações que vão para além de sua imanência material (a do artefato do celular ou do martelo tomados isoladamente, por exemplo); permitindo situá-la no espaço das escolhas, da multifariedade que é própria da agência humana, vez que é uma atividade cujos caminhos são diversos, cujos desenvolvimentos possíveis visam objetivos diferenciados, modos alternativos de ser e de viver. Um artefato tecnológico qualquer não é um produto cujo modo de ser e função é único, ou seja, que só seria possível de ser desenvolvido

sob uma única forma e materialidade, objetivamente dispostos e teleologicamente já definidos; sua concretude existencial é, na verdade, fruto de escolhas, submetido a determinações variadas, que vão desde sua matéria prima já disponível ou mesmo criada para tal fim, passando pelas preferências estéticas e oportunidades econômicas e sociais, bem como pelo conjunto de valores morais e políticos que definem o contexto de sua emergência. Noutros termos, a criação tecnológica não é uma rua de mão única, que tem apenas uma possibilidade existencial, mas se inscreve em uma direção que suprime outras possibilidades, escolhas e valores na sua efetividade histórica, ao privilegiar um caminho em detrimento de outros.

O design é da ordem da esfera política e moral porque não está situado no mesmo plano da ciência, da busca de um conhecimento objetivo do mundo e das coisas humanas,² mas no âmbito da práxis de um dever ser. A criação ou design tecnológico busca construir mundos, em que modos de ser e de viver se tornam possíveis, ou seja, postula uma concepção de humanidade, de uma vida boa que represente a realização de sua excelência própria, do seu florescimento. Nesse sentido, é uma ação humana carregada de sentido e valores morais e políticos constituidores da comunidade humana, não apenas a criação de ferramentas isoladas que não tem interferência nos desígnios históricos desta última. Ao contrário, na medida em que opera na direção do que os mundos humanos e não humanos devem ser, ao lhes dar formas materiais ou virtuais e construí-los como lugar para florescimento de certos modos de ser e viver, o design tecnológico se faz portador de formas de moralidade e de política, ou seja, de realizador, possibilitador ou mediador de determinados bens materiais, morais e políticos.

Na medida em que, por exemplo, a prática da agricultura moderna intensiva se faz cada vez mais mediada por artefatos tecnológicos, o design desses artefatos responde efetivamente a certas necessidades dessa prática, enfrentando os problemas que emergem no desenvolvimento da agricultura, frente à crescente demanda por alimentos em um mundo cada vez mais ocupado intensamente pela espécie humana. Entretanto, essa instrumentalização primária dos artefatos

² Embora hoje se possa falar mais do que nunca não apenas da técnica ou da tecnologia, mas da tecnociência, pela interface que há entre ciência e tecnologia especialmente a partir da modernidade. Don Ihde (2009) vai mais além do que isso, sustentando que a ciência sempre foi mediada tecnologicamente, ou seja, que ela sempre foi tecnociência.

tecnológicos, em que eles se situam inicialmente como ferramentas para resolução de problemas postos pelas necessidades humanas não é inconsequente, como se fosse unilateralmente determinada por estas. A mecanização intensa da agricultura transforma esta prática social a partir de valores morais e políticos outros, na medida em que a situa no plano dos negócios, ou seja, não mais como uma prática vinculada às necessidades alimentares de uma família ou agrupamento social delimitado geográfica e historicamente, mas como produção em série de mercadorias para consumo, agora, em uma ampla rede global de trocas de um sistema econômico, um modo possível de produção da vida dentre outros.

O agrobusiness contemporâneo é a expressão dessa transformação histórica da prática da agricultura e dos bens e valores a ela antes vinculados, em que as tecnologias geradas em seu entorno se voltam justamente para possibilitar e realizar esse novo horizonte de exploração do ambiente natural, as terras agricultáveis, vistas agora como objeto de apropriação para interesses mercadológicos – algo que seria absolutamente inviável sem essas mesmas tecnologias. Se tomarmos como contraponto a agroecologia, por exemplo, toda a artefaria tecnológica que se coloca nessa perspectiva é bastante diferenciada daquela do agrobusiness, pois há uma carga valorativa diversa daquela de pensar o ambiente natural como reserva de valor esperando a expropriação pelos humanos. O arsenal tecnológico da agroecologia possui um design diferenciado justamente porque a prática da agricultura é vista e exercitada a partir de outros valores, seus bens e fins estão a serviço de uma outra concepção da excelência dessa prática, uma excelência, por sua vez, vinculada a uma concepção de humanidade não separada da integridade da natureza como um todo e das relações de solidariedade e compartilhamento que estão na sua base.

O desenvolvimento tecnológico moderno na agricultura intensiva não segue mais valores alimentares vinculados ao modo de vida de uma comunidade relativamente pequena, situada em um contexto ecológico e material bem definidos, mas possibilita para os alimentos sua transformação em *commodities*, para a forma de um produto desenraizado do modo de ser de uma comunidade humana historicamente constituída. O design tecnológico transforma a prática da agricultura em algo diferente de sua condição originária, modificando o modo de vida dos humanos, da rede social na qual fazia sentido, introduzindo outros significados na

relação com o meio ambiente e com os outros humanos, alterando qualitativamente suas ações, tanto material como socialmente – como apontou Hans Jonas (1984), a técnica moderna altera substancialmente o alcance e o poder da agência humana. Mas isso não se dá unilateralmente, pois as práticas diversas das sociedades mediadas tecnologicamente são também, ao mesmo tempo, alteradas e modificadas por esses mesmos designs tecnológicos; e não necessariamente com consequências pretendidas e previstas em sua formulação³, mas também de formas inesperadas e muitas vezes bastante perversas para os humanos e não humanos – um indicador importante disso é o problema da emergência ambiental provocado pela intensa intervenção humana no ambiente terrestre por meio de seu crescente poder tecnológico, que gera graves questões de justiça ambiental, bem como riscos à sobrevivência da própria vida no planeta⁴.

O design tecnológico não é, assim, uma prática isolada das outras práticas sociais, mas faz parte de uma ecologia de práticas, na qual todas se interseccionam, produzindo alterações mútuas e gerando significações diferenciadas a partir desse inter-relacionamento. Como toda prática, sua condição ontológica é relacional, seus artefatos não são entes cujo sentido e função estão previamente estabelecidos e determinados, sem história. O devir humano está vinculado ao devir de suas práticas e, especialmente, da prática da criação ou design tecnológico, vez que este atravessa transversalmente as demais práticas ao prover bases materiais necessárias para o funcionamento da vida social; e faz isso de modo não apenas funcional e estéril, mas alterando também o devir das outras práticas sociais e dos horizontes de sentido e significação que atribuímos a nós mesmos e ao mundo. Como nos lembra Ihde & Malafouris (2019),

Humanos, mais do que qualquer outra espécie, têm alterado seus caminhos de desenvolvimento criando novas formas materiais e abrindo-se a novas possibilidades de engajamento material. Ou seja, nos tornamos constituídos

³ O que Vallor (2016) chama de crescente opacidade tecnológica, ou seja, da dificuldade de conseguirmos prever consequências e futuros possíveis com a adoção crescente e intensa das mediações tecnológicas na vida humana.

⁴ Ver Wallace-Wells (2019) e Crary (2023).

através do fabricar e usar tecnologias que modelam nossas mentes e estendem nossos corpos. Fabricamos coisas que, por sua vez, nos fabricam (p. 195).

Desde Marx já sabemos das conexões íntimas entre economia e técnica, ambas constituindo intensamente a prática da política e da sociabilidade; mas no mundo contemporâneo isso se faz mais claramente intenso, na medida em que nossas sociedades estão cada vez mais tecnologizadas em todas as suas esferas. Nos vemos hodiernamente, sim, como civilizações técnicas, em que a prática do design tecnológico se tornou central em termos de definição de nosso modo próprio de ser e de viver – como havia alertado Jonas (1984), a técnica se tornou não apenas um meio, mas um fim para o nosso modo de viver. A prática do design tecnológico se tornou como que um requisito essencial para o desenvolvimento das demais práticas, desde a saúde, a agricultura, a moda, o cuidado com o corpo, passando pela estética, comércio, indústria, chegando nos transportes, segurança, educação, política e na comunicação social, e mesmo na própria ciência, fornecendo certos padrões de excelência e eficácia.

O ideal de eficiência contido nas promessas tecnológicas transformou-se no toque de midas milagroso para todos os nossos problemas; entretanto, esse lugar central é equívoco, pois o design tecnológico carrega a mesma estrutura ontológica relacional das outras práticas: não existe por si só, isolado em seus próprios modos de fazer e engendrar artefatos materiais e virtuais, como se possuísse uma economia apenas interna. O “esquecimento” – ideologicamente enviesado – dessa ontologia relacional recíproca de humanos e artefatos tecnológicos é que produz a gravosa ilusão de sua aparente neutralidade, independência, objetividade e desenvolvimento unidimensional. Sair desse esquecimento emudecedor da responsabilidade envolvida no design tecnológico como ação humana é um primeiro passo necessário para que se possa modificar a percepção do lugar que este ocupa em nossas sociedades tecnológicas, fazendo com que as perguntas éticas e políticas que sempre se pode fazer para todas as ações humanas sejam também reconhecidas nesse contexto: Qual bem estamos gerando? É bom para quem? Faz justiça a quê ou a quem? Contribui para o bem viver humano no seu conjunto, incluindo aí também

os não-humanos? A que *telos* se propõe em sua realização? Que humanidade realizaremos?

A criação ou design tecnológico certamente tem um papel essencial na luta dos humanos contra as forças naturais que nos cercam e nos ameaçam por todos os lados, desde organismos microscópicos que produzem doenças mortais a efeitos maléficos produzidos por eventos naturais incontroláveis, tais como ciclones, terremotos, maremotos ou eventos climáticos extremos. A criação tecnológica sempre se inseriu nesse processo de reduzir ou eliminar a vulnerabilidade humana, enquanto ser animal e partícipe dessa mesma natureza da qual emergiu. Nesse sentido, ela sempre carregou uma promessa de proteção e realização do bem humano fundamental, que é a própria existência humana digna em um planeta que é, ao mesmo tempo, nossa casa e moradia, lugar de realização de nossas possibilidades e excelências, bem como um lugar também fértil em ameaças e habitado por muitas forças destrutivas. Mas como toda ação humana, a criação tecnológica não possui somente o dom da graça, mas também do pecado; ela é portadora de realizações maravilhosas, como vacinas, moradias saudáveis, alimentos abundantes, comunicações rápidas, etc., bem como viabilizadora de potências destrutivas, de armas de destruição em massa, contaminações massivas de rios, mares e lagos por venenos e agrotóxicos, contaminação de áreas extensas por radiação nuclear, alteração inteira de ambientes naturais, incluindo a atmosfera, que ameaçam a vida no planeta. E reconhecer esta sua natureza relacional, como toda ação humana, é reconhecer também a própria vulnerabilidade do design tecnológico como criação humana, como prática social, a despeito de todas as suas potências adquiridas em sua associação com a ciência moderna, portanto, como lugar próprio para a pergunta pelos seus fins (*telos*), ou seja, pela ética e política que gera e viabiliza.

3. A agência humana mais que humana: a mediação tecnológica dos artefatos

Pensar o design ou criação tecnológica como prática, no sentido macintyriano que propusemos aqui, significa não só se perguntar pela moralidade que ela carrega consigo, mas, tão importante, é se perguntar pela natureza dessa agência humana

que se encontra situada em meio a um tecido social, portanto, repleto de práticas entrelaçadas, permeado pela presença intensiva de artefatos tecnológicos, ou seja, em uma sociedade quase que integralmente tecnologizada – como é o caso especialmente das sociedades capitalistas avançadas e seu ciberespaço. O que temos é uma complexificação da agência humana, em que não é mais apenas um sujeito consciente, pensado abstratamente como racional, que decide e escolhe suas ações diante de um mundo de objetos externos e com diferentes cursos de ação possíveis, que cabe a ele exclusivamente avaliar no interior de sua consciência subjetiva, aos moldes kantianos, por exemplo, ou levando em conta um cálculo consequencialista simples.

Esse agente humano agora está permeado por uma rede de relações com outros humanos, não somente aqueles próximos do lugar que habita, mas também em outros lugares do planeta; e não só aqueles que existem hoje, mas também as gerações futuras estão implicadas; bem como está situado em uma rede de objetos não-humanos, que formam o tecido tecnológico que nos rodeia, assim como de outros seres vivos não-humanos que nos cercam e se relacionam conosco, em nosso ambiente natural. Nesse sentido, a agência humana é mais que humana, não se reduz simplesmente a uma dimensão subjetiva consciente, mas se estende material e biologicamente a outros entes não-humanos com os quais estamos relacionalmente constituídos – nesse sentido, somos, ao final, entidades híbridas, constituídas por artefatos e objetos materiais e virtuais, organismos humanos e não-humanos, em que natureza e cultura não se dissociam. Como alerta Santaella (2021), parece que

(...) mente moderna se tornou uma estrutura híbrida, construída de vestígios de estágios biológicos anteriores junto com recursos simbólicos de uma memória externa, hoje constituída de uma pluralidade de sistemas sógnicos produzidos graças a tecnologias cada vez mais sofisticadas e inteligentes. Enfim, parece que a evolução da mente humana caminha de modo a sintonizar com o ambiente em níveis múltiplos, com sintonizadores multinivelados. Resta saber se o humano está à altura da evolução de sua mente híbrida. (p. 90).

A mediação tecnológica na vida humana tem um papel importantíssimo, como vimos, no conjunto das práticas sociais e, por conseguinte, na configuração da agência humana, para além da mera instrumentalidade suposta pelo senso comum. Como sustenta Don Ihde,

nossa existência é *tecnologicamente entrelaçada*, não apenas no que diz respeito aos pontos críticos que emergem numa civilização tecnológica tal como a ameaça de uma guerra nuclear ou a preocupação sobre a poluição global e seus possíveis efeitos irreversíveis, mas também no que diz respeito aos ritmos e espaços da vida cotidiana (Ihde, [1990] 2017, p.16).⁵

Segundo ele, desde o momento que acordamos estamos em interações humano-tecnologias que se escalonam numericamente das mais simples às mais complexas, entrelaçados com artefatos tecnológicos que medeiam e estabelecem possibilidades na nossa vida cotidiana. Isso se aplica do cobertor que usamos para dormir aos meios de transporte que utilizamos para nos deslocarmos ao trabalho, e mesmo em nossas tentativas de escapadas dessas relações com a cultura material e urbana por meio, por exemplo, do alpinismo ou do esqui aquático, bem como nossas práticas sexuais com a camisinha e outros preservativos. Essa extensão e variedade da incorporação das tecnologias em nosso cotidiano produz uma familiaridade que pode nos afastar da necessidade de uma reflexão crítica sobre seus resultados, bem como sobre os impactos que esse sistema tecnologicamente incorporado tem sobre nossas vidas, um sistema que ele denomina de “tecnossistema”.⁶

A reflexão de Ihde propõe justamente quebrar essa familiaridade que nos cega e perceber a peculiaridade dessa forma de vida tecnologicamente corporificada, trazendo à tona a ampla variedade de questões existenciais e de crenças populares e acadêmicas nela envolvidas. Ao articular o vasto e complexo terreno da tecnologia com o seu contexto humano, Ihde prefere a metáfora marítima kierkegaardiana, de

⁵ A paginação citada a partir daqui é da edição brasileira, na qual fazemos também algumas correções na tradução (Ihde, 2017).

⁶ Feenberg (2017) também assume essa percepção sistêmica das tecnologias na vida social.

Temor e Tremor, segundo a qual seríamos como que capitães de navios singrando pelos mares, em que “o navegador, exatamente no meio do mar, quando o barco e o mar encontram-se igualmente em movimento, deve seguir um rumo, encontrar uma direção e situar a si próprio e a sua destinação” (Ihde, [1990] 2017, p. 27). Noutras palavras, estamos habitando já uma tecnosfera, um casulo tecnológico que nos provê suporte à vida, um ambiente construído com nossa participação e artefatos tecnológicos, do qual estamos autoconscientes e no qual precisamos localizar os pontos de referência, a partir das variações desse meio, para encontrarmos o nosso caminho – na linguagem macintyriana, encontrarmos o nosso florescimento enquanto humanos.

Com a participação constitutiva das tecnologias em suas ações, como integrante de uma tecnosfera, o agente humano mediado tecnologicamente deixa de ser simplesmente um sujeito autônomo, imponente senhor dos artefatos tecnológicos disponibilizados à mão para seu uso e desuso, está mergulhado e configurado no entremundo das mediações tecnológicas, estando ao mesmo tempo como agente que produz as tecnologias, e, por outro lado, também dialeticamente reconfigurado por elas, sofrendo sua determinação. Os artefatos tecnológicos perdem o estatuto comum de meras ferramentas externas à agência humana para se tornarem constituidores das possibilidades de ação dos agentes humanos e, por conseguinte, configuradores da comunidade moral e social⁷.

O conceito de mediação técnica foi formulado por Bruno Latour (1994) para explicitar como a tecnologia está modificando os humanos, quando estes delegam suas ações para os artefatos tecnológicos, por meio dos seus scripts ou roteiros incorporados que direcionam a ação. Um exemplo disso é o quebra-molas em estradas e ruas que obriga os motoristas a reduzirem a velocidade e, com isso, a se comportarem moralmente de forma adequada e valiosa. E Peter-Paul Verbeek (2011) o avança para dar conta de como a existência humana está sempre entrelaçada com tecnologia, como tecnologias e humanos existem juntos e adquirem suas características de suas mútuas dependências. A percepção do mundo, como o mundo aparece aos humanos, e a ação no mundo, como os homens atuam no

⁷ Sobre isso, ver, por ex., Latour (1994, 2002, 2012), Ihde (1990) e Verbeek (2011).

mundo, estão sempre constituídos e transformados pelas tecnologias em maior ou menor grau, por isso devemos prestar atenção com mais cuidado a como as tecnologias concretas se efetivam no mundo humano. Nesse sentido, os artefatos tecnológicos se tornam contíguos com os humanos e suas ações, passam a configurar suas ações e a qualidade delas, em um entrelaçamento entre humanos e dispositivos tecnológicos.

Essas relações são intrincadas e multifacetadas: não se compreende um sem levar em conta o outro. De um lado, artefatos materiais são o produto de processos do design humano, ao mesmo tempo, contudo, esses artefatos exercem um papel importante em como interagimos, como nos movemos, como nos comportamos e como experienciamos e interpretamos o mundo ao nosso redor. Humanos modelam as coisas, e as coisas modelam os humanos. (p. 163).

A agência moral não fica de fora desse processo, uma vez que as possibilidades de ação e a própria condição humana do sujeito moral se tornam configurados também com a participação consistente dos artefatos tecnológicos. Um exemplo recorrente dado por Verbeek (2011) é a ultrassonografia fetal, na medicina, cuja existência passa a alterar a condição do bebê e dos pais em relação àquela que anteriormente existia sem esse dispositivo tecnológico. A ultrassonografia transforma a relação que os pais têm com o feto, ao torná-los responsáveis pela própria possibilidade de manutenção da continuidade da sua existência em caso de detecção de alguma doença grave; insere o feto na relação com os pais bem antes do nascimento, ao proporcionar-lhe uma identidade mediada tecnologicamente; transforma o feto em um objeto de cuidados médicos, coisa que inexistia antes da ultrassonografia, sujeitando-o a tomadas de decisões por parte dos pais e dos médicos. Em suma, é um dispositivo tecnológico configurando a moralidade das relações dos pais com o feto de uma forma nova, algo que inexistia antes de sua emergência no mundo humano, fazendo com que aqueles passem a ter que tomar decisões morais que anteriormente não eram possíveis. Um novo mundo de possibilidades se abre com a mediação tecnológica, que seriam impossíveis sem a participação desses artefatos técnicos.

Nesse sentido, o que é o humano não pode ser dissociado dos artefatos tecnológicos e suas mediações dialéticas sobre a agência humana e a constituição do próprio espaço coletivo e compartilhado por humanos e não-humanos, sejam estes últimos artefatos tecnológicos ou entidades biológicas. O que é moralmente correto ou representa o florescimento humano em termos de excelência não está dissociado das possibilidades materiais, virtuais e simbólicas abertas pela criação ou design tecnológico, pois este na sua multiplicidade preconiza futuros possíveis de mundo e de humanidade que não se reduzem a uma única possibilidade histórica, social e política. Pela sua condição relacional e não unitária, o(s) design(s) tecnológico(s) traz(em) consigo diferentes devires e que não podem ser reduzidos somente a aqueles que o capitalismo digital possibilita no presente. Há potências internas do design tecnológico que expressam as potências da agência humana em termos morais e políticos, pois esta não é ontologicamente pronta e acabada, mas possui uma historicidade inerente. Potências mais que humanas, vez que não há humanos sem a mediação efetiva e material de não-humanos em nossas práticas, quer estes sejam objetos tecnológicos ou entidades naturais.⁸

Nessa mesma linha reflexiva, quando Andrew Feenberg (2017) se pergunta pela possibilidade de alteração do tecnossistema na direção de uma democratização da sociedade, não está preconizando que se redirecione o aparato tecnológico já existente para uma outra possibilidade, outros fins diferenciados, como se este aparato fosse um móvel a ser realocado de lugar porque eventualmente está fora do caminho, na perspectiva daquele instrumentalismo do humano comum. Trata-se, ao contrário, de uma perspectiva de mudança dos padrões de design para configurar uma outra forma de sociabilidade que represente um florescimento humano pleno, uma forma de vida social portadora de uma racionalidade emancipatória, não limitada às formas da racionalidade atualmente vigentes e tecnologicamente submetidas aos interesses do capitalismo transnacional e digital. Democratizar a tecnologia, no sentido assumido por Feenberg, não é a mera socialização dos *gadgets* tecnológicos atualmente consumidos, mas gerar um outro horizonte de mediação tecnológica nas formas da vida societal em que as potências humanas de

⁸ Sobre essa simbiose entre humanos e tecnologias, ver também Santaella (2022).

florescimento, o bem como horizonte da agência humana em seu conjunto, venham a existir na forma de um devir histórico emancipado, não permeado pela dominação social, econômica e política de classes.

Assim, democratizar as tecnologias é democratizar o código técnico dominante, é fazer com que o design tecnológico como prática social fundamental no ordenamento e na configuração da vida social, econômica e política dos humanos se coloque a pergunta pelos seus fins morais e políticos, transformando a agência humana na direção de uma sociedade socialmente justa e equânime. E, por conseguinte, colocar a luta política no interior do próprio código técnico, ou seja, na disputa pelo padrão do design tecnológico, pelo horizonte valorativo que lhe é intrínseco, pelos fins que fornecem o seu direcionamento, o *telos* para o desenvolvimento dos artefatos e suas experiências de humanidade e futuros possíveis, enfim, sobre o bem viver. Como lembra Verbeek (2005),

O design da tecnologia (...) se torna não mais uma questão tecnológica interna, mas parece ser igualmente uma questão moral. Tecnologias não são objetos meramente funcionais, mas também tem dimensões de estilo e significado; elas mediam as relações entre os seres humanos e o mundo deles, dessa forma modelam experiências e a existência humana. Tecnologias ajudam a determinar como as pessoas agem, de tal forma que não é só pessoas, mas também coisas que dão respostas à clássica questão moral: "Como viver?". É hora de tomarmos as contribuições da tecnologia seriamente e combinar nossas forças para propiciar novas respostas a esta antiga questão que ainda se aplica ao mundo tecnológico em que vivemos. (p. 235-236).

4. Considerações finais: por um design tecnológico praxiológico

Pensar as tecnologias como instrumentos e ferramentas neutras disponíveis à nossa agência é, como vimos, obscurecer sua natureza complexa e querer impor uma visão ideologicamente interessada sobre o design tecnológico. Ao contrário, quando as assumimos como uma prática social portadora de fins e valores internos e externos, não as compreendendo fora do tecido social do qual faz parte, portanto,

carregando consigo elementos constitutivos éticos e políticos, as rehumanizamos. Devolvemos a sua condição de práxis humana legítima e parte constitutiva da discussão em torno do florescimento humano, vez que não podemos pensar a agência humana sem esses artefatos tecnológicos, sem esse casulo que nos constitui e nos expressa, noutros termos, são portadores de nossa própria humanidade.

Nesse sentido, significa ir para além de uma concepção instrumentalista que acaba por limitar nossa compreensão da sua centralidade na construção da vida humana, ao fazer do design tecnológico uma unilateralidade inevitável, regido por um progresso direcionado pelo *telos* universal da eficiência. Entendendo-o como prática, no sentido macintyriano que propusemos, devolvemos sua historicidade própria de toda práxis humana e não ficamos presos a uma visão pessimista da presença intensiva da tecnologia no mundo da vida. As experiências concretas de como a tecnologia não é determinista das ações humanas, como aquelas relacionadas ao movimento ambiental e à internet, são uma ilustração do que a agência humana pode fazer com a tecnologia que permeia o mundo da vida, mesmo em uma sociedade capitalista onde o potencial de alienação é sempre pervasivo e constitutivo desse modo de produzir a vida social.

Em seu papel de configurador de mediações determinadas entre os humanos, o design tecnológico põe em jogo um dever ser de humanidade e de mundo, pois as potências mobilizadas pelas tecnologias não se restringem ao espaço humano da cidade, mas alcançam o planeta inteiro, a natureza como um todo. Escolher designs é escolher humanidades e mundos possíveis; essa agência humana tecnológica é, portanto, o que há de mais genuíno na práxis humana, sua capacidade criadora e sua historicidade, estabelecendo fins não só como indivíduos, mas como espécie. É por meio da prática do design tecnológico que construímos nossa concepção de humanidade, o que é o nosso bem viver; nosso desafio contemporâneo é justamente perceber e entender isso integralmente como espécie que se coloca a pergunta pelo sentido do ser, pela excelência e florescimento humanos não dissociados dos não-humanos que nos constituem.

Sair da concepção instrumentalista do design tecnológico é galgar o caminho da generosidade recíproca com os organismos não-humanos e da mutualidade com

os artefatos técnicos que formam o nosso casulo, a nossa tecnosfera, bem como com a reciprocidade e cooperação social que é própria do tecido social. É buscar reconhecer a racionalidade relacional que é ontologicamente própria de nosso modo de ser e agir no mundo junto com os outros, bem como de nossos objetos técnicos que nos definem, noutras palavras, por um design tecnológico praxiológico.

5. Referências

CARVALHO, Helder B. A. de. Hans Jonas e o giro empírico da filosofia da tecnologia: notas para um diálogo com a pós-fenomenologia. *Filosofia Unisinos*, v. 21 (2020): 56-71.

CRARY, Jonathan. *Terra arrasada: além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista*. Rio de Janeiro, Ubu Editora, 2023.

FEENBERG, Andrew. *Technosystem: the social life of reason*. Cambridge, Harvard University Press, 2017.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: An Essay in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, [1981] 2007.

IHDE, Don. *Postphenomenology and Technoscience: The Peking Lectures*. Albany: State University of New York Press, 2009.

IHDE, Don. IHDE, Don. *Tecnologia e o Mundo da Vida: do Jardim à Terra*. Tradução Maurício Fernando Bozatski. Chapecó: Editora Universidade Federal da Fronteira Sul, [1990] 2017.

IHDE, Don & Malafouris, L. Homo Faber revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory. *Philosophy & Technology*, 32 (2) 2019: 195-214.

JONAS, Hans. *The Imperative of Responsibility: In search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.

LATOUR, Bruno. LATOUR, Bruno. On technical mediation: Philosophy, Sociology, Genealogy. *Common Knowledge*, 3 (1994): 29-64.

LATOUR, Bruno. Morality and technology: the end of means. *Theory, Culture and Society*. 19, 5-6 (2002): 247-60.

LATOUR, Bruno *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, [2007] 2012.

SRNICEK, Nick. *Platform Capitalism*. London, Polity Press, 2016.

SANTAELLA, Lucia. *Humanos hiper-híbridos: Linguagens e cultura na segunda era da internet*. São Paulo, Paulus, 2021.

SANTAELLA, Lucia (Org.). *Simbioses do humano & tecnologias*. São Paulo, Edusp/IEA-USP, 2022.

VALLOR, Shannon. *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a future worth wanting*. New York: Oxford University Press, 2016.

VERBEEK, Peter-Paul. *What things do: Philosophical reflections on Technology, Agency, and Design*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.

VERBEEK, Peter-Paul. *Moralizing technology: understanding and designing the morality of things*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

WALLACE-WELLS, David. *A terra inabitável: uma história do futuro*. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

16. RESPONSABILIZAR-SE POR (QUASE) TUDO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-16>

Jelson Roberto de Oliveira

1. Introdução

A história do Ocidente é a história da quebra dos vínculos entre os seres humanos entre si e deles com as demais formas de vida e com a natureza como um todo. Desde os tempos mais primordiais até os nossos dias, grande parte das energias teóricas e práticas da humanidade tem sido investida em envidar esforços para abandonar, negar e fugir do mundo. Faz parte dessa estratégia a hostilidade com que os movimentos gnósticos dos primeiros séculos se dirigiam ao mundo, boa parte da teologia cristã daí derivada, a doutrina órfica e depois a platônica marcadas pelo dualismo que levou à desvalorização da realidade mundana, a ciência moderna e sua pressuposta filosofia do cogito que se eleva acima de todas as coisas, o programa baconiano de exploração de uma natureza destituída de finalidade e, conseqüentemente, de valor, a indiferença das filosofias idealistas (inclusive na sua forma existencialista), a globalização e até mesmo a aplicação das tecnologias e os altos investimentos das elites que tentam – celebrando suas pequenas vitórias com champanhe cara no deserto do Texas – deixar esse planeta para trás com seus pobres e seu meio ambiente devastado. *Onde aterrar?* - pergunta Bruno Latour, ao mesmo tempo repercutindo esse diagnóstico e chamando atenção para a gravidade desses fatos.

O custo mais alto e mais danoso dessa prepotência tem sido, sem dúvida, o aniquilamento das espécies e o desequilíbrio geral do planeta ao qual estamos – malgrado todos os esforços – irremediavelmente atados, como o único lugar no qual, até onde sabemos, a vida é possível. A catástrofe e os fins do mundo (Danowski; Viveiros de Castro, 2014) já chegaram em muitos lugares, para muitas pessoas e para diferentes espécies, cuja extinção é não apenas lamentável e criminosa, como parte da nossa vergonha como espécie. O negacionismo climático, a descrença

generalizada em relação ao que deve ser feito, a passividade das pessoas e dos governos e, principalmente, a sanha inabalável das elites obscurantistas que querem, a todo custo, manter o seu modelo de vida se opõe à moderação, à austeridade e à modéstia tanto no uso quanto na conquista dos poderes que marcam essa nossa era de sacrifícios.

Desvinculado, desenraizado e indiferente, contudo, o ser humano segue seu projeto de domínio fechando os olhos para as consequências danosas de suas próprias ações. Estamos afinal, cortando continuamente o galho sobre o qual estamos sentados, como propôs o filósofo alemão Hans Jonas, isso por meio da "autopropagação cumulativa da mudança tecnológica do mundo" (2006, p. 40), atividade irrefreável cujo furor torna cegos os seus agentes, incapazes de vislumbrar as consequências de seus atos. Quando uma tal irresponsabilidade chega ao poder – como foi o caso do Brasil, com Bolsonaro e dos Estados Unidos, com Trump¹ – então ultrapassamos a linha vermelha e adentramos numa zona irreversível de perigo máximo. Isso ocorre precisamente porque a política, sendo a arte de governar pelo bem comum, algo que agora implica a preservação da natureza – perde o seu sentido, substituída pelo cultivo da ganância de forças retrógradas descomprometidas com o bem comum.

Quando a quebra de vínculos atinge o campo da política, as consequências tornam-se ainda mais nefastas e é precisamente aí que a humanidade deve reunir todas as forças para se contrapor à irresponsabilidade, à hostilidade e à indiferença. Há muitos esforços nesse sentido, vindos de diversas frentes: no mundo religioso, com os esforços de Papa Francisco; no mundo científico, com estudos de diferentes áreas do conhecimento; no campo econômico, com pensamentos alternativos... e também no campo da Filosofia que, pela primeira vez, é convocada para uma "tarefa cósmica", que passa a ser assumida como uma tarefa ética de primeira grandeza: salvar a humanidade de si mesma. Para o filósofo alemão Hans Jonas, isso passa pela responsabilidade, um princípio que, segundo ele, traduz um vínculo de compromisso de todos os seres humanos entre si e com as demais formas de vida.

¹ Para Bruno Latour (2020) não apenas a eleição de Trump, mas sobretudo a sua decisão de retirar os Estados Unidos do Acordo de Paris, em junho de 2017, marcou uma ruptura definitiva na utopia da política como arte do bem comum.

2. A responsabilidade como alternativa

Quando o filósofo alemão Hans Jonas publicou, em 1979, o seu livro *Das Prinzip Verantwortung*, ele não apenas trouxe de forma definitiva o conceito de responsabilidade como um dos elementos mais centrais do pensamento ético contemporâneo, como também, demonstrou as novas dimensões envolvidas nesse debate. O diagnóstico do filósofo parte da convicção de que tais dimensões estão ligadas à expansão dos poderes sobre quase todos os âmbitos da vida contemporânea (afinal, ele caracteriza a nossa como uma “civilização tecnológica”, como se lê no subtítulo da obra) e que isso implica que a ética deve também ampliar o seu braço para abarcar tais dimensões, seja no tempo (incluindo o futuro) seja no espaço (incluindo a natureza como um todo). A novidade desse tipo de argumento é que, pela primeira vez, a ética deve assumir esses dois aspectos (o futuro e a natureza) como seus “objetos”: para Jonas, todas as éticas tradicionais, além de antropocêntricas (tratavam sempre do bem humano), foram orientadas para as consequências das ações humanas em curto prazo (o presente).

Para o filósofo, é necessário ampliar a visão de forma a “vincular o bem humano com a causa de sua vida em sua totalidade, ao invés de contrapô-la de maneira hostil, e outorga à vida extra-humana seu próprio direito” (Jonas, 2013, p. 56). Em outras palavras, é preciso reconhecer que, ao contrário do que se pensava até agora, o bem humano não está desligado do bem da comunidade extra-humana, ao contrário: só haverá chance para a humanidade caso ela seja capaz de reconhecer essa mútua pertença, dado que a vida não é outra coisa senão uma rede de vínculos, uma forma relacional de existência. Esse tipo de argumento, ao mesmo tempo em que liga Hans Jonas ao pensamento ecológico (compreendendo a ecologia como a ciência das relações vitais), também transforma a sua filosofia em uma estratégia de compreensão do novo tipo de responsabilidade – compreendida por ele como a “primeira tarefa cósmica” (Jonas, 2013, p. 28) da Filosofia. Com Jonas, pela primeira vez, a Filosofia é convocada a cuidar do todo, ou seja, a cuidar do *cosmos*, agora ameaçado pelo crescimento dos poderes tecnológicos. Ao contrário daquela hostilidade em relação à natureza que Jonas reconheceu como uma das marcas da cultura ocidental (presente tanto nos movimentos gnósticos que influenciaram o

cristianismo primitivo, quanto na ciência moderna, marcada por uma indiferença em relação ao mundo natural), agora trata-se de reconhecer o novo tipo de vínculo que liga, em definitivo, o ser humano à natureza. E isso, conforme lemos na citação anterior, passa pelo reconhecimento de um novo direito, próprio de tudo o que vive: o direito intrínseco da vida a existir na forma dos diferentes organismos que compartilham diferentes graus de espiritualidade² em suas relações entre si e com o mundo ao redor.

É como pensamento ecológico, portanto, que a Filosofia de Hans Jonas apela para a responsabilidade. Para ele, “agora a biosfera inteira do planeta, com toda a sua abundância de espécies, em sua recém-revelada vulnerabilidade perante as excessivas intervenções do homem, reivindica sua parcela do respeito que se deve a tudo o que é um fim em si mesmo, quer dizer, a todos os viventes” (2013, p. 55). O *todo* aqui reivindica respeito porque, segundo Jonas, todas as formas de vida possuem finalidade em si mesmas. Com isso Jonas recusa a tradição antropocêntrica - cujo auge é Kant – segundo a qual a natureza seria destituída de qualquer finalidade. Ao contrário, para ele, a vida possui, intrinsecamente, uma tendência autoafirmativa que ele caracteriza como seu próprio fim. Nesse ponto, Jonas se opõe à ciência moderna, na medida em que “o universo da cosmologia moderna, agora enormemente ampliado, é um campo de massas inanimadas e de forças sem finalidade, cujos processos decorrem em obediência a leis de conservação e de acordo com a sua distribuição quantitativa no espaço” (Jonas, 2004, p. 19). A ciência moderna, afinal, “despiu a natureza de toda dignidade de fins” (Jonas, 2006, p. 42) e essa visão seria, segundo ele, não apenas equivocada, como sobretudo maléfica do ponto de vista ético, já que coloca em risco e submete a diferentes danos, a totalidade dos seres vivos – e, com eles, a própria vida humana. Há em Jonas, portanto, uma renovação da teleologia, conforme propôs Lopes (2011).

² Para Jonas (2004), a vida é marcada por uma rede contínua e crescente de estágios espirituais, cuja primeira manifestação é o metabolismo, passando pela sensação, pela percepção, pela mobilidade e pela racionalidade. Tais graus são derivados do tipo de necessidade e/ou precariedade própria das diferentes formas de vida: quanto mais frágil, mais a vida está obrigada a se abrir ao mundo e quanto mais o faz, mais se enriquece do ponto de vista interior. Como resultado, temos que a vida humana, sendo mais frágil, é a mais rica espiritualmente; enquanto a vida vegetal, sendo a que possui maior perfeição orgânica (pense-se, por exemplo, nas habilidades nutritivas das plantas), é também aquela mais pobre em interioridade.

3. A recém revelada fragilidade da vida...

No caso da vida, esse equívoco se revelou como uma ontologia da morte – uma estratégia que considerou apenas o inerte como conhecível e, mais do que isso, projetou sobre o vivo as mesmas regras de análise do que é morto. É precisamente esse o problema central analisado por Jonas na sua obra de 1966, *The phenomenon of life*, no qual a biologia científica dá lugar a uma biologia filosófica:

a biologia científica, confinada por suas regras ao físico, aos fatos externos, precisa ignorar a dimensão da interioridade que pertence à vida: com isto ela faz desaparecer a distinção entre 'animado' e inanimado'. Uma nova leitura do texto biológico pode recobrir a dimensão interior – aquela que conhecemos melhor – para a compreensão das coisas orgânicas e assim reivindicar a unidade psicofísica da vida (Jonas, 1980, Prefácio, p. xxiii).

Não por acaso, a própria ontologia desenvolvida por Jonas parte da questão do ser – requalificado agora, como o *vivo*:

Minha tese: a essência da realidade é expressa da maneira mais completa na existência propriamente orgânica do organismo, não no átomo, nem na molécula, nem no cristal, nem nos planetas, os sóis e assim por diante, mas no organismo vivo, que sem dúvida é um corpo, mas não deixa de ocultar nele algo mais que o mero ser mudo da matéria. Deste ponto em diante, torna-se possível, em geral, desenvolver uma teoria do Ser (Jonas, 2005, p. 238).

Sendo um fim para si mesma (*Selbstzweck*), a vida é o evento mais importante da história do ser e sua compreensão é parte do esforço ético em vista da sua preservação. Em outras palavras, para preservar a vida é preciso, antes, conhecê-la adequadamente. É precisamente nesses termos que a ética proposta por Jonas encontra seu fundamento em uma ontologia (esta, por sua vez, como já dissemos, compreendida como uma biologia filosófica, cujas raízes remontam a Aristóteles sem fechar os olhos para as conclusões da teoria da evolução proposta por Darwin). Ao refletir sobre essa problemática, Jonas empenha-se na formulação de um

monismo integral capaz de se contrapor tanto ao dualismo quanto aos monismos particulares (idealista e materialista) que fracassaram na tentativa de explicar a vida em sua unidade psicofísica. O que ocorre é que, em tal estratégia, a vida se desvela em sua precariedade, a qual tanto a enriquece em termos interiores quanto demonstra sua fragilidade diante do mundo, marcado pela regra da morte. Frágil, a vida desvela-se como a grande vítima da ascensão dos poderes tecnológicos que, nascidos no âmago da própria ciência moderna e da visão de mundo a ela associada, acabam por se voltar contra a natureza (ou seja, a vida), submetendo os seres aos riscos, ameaças e danos contidos na catástrofe ecológica que se abate sobre o mundo contemporâneo. Para Jonas, portanto, o crescimento dos poderes humanos sobre a natureza se conjuga à revelação da de sua vulnerabilidade (cf. Jonas, 2013, p. 55). Nesses termos, a negação da teleologia destitui a natureza da dignidade de fins e deixou caminho livre para a exploração tecnocientífica iniciada com o programa baconiano. Os custos estão ao nosso redor, em todos os lugares, no colapso ambiental que desafia a humanidade de agora.

Para Jonas, o problema é que a magnitude e a ambivalência da ação tecnológica têm levado à ameaça e à extinção de todas as formas de vida. Isso ocorre, segundo ele, devido à irresponsabilidade da ação humana: "Em uma perspectiva verdadeiramente humana, a natureza conserva a sua dignidade, que se contrapõe ao arbítrio do nosso poder. Na medida em que ela nos gerou, devemos fidelidade à totalidade de sua criação" (Jonas, 2006, p. 229). O reconhecimento da dignidade da natureza é critério, portanto, para a sua preservação. E isso exige, antes de tudo, uma nova ontologia, capaz de compreender a sua constituição e, ao mesmo tempo, de reconhecer a sua fragilidade diante do "arbítrio" dos poderes tecnológicos. Não por acaso, Jonas reconhece a gravidade desses fatos (o dano e a ameaça cósmica representados e provocados pela tecnologia) precisamente como parte da estratégia de um campo teórico que, em seu tempo, ele considerava incipiente e para o qual ele mesmo chegou a formular uma proposta: a filosofia da tecnologia. Para Jonas, caberia a essa área da Filosofia descrever a forma com a qual a técnica moderna se apresenta no mundo contemporâneo como um perigo à vida; examinar as consequências filosóficas de tais poderes; e, por fim, analisar seus axiomas a fim de compreender as consequências éticas de sua intervenção no mundo. A tecnologia

deve, afinal, sendo um poder de atuação sobre quase tudo o que diz respeito à vida humana, ser tratada como um objeto filosófico.

4. O perigo da tecnologia

É o que se lê já nas primeiras páginas do ensaio intitulado “Por que a tecnologia é um problema filosófico”, o primeiro dos textos que veio a formar a obra *Técnica, medicina e ética*, publicada em alemão, em 1985³:

Dado que hoje em dia a técnica avança sobre quase tudo o que diz respeito aos homens – vida e morte, pensamento e sentimento, ação e padecimento, ambiente e coisas, desejos e destino, presente e futuro – em resumo, dado que ela se converteu em um problema tanto central quanto premente de toda a existência humana sobre a terra, já é um assunto de filosofia e é preciso que exista alguma coisa como uma filosofia da tecnologia. Esta é bastante incipiente e é preciso que se trabalhe ainda sobre ela. Para isso, é preciso começar analisando o fenômeno de forma descritiva e, a partir dele, obter analiticamente os aspectos parciais de dignidade filosófica com os que há de se continuar trabalhando na interpretação de conjunto. O que se segue pretende começar a fazê-lo perguntando pela especificidade desta nova tecnologia que, de imediato, parece dotada de atributos tão extremos como a promessa utópica e a promessa apocalíptica, com uma qualidade, em todo caso, quase escatológica. (Jonas, 2013, p. 14)

Ou seja, o que se entende como filosofia da tecnologia, para Jonas, é a tentativa de compreender a enormidade da tecnologia, que deu aos seres humanos poderes inéditos cujas novas dimensões são de magnitude global. A ética proposta por Jonas, por isso, pretende chamar atenção para a urgência de que essas novas dimensões sejam assumidas como responsabilidade humana, precisamente porque a humanidade adquiriu tamanho poder de impacto que suas ações se prolongam no tempo e no espaço como nunca antes na história. Ora, o que a ética jonasiana

³ O ensaio foi publicado originalmente em inglês como “Toward a Philosophy of Technology” (The Hastings Center Report 9/1, 1979) e, mais tarde, como “Philosophisches zur modernen Technik”, em Reinhard Low e outros (eds.). *Fortschritt ohne Maß?*, Civitas Resultate, Munique, R. Piper, 1981. Dado que as três versões são levemente diferentes, citamos acima a versão publicada em TME.

pretende demonstrar é que onde há poder deve haver também responsabilidade. Nesses termos, a sua é uma ética de emergência e, sobretudo, uma ética hiperbólica, no sentido de que pretende abarcar novas proporções da realidade sobre as quais a tecnologia atua – o que inclui a intervenção sobre o âmbito inteiro da natureza por meio, por exemplo, da manipulação genética da vida, da engenharia genética e de todas as intervenções que se associam ao que hoje conhecemos como Antropoceno⁴, Capitaloceno ou Tecnoceno⁵, a era geológica fundada pela tecnologia que tudo alcança, altera, recria. Entre as alterações causadas por esse aumento da expansão do poder humano sobre o mundo estão, por exemplo, as mudanças climáticas.

Nesses termos, a proposta ética elaborada por Hans Jonas parte de uma análise da "natureza modificada do agir humano" (Jonas, 2006, p. 27) – ou seja, de uma leitura profunda dos impactos da tecnologia na natureza - e propõe uma reflexão capaz de orientar as ações humanas, seja no sentido de evitar a aposta irresponsável, cujo dano pode ser irreversível, seja de explicitar o dever do homem contemporâneo diante das gerações futuras e do mundo extra-humano (elementos que são reconhecidos como duas das principais novidades da ética jonasiana). Trata-se, agora, de pensar uma ética que não esteja mais limitada ao horizonte do antigo antropocentrismo (afinal, agora precisamos cuidar da vida como um todo); que recuse a visão de neutralidade ética da natureza (os novos poderes elevam as possibilidades de que a ação humana interfiram de forma decisiva no mundo natural); que reconheça a inconstância da entidade "homem" (agora objeto da técnica reconfiguradora, embora sem uma imagem capaz de orientar essa tarefa); que rompa o curto prazo do planejamento da ação (agora precisamos prever em longo prazo no tempo as consequências das nossas ações); e que não se limite ao círculo imediato da ação (hoje precisamos pensar nas gerações futuras).

A nova ética da responsabilidade é uma ética que reconhece a vulnerabilidade da natureza e as novas dimensões do poder humano sobre ela, e que, assim, torna-

⁴ "Graças à nossa numerosa população, à queima de combustíveis fósseis e a outras atividades afins – nos tornamos agentes geológicos no planeta, alguns cientistas propuseram que reconheçamos o início de uma era geológica, no qual os humanos agem como principal determinante do ambiente do planeta. O nome cunhado para esta nova era geológica é Antropoceno." (Chakrabarty, 2013, p. 11).

⁵ Ou mesmo *Plutoceno*, *Plantationoceno* ou *Chthuluceno* (Haraway, 2023).

se capaz de prever os danos possíveis e alterar a ação humana a fim de evitá-los. Para tanto, a nova ética deve reunir o máximo de informações advindas das demais ciências, a fim de forjar um diagnóstico o mais preciso possível dos danos que atingem e ameaçam a vida como um todo. A isso Hans Jonas chama de "futurologia comparativa" (Jonas, 2006, p. 70): projetar o futuro a partir de uma visão cientificamente amparada e imaginada não como mera ficção, mas a partir dos dados oferecidos por um diagnóstico do que está em jogo. Com essa estratégia, Jonas pretende combater a ingenuidade das promessas do progresso tecnológico, que acabam forjando uma versão limitada e enganosa dos benefícios futuros das ações técnicas do presente. Para isso seria preciso dar preferência ao prognóstico negativo, por meio daquilo que Jonas chama de "heurística do temor" (Jonas, 2006, p. 70), segundo a qual o reconhecimento do *malum* deve ter preferência ao do *bonum*. Em outras palavras, caberia à ética prever os efeitos distantes da ação técnica, operando por meio de "diagnósticos hipotético relativos ao que se deve esperar, ao que se deve incentivar ou ao que se deve evitar" (Jonas, 2006, p. 70). Note-se como, nessa concepção, aquela visão estendida da ação tecnológica passou a exigir uma ampliação do braço da ética, a fim de favorecer uma perspectiva que dê conta daquele elemento hiperbólico já contido na tecnologia. Em outras palavras, se a Filosofia da Tecnologia deveria compreender a magnitude espacial e temporal dos novos poderes, a Ética (seja como "disciplina" autônoma, seja como um componente da Filosofia da Tecnologia) deveria também ampliar a sua visão, a fim de assumir o horizonte futuro das ações humanas e os aspectos espaciais indefinidos de suas intervenções.

5. Uma tarefa urgente: evitar a catástrofe

Todo esse cenário faz da ética da responsabilidade proposta por Hans Jonas um dos diagnósticos mais esclarecidos sobre a gravidade do que nos afeta e do quanto tal situação nos aproxima de uma catástrofe irreversível. Mas ela também representa uma radical tomada de consciência sobre os rumos da nossa civilização, cujo estilo de vida nos aproxima cada vez mais do "perverso fim", conforme sugere o título de uma entrevista de Jonas ao *Jornal Der Spiegel*, às vésperas da Conferência

da ONU sobre meio ambiente e desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992 (Rio 92)⁶. Sua voz, contudo, não deve ser entendida como a celebração de uma catástrofe iminente. Como notaram outros autores (Dupuy, 2002; Dupuy, 2021; Larrère e Larrère, 2020) e como defendemos em trabalho anterior (Oliveira, 2023), a advertência de Jonas caracteriza-se por uma catástrofe metodológica, segundo a qual o medo do fim deveria nos levar a uma atitude política de ação em vista de impedir que o mal imaginado venha a se concretizar – antes do que a um quietismo ou a um fatalismo que, ademais, não encontram lugar em nenhuma ética.

Para Jonas, a imaginação do futuro dando preferência para o prognóstico negativo (nas suas palavras, trata-se de uma “futurologia comparativa” [Jonas, 2006, p. 70] que se apoia em uma “heurística do temor” [Jonas, 2006, p. 70]) é parte de uma estratégia de despertar o sentimento de responsabilidade capaz de nos colocar nas fileiras daqueles que, tendo adquirido consciência sobre os riscos e ameaças, aprende com a imaginação e passa a atuar para impedir que aquilo venha a se efetivar. Além disso, uma tal estratégia pode contribuir diretamente para que, e eventualmente o pior venha a acontecer, estejamos preparados para enfrentá-lo, quando advier. Nesse caso, o medo é apenas uma estratégia cuja meta é a responsabilidade. Trata-se de enfrentar o regime utópico que vem orientando a ação tecnológica humana, em cujos discursos tecno-otimistas encontram-se promessas ingênuas e quase-cegas que levam à ociosidade da própria ética, na medida em que negam a ambiguidade moral das ações humanas em nome de uma preferência pelo prognóstico positivo. Em outras palavras, a “utopia do progresso tecnológico” dispensa a responsabilidade porque fecha (irresponsavelmente) os olhos para todos os riscos e confirma o que Jonas classifica como o “galope tecnológico” (Jonas, 2013, p. 35): se não há previsão de riscos, então todas as ações humanas do presente devem continuar, sob o aval da esperança cega que aposta apenas no melhor. É contra esse tipo de ingenuidade e cegueira que a ética de Jonas se volta, apelando para uma visão mais adequada ao cenário dos novos tempos.

Para Jonas, essa tarefa começa pela tentativa de mobilização de um sentimento de responsabilidade, capaz de orientar as ações do presente para que o

⁶ *Dem bösen Ende naher* (Gespräch mit M. Matussek und W. Kaden. Der Spiegel, 11/05/92)

mal futuro seja evitado: “o efeito final imaginado deve conduzir à decisão sobre o que fazer agora e ao que renunciar”, algo que, afinal, “justifique a renúncia a um desejável efeito próximo em favor de um efeito distante” (Jonas, 2006, p. 74). Para Jonas, por isso, a responsabilidade tem um horizonte maior do que a obrigação, na medida em que ela está amparada no valor da *previsão*: a “previsibilidade de certos usos e suas consequências” pode – e em boa parte dos casos, deve – aliás, levar a um “exercício negativo” da responsabilidade. Cabe a ele fazer um balanço entre essa “responsabilidade negativa” (não fazer algo em função de seus perigos) e a “responsabilidade positiva” (“servir, com a pesquisa, a fins benéficos, promotores da vida” [Jonas, 2013, p. 89]). Tal balanço traz à tona, evidentemente, a ambiguidade da ciência e com ela o cientista deve lidar: há nela tanto utilidade quanto risco de dano pois “*todo poder é poder para ambas as coisas e amiúde provoca ambas sem a vontade de quem o exerce*” (Jonas, 2013, p. 89). É essa ambiguidade, unida à magnitude dos novos poderes, que torna a previsibilidade um dos valores centrais da ética do futuro.

Jonas elabora, por isso, uma ética baseada no “dever primário com o Ser, em oposição ao nada” (Jonas, 2006, p. 87), interpretado agora como o risco do nada absoluto, ou seja, do desaparecimento das várias formas de vida no planeta. Tal perspectiva leva à formulação de um novo imperativo, cujo cerne é a prudência e cuja formulação parte do dever de existir da própria humanidade no futuro: “aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (Jonas, 2006, p. 47). Um tal imperativo direciona-se tanto para o futuro quanto para o horizonte planetário e embora ele trate de uma “autêntica vida humana”, uma tal autenticidade deve ser pensada como uma característica relacional da vida humana: só será autêntica, afinal, uma vida que possa se manter em equilíbrio relacional com das demais formas de vida – as quais, por isso, devem ser preservadas. O conceito de autenticidade, além disso, não deve ser entendido de forma essencialista, como algo fixo e inalterável. Conforme se lê em *O princípio responsabilidade*, a autenticidade da vida está ligada ao exercício pleno da liberdade: autêntica é a vida que é livre e que, portanto, pode escolher a si mesma sempre de novo. É precisamente isso, por exemplo, o que está em risco quando pensamos nas

ameaças da biotecnologia – conforme as descrições contidas em vários ensaios de *Técnica, medicina e ética*.

6. Preservar uma imagem autêntica do ser humano

Por isso, entre as tarefas da nova ética (e levando-se em conta o que se viu anteriormente: que o “homem” não é mais uma entidade fixada de uma vez por todas, como acreditavam as éticas do passado), é pensar o ser humano como objeto tecnológica. Em outras palavras, se a natureza inteira passou à responsabilidade humana, então a sua própria constituição também o é. Para Jonas, “o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica” porque agora “o *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e confeccionador de todo o resto” (Jonas, 2006, p. 57). Já no capítulo primeiro d’*O princípio responsabilidade*, ele aponta três perspectivas da biotecnologia que comprovam que o ser humano não é mais um conceito universal dado de uma vez por todas, como as éticas do passado talvez tenham pensado: prolongamento da vida, controle de comportamento e manipulação genética, aparecem como perigos na medida em que representam uma ação do poder da técnica sobre o próprio homem, sob o risco de alterar aquilo que é, para Jonas, a essência do homem (não como uma imagem particular e fixa que deva ser perpetuada, mas no sentido de “manter aberto o horizonte da possibilidade” [Jonas, 2013, p. 233] que é a marca própria do ser humano).

Tais questões aparecem, mais tarde, formuladas na linguagem daquilo que nós hoje chamamos de bioética⁷, na obra *Técnica, medicina e ética*, publicada em

⁷ Hans Jonas usou apenas uma vez, de forma bastante rápida, a palavra *bioética* em sua obra. O termo teria sido criado em 1927 por Fritz Jahr (*Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehung des Menschen zu Tier und Pflanze*; “Kosmos”, XXIV, 2, 1927) e difundido por Van Rensseler Potter, para quem a bioética deveria ser considerada como “a ciência da sobrevivência” (*Bioethics, the Science of Survival*; “Perspectives in Biology and Medicine”, 14, 1970, 127-153). Para Jonas, a bioética não é outra coisa do que uma reflexão de ética aplicada – eis o que sugere o subtítulo de sua obra de 1985 – o que exigiria uma recusa do poder em nome da responsabilidade: “determinar o limite das fronteiras será um ato de sabedoria” porque não se trata simplesmente de negar o *fazer*, ou seja, de proibir a tecnologia, mas de estabelecer “quão longe poderemos ir e onde deveremos parar”, como se lê em discurso realizado por Jonas em audiência consultiva do Congresso dos Estados Unidos que avaliava as implicações éticas, sociais e legais das pesquisas na área da biomedicina e da tecnologia (USS, 1972, p. 120).

1985, obra na qual se vê como, segundo Jonas, a tarefa da biotecnologia se alia à tarefa cósmica da humanidade presente, na medida em que esta presente redesenhar o próprio homem, embora não conte, para isso, com nenhuma imagem capaz de oferecer um modelo para tal reforma (Jonas chama isso de “neutralização metafísica do ser humano” [*metaphysische Neutralisierung des Menschen*; Jonas, 2013, p. 27], compreendida como uma recusa de qualquer ideia, essência ou conceito de homem prévio à sua própria existência⁸). Ora, se o imperativo da responsabilidade afirma que “deve haver homens, efetivamente, mas como homens” (Jonas, 2013, p. 232), ou seja, segundo aquilo que lhe é próprio enquanto parte do reino da vida, cabe à Ética proteger o seu humano de seu próprio esfacelamento enquanto espécie – o que significa tanto o seu desaparecimento substancial quanto a alteração radical de sua forma.

Como membro-fundador do *The Hastings Center*, Jonas havia se interessado por tais assuntos e se tornado uma referência no debate sobre bioética. Para ele, que conhecia os horrores dos experimentos humanos praticados nos campos de concentração, era importante colocar sob vigilância ética os novos procedimentos, em um tempo em que as regras para o uso dos novos poderes ainda não estavam formuladas. Para o autor, com esses novos poderes, “estaríamos abrindo a caixa de Pandora da aventura melhorista [*melioristischer*], estocástica [*stochastischer*], inventiva [*erfinderischer*], ou da simples aventura perversamente inquisitiva, deixando para trás o espírito conservativo dos reparos genéticos e embarcando no caminho da arrogância criadora” (Jonas, 2013, p. 132).

O que está em jogo é o abandono das terapias de cura tradicionais da arte médica (cujo objetivo era devolver um organismo ao seu estado natural) em vista das terapias de melhoramento (cuja intenção é inserir nos organismos poderes postíços ou aumentar significativamente a performance dos já existentes). Jonas afirma que, diante dessa estratégia, não estaríamos “autorizados nem equipados para tal – nem com a sabedoria, nem com o conhecimento valorativo, nem com a autodisciplina”, embora já dispomos dos aparatos técnicos necessários para uma tal tarefa. Sua perspectiva é clara diante do que ele chama de “graves reparos que pesam na

⁸ Jonas certamente tem em vista, nesse diagnóstico, aquela que fora a filosofia mais conhecida e difundida de seu tempo, o existencialismo, cujas raízes remetem ao seu mestre Heidegger.

balança da decisão": "nenhuma antiga reverência pode ainda nos proteger, nós desencantadores do mundo, do feitiço de ultrajes frívolos" e, por isso, "seria melhor, então, deixar a caixa [de Pandora] fechada" (Jonas, 2013, p. 132). A posição de Jonas, nesse caso, é bastante contundente e não deve ser entendida como uma tecnofobia⁹: o problema seria, antes, para ele, a grandiosidade dos poderes e a ausência de valores capazes de orientar tais atividades e a necessária parcimônia na sua aquisição e no seu uso.

7. Considerações finais

O esforço de Hans Jonas para trazer a natureza e do futuro para o centro do debate ético não é outra coisa que o empenho em reatar os vínculos entre o ser humano e o mundo, opondo-se, portanto, a uma longa tradição que ele mesmo estudou e compreendeu como ninguém, seja no que diz respeito à hostilidade dos movimentos gnósticos, seja à indiferença da filosofia contemporânea. Seu esforço, contudo, não é apenas teórico, mas visa a uma mudança de comportamento e de estilo de vida: afinal, vincular-se respeitosamente com o mundo implica reconhecer a dignidade própria de todas as formas de vida e contestar o dualismo e o antropocentrismo que sustentaram essa história de rupturas.

Sua filosofia, nesse sentido, não é apenas atual e oportuna, como se mostra urgente, ainda mais quando pensamos a partir de um país como o Brasil, que vive cotidianamente a (pseudo)contradição entre natureza e civilização, entre preservação e desenvolvimento. Depois de tantos anos de destruição e desmantelamento das políticas de proteção ambiental e de garantia de direitos às comunidades tradicionais (especialmente as indígenas) é hora de reconstruir, mas também de assumir de forma contundente um outro tipo de progresso – que Jonas classifica como "progresso com precaução" (Jonas, 2006, p. 306), que no fundo é um progresso capaz de recusar o seu próprio afã perante a avaliação da gravidade irreparável de seus riscos¹⁰.

⁹ Sobre esse tema ver Oliveira (2022).

¹⁰ Em outro trabalho tratei dessa questão de forma mais aprofundada: Oliveira, 2023.

Por isso, a ética da responsabilidade é um esforço de religar o ser humano com o planeta no qual ele vive e com todas as demais formas de vida com as quais ele partilha esse mundo. Trata-se, por isso, de uma ética que parte de uma crítica ao projeto representado pela modernidade e leva em conta a interdependência de todas as formas de vida. É esse *todo* que agora se apresenta como um objeto ético e a sua proteção só pode ser assumida quando a relação for restabelecida e os humanos se sentirem novamente vinculados com o planeta. A sua ética pretende despertar a humanidade para que ela seja capaz de “deter o saque, a depauperação de espécies e a contaminação do planeta que estão se desenvolvendo a toda velocidade, prevenir um esgotamento de suas reservas, inclusive uma mudança insana no clima mundial causada pelo homem” e, para isso, ela propõe “uma nova *austeridade* em nossos hábitos de consumo” e uma nova parcimônia no uso e na aquisição de nossos poderes (Jonas, 2013, p. 49). Hoje sabemos da gravidade dos fatos e também do caminho que devemos seguir como humanidade. Só as gerações do futuro poderão dizer se fizemos o que era necessário.

8. Referências

CHAKRABARTY, Dipesh. *O Clima na História: quatro teses*. *Sopro* 91, 2013.

DANOWSKI, Deborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DUPUY, Jean-Pierre. *La catastrophe ou la vie*. Pensées par temps de pandémie. Paris: Éditions du Seuil, 2021.

DUPUY, Jean-Pierre. *Pour un catastrophisme éclairé*. Quand l'impossible est certain. Paris: Seuil, 2002. Edição em português: DUPUY, Jean-Pierre. *O tempo das catástrofes: quando o impossível é uma certeza*. Tradução Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

HARAWAY, Donna. *Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes*. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/> Acesso em: 14 set. 2023.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *Memorias*. Traducción de Illana Giner Comín. Madrid: Losada, 2005.

JONAS, Hans. *Philosophical Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

LARRÈRE, Catherine; Larrère, Raphaël. *Le pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement catastrophiste* Paris: Premier Parallèle, 2020.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LOPES, W. E. S. A renovação da teleologia em Hans Jonas. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 17, n. 28, p. 47–70, 2011.

OLIVEIRA, Jelson. *Moeda sem efígie: a crítica de Hans Jonas à ilusão do progresso*. Curitiba: Kotter editorial, 2023.

OLIVEIRA, Jelson. Para uma ethical turn da tecnologia: por que Hans Jonas não é um tecnofóbico. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia*, 45(2), 191–206, 2022.

USS. United States Senate. *Joint Hearing* before National Advisory Commission on Health Science and Society; Subcommittee on Health; Subcommittee on National Science Fundation of the Committee of Labor and Public Welfare. US Governement Print Office: Washington, 1972.

BLOCO 4

**EDUCAÇÃO, CULTURA DE PAZ E
HUMANISMO INTEGRAL**

17. NEOLIBERALISMO E EDUCAÇÃO: APONTAMENTOS SOBRE AS SUBJETIVIDADES FORJADAS PELA CULTURA DO MERCADO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-17>

Luiz Cláudio Batista de Oliveira

1. Introdução

A verdadeira crítica à sociedade de mercado não é a de que ela se baseia na economia – em certo sentido, qualquer sociedade se baseia nela –, mas de que sua economia se baseia no interesse egoísta. (Polanyi, 2021, p. 345).

O capítulo pretende discutir aspectos da relação entre neoliberalismo e educação. Busca compreender como que em decorrência de tal vínculo são forjadas subjetividades que explicitam a lógica da cultura de mercado. Como recorte conceitual e histórico, considera-se o neoliberalismo a partir da década de 1970 sem que se deixe de reconhecer que tal concepção assenta suas raízes já no início da segunda metade do século XX, logo após a Segunda Guerra Mundial. O neoliberalismo se torna ainda mais contundente a partir desse período, pois foi a partir dele que surgiram conceituações e experiências com o intuito de justificar seus princípios. A finalidade da discussão é debater o neoliberalismo já na sua fase avançada e especialmente sua presença no campo educacional.

A discussão destaca as bases conceituais do neoliberalismo a partir da dinâmica econômica que este possui, no entanto, ele é concebido para além deste âmbito. Isso porque o neoliberalismo possui um forte teor ideológico que se sustenta e se expressa quase como a única forma possível de se pensar as estruturas sociais, políticas e culturais do século XXI. Seus princípios se constituem como modelo de administração e de visão de mundo. Isso porque

O homo oeconomicus é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros.

O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em quem não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito do *laissez-faire*. [...] O *homo oeconomicus* é aquele que é eminentemente governável. (Foucault, 2022, p. 359).

Interessa discutir como tal diretriz se faz presente no âmbito da educação. Para tanto busca-se compreender alguns dos principais aspectos referentes aos modos como o neoliberalismo se fundamenta, pois ele precisa encontrar maneiras de se expandir em todos os segmentos da sociedade. A ênfase dada no texto é à relação existente entre neoliberalismo e educação.

Com o processo de expansão do capitalismo, em decorrência dos avanços agressivos que esse modelo político-econômico assumiu até agora, presencia-se uma inevitável e radical influência no âmbito da educação. Os sistemas educativos passaram a ter outras funções, novas significações e configurações que visam, de modo explícito ou implícito, assegurar a hegemonia do modo de produção capitalista na sua face mais radical, qual seja, neoliberal. Busca-se assim compreender como sentidos, objetivos, concepções e conceitos do neoliberalismo, todos oriundos da área da economia e das finanças, se desdobram no âmbito da educação.

A discussão tem como base teórica-conceitual o arcabouço histórico do neoliberalismo, em seguida os questionamentos propostos por Christian Laval acerca da relação escola/mercado e a análise de como ela se faz presente na ideia de formação, mais especificamente como tal relação passou a constituir a formação da força de trabalho. Tais considerações têm como pano de fundo as determinações impostas pelo neoliberalismo. Além de Laval, a análise se vale também das contribuições de Antunes, Klein, Harvey, Han, Dufour, entre outros. Trata-se de autores cujas análises são críticas do modelo neoliberal.

A lógica financista, mercadológica e consumista neoliberal se tornou preponderante, com ares de princípios fundamentalistas, especialmente porque se apresenta como indispensável para o "desenvolvimento" e a "modernização" da sociedade. Vale lembrar que nessa trama complexa que se desenrola, a felicidade do ser é determinada pelo que ele consome e na lista de itens a serem consumidos

passou a fazer parte também a formação educacional, uma vez que esta é concebida como produto.

2. O neoliberalismo

Fala-se, então, em uma subjetivação neoliberal que fez do indivíduo uma empresa, um ente moral e racional, despido de pulsões ou desejos para além do enriquecimento. (Casara, 2021, p. 133).

Alguns antecedentes conceituais são relevantes para que seja possível compreender de modo mais alargado os desdobramentos do neoliberalismo. O surgimento de tal concepção enquanto arcabouço ideológico se dá no continente europeu e se fez presente de modo imediato nos EUA a partir do fim da Segunda Guerra Mundial. Tal doutrina se fundamenta em contraposição ao Estado compreendido como intervencionista e de bem-estar social. Sustenta-se a ideia de que o Estado não é capaz de dar conta das suas responsabilidades porque possui limitações de toda ordem e que a intervenção estatal característica do bem-estar social é uma afronta à ideia de liberdade econômica e política. A essa concepção antecede um credo liberal que se apresenta com o objetivo de criar um sistema de mercado. Assim, tal princípio "evoluiu para uma verdadeira fé na salvação laica do homem através de um mercado autorregulado." (Polanyi, 2021, p. 211)

Para a defesa de tal argumento, é fundamental que o Estado não atrapalhe o andamento do mercado, pois esse precisa de total liberdade para se expandir e se consolidar como único modo que resulta na felicidade do indivíduo. Em outros termos, deve prevalecer a lógica do mercado e os ditames que ele impõe para que os problemas sociais sejam superados.

Ao Estado caberia tão somente dar suporte jurídico e legal para combater um ou outro abuso por parte daqueles que compõem o mercado. Daí a ideia de Estado mínimo: o Estado oferta o mínimo para que o mercado possa operar no seu máximo. Observa-se que esse discurso serve de suporte para o alcance de metas determinadas pelos diversos órgãos internacionais de cooperação econômico-

financeira. O princípio de que o Estado deve ter participação mínima na estrutura social faz parte de inúmeras regulações internacionais.

Trata-se de uma base conceitual bastante questionável, pois tal modo de conceber a sociedade não leva em consideração incoerências e paradoxos de contextos sociais cada vez mais complexos e multifacetados. Isso porque “a ideologia do livre mercado foi serva dos interesses industriais, que usaram seletivamente tal ideologia, clamando pela intervenção governamental quando esta era necessária para promover seus próprios benefícios.” (Stiglitz, 2021, p. 10)

Para o ideário neoliberal, trata-se de defender a liberdade econômica como a principal e única liberdade que interessa. Se for preciso formar governos autoritários para preservar interesses econômicos, isso deve ser feito, uma vez que a democracia é vista meramente como meio para que a liberdade do indivíduo seja efetivada e garantida. Quando se trata de compreender os fundamentos essenciais do neoliberalismo, torna-se necessário acentuar que este critica de modo veemente o keynesianismo como também a social-democracia. Para o neoliberalismo, estas duas concepções atravancam o progresso e ferem de maneira radical o princípio da liberdade.

Outra base conceitual importante do neoliberalismo é a proposta pela Escola de Chicago¹. Seu mais destacado representante é Milton Friedman. Ele leva a cabo a propagação das ideias neoliberais e faz com que estas ganhem ênfase inicialmente nos EUA e em seguida em todo contexto mundial. Friedman é defensor ainda mais radical dos princípios neoliberais. Sustenta que qualquer intervenção do Estado é danosa para a livre economia.

Segundo essa posição, é imprescindível assegurar a liberdade total do mercado, pois esse se autorregulará e assim as complexas engrenagens da estrutura social funcionarão de modo adequado. Para se ter uma ideia do radicalismo tomado por Friedman, ele se posiciona contrário até mesmo a qualquer programa estatal de

¹ Nome dado a um grupo de economistas chilenos e norte-americanos formados com pós-graduação na Universidade de Chicago a partir da década de 1950. Tal grupo auxilia na reconstrução da economia chilena a partir especialmente de 1975. São seguidores das teorias do economista liberal Milton Friedman. Ver especialmente Peter Winn. *A revolução chilena*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 2010, p. 17-36.

emprego, por exemplo. Para ele os princípios liberais justificariam as desigualdades e os segregados que porventura venham surgir.

Um dos eventos mais marcantes em relação a ascensão do neoliberalismo foi o Golpe de Estado² perpetrado no Chile em 1973. Trata-se de um exemplo emblemático de como a concepção neoliberal defendida e levada a cabo por Friedman se justifica por si mesma. Trata-se de criar o caos para que depois o tratamento de choque seja ofertado de modo a "salvar" a situação, pois

Assim como o fundamentalista religioso que mantém um respeito ressentido por fundamentalistas de outras religiões e por ateístas confessos, mas que despreza os que acreditam sem paixão, os membros de Chicago declararam guerra aos profissionais adeptos da economia mista. O que eles pretendiam não era uma revolução exatamente, mas uma reforma: um retorno ao capitalismo não-contaminado. (Klein, 2008, p. 69).

Harvey (2011) apresenta uma crítica relevante aos princípios norteadores do neoliberalismo. Para ele o pensamento neoliberal se transformou num imponente discurso baseado em dois valores fundamentais: a liberdade individual e a ideia de dignidade humana. A concepção neoliberal se apropriou desses dois valores como princípios para se defender do comunismo. Era necessário justificar moralmente os ideais neoliberais. Decorre daí sua defesa intransigente.

Tratou-se então de sustentar os fundamentos neoliberais pelo convencimento de que a intervenção estatal na vida do sujeito retiraria dele esses dois pilares sem os quais ele não seria livre. O neoliberalismo se transforma em discurso dogmático, hegemônico e radical porque passa a ser apresentado como o único modelo econômico capaz de resguardar a liberdade do indivíduo e de preservar sua dignidade.

² Golpe de Estado perpetrado no Chile em 11 de setembro de 1973 que derrubou o governo do presidente Salvador Allende, eleito democraticamente no pleito realizado em 03 de novembro de 1970. A ditadura militar chilena governou o país durante 17 anos. Estima-se que mais de três mil pessoas foram mortas pelo regime militar. Além disso, cerca de 1200 pessoas são consideradas desaparecidas até a presente data, cinquenta anos após o golpe.

Na defesa do neoliberalismo há sempre um forte componente ideológico. Isso se evidencia quando se considera, por exemplo, que a argumentação em relação aos dois princípios tratados acima constitui-se apenas justificativa para defender a livre iniciativa. Por se tratar de um ideário que propaga grandes desajustes sociais, ele precisa se sustentar em componentes morais (ideológicos) para lograr êxito.

Não por outro motivo praticamente todos os governos mundiais pós décadas de 1980 e 1990 se viram sem alternativa a não ser abraçar o projeto neoliberal. Isso ocorre em virtude da sua força de persuasão e do controle exercido pelo grande capital internacional corporativo. Não por outra razão o neoliberalismo,

Mascarado por muita retórica sobre liberdade individual, autonomia, responsabilidade pessoal e as virtudes da privatização, livre-mercado e livre-comércio, legitimou políticas draconianas destinadas a restaurar e consolidar o poder da classe capitalista. Esse projeto tem sido bem-sucedido, a julgar pela incrível centralização da riqueza e do poder observável em todos os países que tomaram o caminho neoliberal. E não há nenhuma evidência de que ele está morto. (Harvey, 2011, p. 16).

O termo 'doutrina' é muito pertinente quando se trata de analisar o neoliberalismo. Ele se constitui como teoria econômica sustentada em um aparato ideológico que visa convencer a todos os segmentos sociais que não há outra saída a não ser a adoção inquestionável do seu modelo. Até mesmo as possíveis alternativas ao princípio neoliberal foram tragadas por ele. Basta que pensemos no que passaram a significar a Terceira Via e a social-democracia, surgidas como um meio termo entre o Estado intervencionista e a proposta neoliberal. Estas se viram reduzidas aos ditames neoliberais graças especialmente aos princípios irreduzíveis destes.

A doutrina política, econômica e ideológica neoliberal passa a ganhar espaço a partir de sucessivas crises econômicas nos países possuidores de economia avançada. O Estado, provedor das necessidades básicas do cidadão, passa a enfrentar um processo de esfacelamento interno. Isso de certo modo justifica a opção pelo neoliberalismo. A concepção de "choque" se fundamenta justamente

porque o neoliberalismo atua em contexto de terra arrasada, ou seja, quando parece não mais restar uma alternativa a não ser o da entrega incontestemente aos ditames neoliberais. Mais uma vez a experiência do golpe de Estado no Chile, em 1973, nos auxilia na compreensão das principais características do neoliberalismo. Dele resulta que

La cultura del Chile actual esté perpetrada por la simbólica del consumo. Desde el nivel de la subjetividad esto significa que en gran medida la identidad del Yo se construye a través de los objetos, que se ha perdido la distinción entre 'imagen' y ser. El decorado del Yo, los objetos que dan cuenta del status, del nivel de confort, se confunden con los atributos del Yo. No solamente la estratificación del individuo se realiza a través de la exterioridad, por su consumo. También se constituye en ese plano la imagen de sí mismo, su 'self-estimate', su relación con la sociedad o su conciencia social. (Moulian, 1998, p. 106)

A questão que orienta a discussão recai sobre como a educação, vista de um modo mais abrangente, se vê implicada nesse contexto. A indagação refere-se sobre os modos como o sentido de formação é afetado a partir do momento que o neoliberalismo passa a ser tratado como única e exclusiva forma de condução da vida humana. Trata-se de tentar desvelar os sentidos ocultos do emaranhado ideológico neoliberal como condição primordial para sua crítica. Busca-se discutir, a partir de agora, como alguns aspectos pertencentes de modo estrito ao campo da educação sofreram alterações significativas em virtude da onipresença dos princípios neoliberais.

3. A educação segundo a lógica neoliberal

Romper com a lógica do capital na área da educação equivale, portanto, a substituir as formas onipresentes e profundamente enraizadas de internalização mistificadora por uma alternativa concreta abrangente. (Mészáros, 2008, p. 47).

A contextualização histórico-conceitual do neoliberalismo indica que houve uma mudança estrutural na maneira de conduzir a "coisa pública" no decorrer do

Século XX em boa parte dos países. A partir do advento da globalização comercial e financeira, não há uma alternativa a não ser reconhecer que a política, na sua concepção mais tradicional, cedeu aos ditames das grandes corporações transnacionais que passaram a ser divulgadoras e defensoras do projeto neoliberal.

A educação não se viu livre das amarras e contradições impostas pelo ideário neoliberal. Muito pelo contrário, ela se constituiu numa dimensão relevante para o modelo neoliberal se fortalecer, se ampliar e prevalecer. Até porque ela cumpre muito bem o papel de propagar e reforçar os princípios teóricos e ideológicos caros ao neoliberalismo. Além disso, com a ausência do Estado, o mercado passou a frequentar e a dominar o "negócio educação".

Torna-se assim necessário compreender os sentidos de algumas das principais relações estabelecidas entre o sistema neoliberal e a educação, seus significados fundados a partir do fenômeno que de algum modo modificou a própria concepção de formação. A educação sofre um processo de transformação em suas bases conceituais a partir do advento do neoliberalismo.

O ideário neoliberal sempre se constitui tendo como base um discurso monopolizador, dogmático e autoritário. Os vínculos perpetrados e reforçados por ele não deram vez e voz a ações que pudessem ser contra-hegemônicas. Por mais que tenham sido feitas críticas rigorosas ao neoliberalismo, em razão de sua maneira de ser, seu teor ideológico, bem como suas estratégias de consolidação, ele se apresenta como se fosse algo inevitável. Nesse sentido, o papel cumprido pelas grandes corporações aliadas aos novos modos de se fazer política, contribuem enormemente para este cenário.

Os modos pelos quais a escola se viu seduzida – engolida – pela maneira neoliberal de ser e de conceber o mundo, destacam a monopolização constante e ampliada do trabalho de ideologização instituído. Mais do que ações concretas consolidadas a partir dos princípios neoliberais, cabe realçar a dinâmica da estrutura ideológica que se torna marca especial dos princípios neoliberais. É relevante perceber como a escola, lugar tradicionalmente habitado por mentes críticas, acabou se adaptando facilmente aos modos de ser neoliberais, resultando até mesmo no fortalecimento dos seus princípios.

No contexto escolar há uma aceitação quase incontestada dos princípios que regem o neoliberalismo. Termos e ideias típicos do mundo corporativo e financeiro passaram a habitar tranquilamente os corredores e as salas de aula das instituições de ensino. Trata-se de uma adaptação rápida e acrítica aos conceitos, ideias e procedimentos neoliberais.

Isso reforça o argumento de que o fenômeno é global e não nacional ou local. As reformas educacionais exigidas pela sociedade são propostas com o intuito de atender exclusivamente àquilo que o mercado determina como prioridade. Há sempre a justificativa da necessidade de se modernizar o sistema educacional, sendo que modernização significa a fiel adequação do modelo educacional ao que é preconizado pelo mercado neoliberal.

Pode-se perceber mais claramente esse fenômeno, por exemplo, na própria exigência de uma contínua formação do professor que virou o mote para a comercialização de cursos de especialização. Além disso, os recursos denominados humanos a serem formados e qualificados são para servir às empresas e não visam ampliar a capacidade crítica de estudantes e docentes. Isso ocorre

Porque não há maior doutrinação ideológica do que a doutrina do mercado. Em todo caso, empreendedorismo é a palavra de ordem. Afinal, como formar trabalhadores acostumados à precariedade inserindo-os cotidianamente numa forma social estável como a escola atual? Introduzir empreendedorismo no trabalho educativo é a solução para ensinar pela prática que é natural aderir à competitividade para poder sobreviver: um ótimo método para a pacificação social via assimilação individual da ideologia. (Catini, 2019, p. 37).

Fenômeno semelhante ocorre no mundo do trabalho. A linguagem empregada pelas empresas neoliberais expressa o controle total sobre o trabalhador. Mais que isso, o vocabulário adotado pelas corporações passou a ser um mecanismo de caráter ideológico no sentido de o trabalhador se sentir como que um parceiro do grupo empresarial ao qual está vinculado quando, na verdade, as relações tornam-se cada vez mais desiguais. Isso torna-se evidente se considerarmos que

A partir do início dos anos 1970, houve uma monumental reestruturação capitalista de amplitude global, com profundas mudanças no processo de produção e de trabalho. [. . .] É por isso que hoje nenhuma fábrica ou empresa usa, em sua terminologia gerencial, denominações como 'operários', 'trabalhadores', optando por recorrer à apologética presente na ideologia dos 'colaboradores', 'parceiros', 'consultores' ou denominações assemelhadas. (Antunes, 2018, p. 103).

Vale lembrar que o neoliberalismo concebe sujeitos como aqueles que atuam no mercado. Seja o que for que façam e em quaisquer lugares que estejam, os indivíduos serão e estarão sempre à disposição do mercado. Há assim uma produção discursiva a fim de manter e expandir os princípios de uma existência definida e conduzida por mecanismos que controlam sujeitos. Estes são vistos como mercadorias ou como ativos de investimentos a serem valorizados ou desvalorizados – a depender da atuação de cada um(a) – pelo mercado. Prosperar significa alcançar sucesso individual e para isso torna-se necessário adotar estratégias e comportamentos definidos pela lógica do empresariamento da vida. Constata-se assim uma condição bastante peculiar pois

Enquanto o neoliberalismo busca manifestamente emancipar os indivíduos das redes de regulamentação e intervenção estatais, ele envolve vincula esses mesmos indivíduos em toda esfera e instituição neoliberalizada da qual participam. Apontando a conduta empreendedora em todos os lugares, ele constrange o sujeito a vestir-se à moda do capital em todos os lugares. Ao mesmo tempo, o sujeito, tomado como capital humano por empresas e macroeconomias, acaba por ficar inteiramente preso às necessidades, trajetórias e contingências dessas entidades e ordens. (Brown, 2018, p. 08).

No processo de consolidação da proposta neoliberal houve um considerável movimento de ocupação do espaço público – instituições de ensino – pelo interesse privado – representado por redes de instituições privadas de ensino. A tomada do espaço público pela iniciativa privada se dá especialmente por conta de se entender – concepção defendida pelos neoliberais – que a crise é do Estado e não do

capitalismo. Essa compreensão, falaciosa sob vários aspectos, justifica o princípio neoliberal que sustenta a ideia de Estado mínimo.

A adaptação rápida e incontestada das políticas de ensino aos parâmetros neoliberais sugere a ideia de que a educação possui um valor econômico. Trata-se então de concebê-la como alguma coisa a ser adquirida a partir de uma relação que tem a mesma lógica da troca de mercadorias. Isso porque

A economia foi colocada, mais do que nunca, no centro da vida individual e coletiva, sendo os únicos valores sociais legítimos os da eficácia produtiva, da mobilidade individual, mental e afetiva e do sucesso pessoal. Isso não pode deixar ileso o conjunto de sistema normativo de uma sociedade e seu sistema de educação. (Laval, 2004, p. 15).

Surgem novos modelos de escolas sempre atrelados aos modos economicistas, ou seja, as escolas só são legitimadas se servirem aos princípios das corporações financeiras e industriais. O modo de conceber as pedagogias tem em mente o homem do trabalho fragmentado, do trabalho precarizado que não requer dele nenhum vínculo, muito pelo contrário, quanto mais "livre" ele for, melhor atenderá às demandas do mercado. O ser "livre" aqui significa aquele(a) sem nenhum vínculo empregatício que torne obrigatório a empresa oferecer proteção conforme a legislação trabalhista.

A expropriação do intelecto do trabalho, ou seja, dos arranjos e desarrajos em relação às subjetividades da força de trabalho, contribui para a compreensão do problema em discussão. Isso porque

Como a máquina não pode suprimir o trabalho humano, é necessária uma maior interação entre a subjetividade que trabalha e a 'nova máquina inteligente'. Nesse processo, o envolvimento interativo maquínico pode intensificar ainda mais o estranhamento do trabalho, ampliando as formas modernas de reificação, distanciando ainda mais a subjetividade do exercício de uma cotidianidade autêntica e autodeterminada. (Antunes, 2018, p. 107).

O mais relevante então é formar um sujeito que possa se adequar e atender rapidamente aos objetivos dos meios econômicos corporativos, quais sejam, o controle direto que deve reger a ideia da formação profissional. Nesse sentido, a formação educacional – profissional – se tornou o grande negócio do século XXI, pois há um infinito campo a ser explorado, onde será ofertada a formação sustentada na ideia de que é preciso atender as demandas estritamente profissionais e mercadológicas.

Historicamente, a escola, tanto em sua concepção física como em seu aparato conceitual, é proposta de acordo com o espírito do capitalismo neoliberal. A justificativa inicial para isso é a necessidade de se ensinar certos saberes de ordem prática. Torna-se fundamental a formação da força de trabalho especializada que garanta resultados financeiros vantajosos. Desse modo, pode ser salientada também a relação da escola com as necessidades da economia.

O ensino passa então a atender os interesses do mundo do trabalho. Só tem sentido o conteúdo referente a uma certa concepção de vida prática. Para que tal intento logre êxito, os ensinamentos devem ser atrelados à ideia de modernização da sociedade que por sua vez significa atender a eficácia do mercado que se guia pelos interesses econômicos.

Considera-se ainda que a partir da década de 1980, a escola enfatiza uma concepção mais individualista e mercantil, pois assume de modo explícito sua faceta empresarial. Torna-se comum a presença de discursos retóricos gerenciais pautados numa lógica de mercado onde a eficiência e a eficácia possuem lugar central. Basta observar que

No setor educativo como de resto nos outros, o mercado foi apresentado como uma construção que permite obter resultados mais eficazes. Na realidade, em todo lugar onde se desenvolveu uma lógica de concorrência, viu-se a expansão dos fenômenos segregacionistas que constituem, hoje em dia, um fator novo e específico de reprodução social. (Laval, 2004, p. 156).

As transformações do capitalismo a partir dos anos 1980 foram determinantes para o fenômeno que aqui é analisado. A avalanche de privatização de empresas

resultou no descompromisso pela coisa pública, por aquilo pelo qual o Estado deveria se responsabilizar. Todo esse contexto se somou a um cenário de globalização da economia, mercantilização do acesso a bens culturais e ao lazer.

Em decorrência de tais processos, há uma modificação da subjetividade humana, uma vez que a economia passou a povoar a vida coletiva e individual, acentuando cada vez mais para o sujeito a necessidade da eficácia na produção, do sucesso pessoal, bem como de uma vida pautada em iniciativas que expressem atitudes criativas e empreendedoras. Exige-se um novo tipo de sujeito. Este é

O sujeito do desempenho que se julga livre, é na realidade um servo: é um servo absoluto, na medida em que sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo. [. . .] A esse servo neoliberal a soberania é estranha. [. . .] O sujeito neoliberal como empreendedor de si mesmo é incapaz de se relacionar livre de qualquer propósito. (Han, 2018a, p. 10).

Tem-se então o sujeito atingido em cheio na sua dimensão psíquica. As exigências de uma vida produtiva, empreendedora, balizada em princípios econômicos e financeiros passaram a fazer parte da psiquê humana. Tais modificações resultaram em inúmeras implicações de ordem emocional e existencial. A educação, porque transformada em mercadoria, não ficou de fora desse processo.

4. As subjetividades forjadas pelo ambiente neoliberal

O mundo habitado por consumidores é percebido por seus habitantes como um enorme contêiner de peças sobressalentes. O depósito dessas peças é constante e abundantemente abastecido, e se acredita que seja reabastecido para sempre caso seu estoque se esgote temporariamente. (Bauman, 2008, p. 131).

O neoliberalismo torna homogêneo o discurso do sujeito em torno exclusivamente da empresa. Ele pretende unificar aquilo que tradicionalmente se mostrou plural: a subjetividade. O nome dado a esse “novo sujeito” que emerge do

contexto neoliberal é "sujeito empresarial", "sujeito neoliberal" ou ainda "neo-sujeito"³. Segundo tal concepção

O sujeito unitário é o sujeito do envolvimento total de si mesmo. [...] Ele deve trabalhar para sua própria eficácia, para a intensificação de seu esforço, como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir. (Dardot & Laval, 2016, p. 327).

Esse modo de ser denominado "neo-ssujeito" tem raízes fincadas na maneira pela qual ele é formado na escola, pois esta reafirma uma subjetividade padronizada a partir da "cultura de empresa" cujas características são moldadas nas relações instauradas segundo os ditames neoliberais.

A concepção de escola – formação - pautada a partir das relações de consumo fez desaparecer o(a) aluno(a) como sujeito crítico e intérprete autônomo(a) do mundo. O(a) docente vê seu papel ficar restrito à administração de questões meramente burocráticas, isso quando não acaba cumprindo funções que extrapolam a natureza daquilo para o qual sua formação o habilita.

Trata-se assim de um problema de ordem geracional. Historicamente, uma geração educa a outra, no entanto, essa tradição parece ter sido rompida. Na instituição de ensino não mais se ensina. Nela passou a prevalecer a ideia do "talkshow" ou aquilo que celebra o domínio da cultura midiática. Na lógica da escola atual, os jovens estão sendo formados para escaparem de toda e qualquer tarefa de instituir sentido à lenta e relevante missão de elaborar leituras críticas do mundo. Onde havia uma relação de significados agora temos uma relação de força expressa pela desestruturação simbólica própria do período neoliberal. Tem-se assim "Uma escola que forma para a perda do sentido crítico, de maneira a produzir um indivíduo incerto, aberto a todas as pressões consumistas. Nessa escola, que vale para a

³ Esses sujeitos passam a ter comportamentos manifestos a partir do modelo de sociedade neoliberal. Eles não concebem como sendo de sua responsabilidade falar o que se passa em suas vidas. Transferem ao psicanalista a responsabilidade de falarem sobre si mesmos. Endereçam ao outro aquilo que deveria ser ato próprio. Ver especialmente esse conceito em "Fenomenologia dos neo-sujeitos". In: Jean-Pierre Lebrum. *A perversão comum*. Viver juntos sem outro. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2008, p. 215-228.

maioria, a ignorância deverá ser ensinada de todas as maneiras concebíveis.” (Dufour, 2005, p. 146)

Na instituição de ensino típica do capitalismo neoliberal não se torna mais necessário ensinar, basta que o(a) estudante expresse aquilo que pensa sem que para isso seja reivindicada nenhuma formulação mais bem elaborada. Nenhum tipo de pensamento mais cuidadosamente proposto é exigido nesse contexto. Em ambiente forjado dessa maneira

Não se deve pedir aos jovens que pensem, primeiro deve-se distrai-los, animá-los. [...] Deve-se mostrar que não há nada a pensar, que não há objeto de pensamento: tudo está na afirmação de si e na gestão relacional dessa afirmação de si que se deve defender – como todo consumidor deve saber fazer. Em resumo, trata-se, na melhor forma, de fabricar cretinos contestadores, adaptados ao consumo. (Dufour, 2005, p. 146).

Presencia-se assim a adaptação da instituição de ensino. Ela passa a atender as exigências mercantilistas características do ambiente neoliberal. Para que isso seja feito de modo eficiente, é preciso adaptar a escola e aqueles que nela atuam ao individualismo típico do capitalismo total. Ajusta-se a escola de modo que ela atenda a lógica consumista. Fomenta-se a formação de um sujeito adestrado e adequado às exigências do mercado. Isso se evidencia no insistente e bem elaborado discurso sobre uma competitividade que não exige formação crítica. O apelo incansável ao individualismo resulta em modos de ser solitários que dificultam uma visão crítica do mundo e a formação de um sujeito dialógico. Isso porque “O neoliberalismo transforma o cidadão em consumidor. A liberdade do cidadão cede diante da passividade do consumidor.” (Han, 2018a, p. 21)

Tais dimensões não se fazem mais necessárias, uma vez que a existência é concebida de maneira solitária como bem determina o modelo neoliberal. Neste ambiente

O sujeito econômico neoliberal não forma nenhum “Nós” capaz de um agir conjunto. A egotização crescente e a atomização da sociedade leva a que os

espaços para o agir conjunto encolham radicalmente e impede, assim, a formação de um contrapoder que pudesse efetivamente colocar em questão a ordem capitalista. O socius ["social"] dá lugar ao solus ["sozinho"]. Não a multidão, mas sim a solidão caracteriza a constituição social atual. Ela é abarcada por uma desintegração generalizada do comum e do comunitário. A solidariedade desaparece. A privatização avança até a alma. (Han, 2018b, p. 33).

Trata-se então de perceber um dos mais cruéis resultados da lógica neoliberal – consumista, individualista – presente de modo cada vez mais acentuado na instituição de ensino, qual seja, a constante tarefa de anestesiá-los antes mesmo de formá-los ou educá-los. As técnicas e os recursos para isso são os mais sofisticados possíveis. São apresentados como “facilitadores da aprendizagem” quando, na verdade, sua adoção não objetiva outra coisa a não ser tornar o adestramento mais sutil, menos doloroso e cada vez mais imperceptível.

5. Considerações finais

A educação baseada principalmente na lucratividade cria uma estupidez gananciosa que põe em risco a própria existência da democracia, e que certamente impede a criação de uma cultura mundial satisfatória. (Nussbaum, 2016, p. 143).

Como visto, as argumentações acentuaram as relações existentes entre o neoliberalismo, a educação e os modos como as subjetividades são forjadas neste ambiente. Destacou-se inicialmente como o ideário neoliberal se tornou um modo de pensar e conduzir as relações econômicas e de produção tendo em vista a necessidade de determinar um processo de subjetivação que tem como ponto central o individualismo e a ausência do senso de coletivo. Há no neoliberalismo o apelo incondicional a uma existência concebida segundo a maneira empresarial de agir e de se relacionar com o todo.

Assim, a concepção de formação, num sentido mais abrangente, é afetada pelos princípios e fundamentos do neoliberalismo. Tratou-se de perceber as implicações decorrentes do contexto neoliberal que atuam fortemente sobre o

segmento educacional. Foram salientadas as mudanças ocorridas na própria concepção de instituição de ensino para, em seguida, serem sublinhadas também as implicações de tais mudanças na própria ideia de formação acadêmica. Por se tratar do neoliberalismo, é necessário considerar as relações existentes entre a ideia de formação escolar e a preparação da força de trabalho para o tão decantado mercado.

Como desdobramento desse contexto, destacam-se também as maneiras nem sempre explícitas a partir das quais o modo de produção neoliberal forja subjetividades. Isso porque a lógica de mercado típica do neoliberalismo acaba sendo transferida para as relações próprias ao ambiente escolar. Os sentidos da educação e da formação acadêmica passaram a reproduzir um imaginário que se legitima por meio das relações de consumo.

As subjetividades construídas e mantidas pela lógica neoliberal se estruturam de modo a fazer prevalecer os princípios das relações comerciais. Isso se explicita, por exemplo, na própria terminologia adotada para designar o que tradicionalmente se concebeu como alunos(as) e professores.

Pode-se concluir também que a doutrina neoliberal se apresenta como se fosse incontestável. Isso porque toda a sua implementação e seus modos de proceder sempre estiverem calcados em fortes apelos ideológicos. A lógica neoliberal intenta prevalecer de modo a não dar margem a alguma alternativa a ela. Daí seu caráter autoritário. Ressalta-se que

Muito mais eficiente é a técnica de poder que faz com que as pessoas se submetam ao contexto de dominação por *si mesmas*. Essa técnica busca ativar, motivar e otimizar, não obstruir ou oprimir. A particularidade da sua eficiência está no fato de que não age através da proibição e da suspensão, mas através do agrado e da satisfação. Em vez de tornar as pessoas obedientes, tenta deixá-las *dependentes*. O poder inteligente e amigável não age frontalmente contra a vontade dos sujeitos subjugados, controlando suas vontades em seu próprio benefício. É mais afirmador que negador, mais sedutor que repressor. Ele se esforça em produzir emoções positivas e explorá-las. *Seduz*, em vez de proibir. Em vez de ir contra o sujeito, vai ao seu encontro. (Han, 2018a, p. 27).

Em decorrência da adoção pretensamente incontestada das ideias, da lógica e dos princípios típicos do arcabouço neoliberal, o processo de subjetivação é atingido de maneira radical. Justamente por isso faz-se necessário pensar alternativas a essa avassaladora estrutura que permeia e corrói as relações sociais e em especial a sala de aula.

A compreensão crítica, rigorosa e abrangente acerca dessa problemática poderá abrir perspectivas de enfrentamento a tal problema. Mesmo não sendo tarefa das mais fáceis, torna-se necessário e urgente a ampliação do debate acerca das questões que envolvem tal discussão. Se se deseja a efetivação do sentido da formação acadêmica para além do mero preparo e qualificação da força de trabalho visando atender às demandas do mercado, fazem-se urgentes e necessários os debates críticos acerca de tal problemática. Isso poderá resultar em alternativas factíveis ao modelo neoliberal. Este, é sempre bom lembrar, se impõe de forma cada vez mais totalitária.

6. Referências

ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão*. O novo proletário de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo*. A transformação das pessoas em mercadoria. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BROWN, Wendy. *Cidadania sacrificial*. Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Trad. Juliane Bianchi Leão. São Paulo: Zazie, 2018.

CASARA, Rubens. *Contra a miséria neoliberal: racionalidade, normatividade e imaginário*. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

CATINI, Carolina. Educação e empreendedorismo da barbárie. In: CÁSSIO, Fernando (org.). *Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensino*. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 33-39.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. Ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças*. Sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal. Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018a.

HAN, Byung-Chul. *No exame*. Perspectivas do digital. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018b.

HARVEY, David. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Trad. João Alexandre Pechanski. São Paulo: Boitempo, 2011.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque*. A ascensão do capitalismo de desastre. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LAVAL, Christian. *A escola não é uma empresa*. O neoliberalismo em ataque ao ensino público. Trad. Maria Luisa M. de Carvalho e Silva. Londrina: Planta, 2004.

LEBRUN, Jean-Pierre. *A perversão comum*. Viver juntos sem outro. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. Trad. Isa Tavares. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

MOULIAN, Tomás. *Chile actual*. Anatomia de un mito. Santiago: LOM Ediciones, 1998.

NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos*. Porque a democracia precisa das humanidades. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. As origens políticas e econômicas de nossa época. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.

STIGLITZ, Joseph E. Prefácio. In: POLANYI, Karl. *A grande transformação*. As origens políticas e econômicas de nossa época. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021

WINN, Peter. *A revolução chilena*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 2010.

18. SUSTENTABILIDADE E PENSAMENTO COMPLEXO: CONTRIBUIÇÕES PARA AS APRENDIZAGENS NO SÉCULO XXI



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-18>

Gilvan Charles Cerqueira de Araújo

Renato de Oliveira Brito

Cláudia Chesini

1. Introdução

A humanidade, no decurso de sua história, busca responder as grandes questões da existência humana bem como a complexidade das relações no universo. Edgar Morin, em sua obra, descreve o pensamento complexo a partir de unidades indissociáveis, reconhecidas nos sistemas naturais e aplicada nos processos de ensino e aprendizagem. As formulações das competências do conhecimento e aprendizagens dialogam com a epistemologia complexa. Já em relação às tendências pedagógicas e o pensamento complexo são apresentados, como um encontro de perspectivas, práticas e fundamentos teórico-metodológicos. Permeando este novo olhar e nova consciência, é apresentada uma estratégia epistemológica para a interdisciplinaridade ambiental, a sustentabilidade.

2. A permanência do complexo para um mundo sustentável

Edgar Morin deve ser lembrado como um dos principais autores, senão o maior representante, da perspectiva complexa aplicada aos processos de ensino e aprendizagem. Para o autor há um percurso, composto por diferentes dimensões, que deve ser considerado quando se intersecciona educação e complexidade (Morin, 1990; 2002; 2003; 2005).

Abordar a perspectiva complexa supõe “despir-se” das certezas, especialmente acadêmicas, para adentrar na perspectiva de um novo olhar, em um mundo não tão desconhecido, a partir da física, da biologia e da antropossociologia,

ou seja, homem, natureza e cultura. O percurso, baseado nas relações estabelecidas entre sujeito, objeto e conhecimento, que parte do olhar do observador, é impulsionado pela realidade e pela busca de respostas as grandes perguntas da vida.

É a compreensão do "homo sapiens" "constituído pelas inter-relações e interações entre espécie, indivíduo e sociedade que nos faz conceber que estes termos se finalizam um no outro, se remetem um para o outro num circuito que é o "verdadeiro sistema" (Morin, 2002a, p.124). Este, pode ser aberto ou fechado, simples ou complexo, físico ou mental, porém será expressão da diversidade, que em sua organização, de ordem e desordem, vai permitindo o aparecimento e o desenvolvimento de sistemas, de sistemas de sistemas, de organizações de organizações (Morin, 2002a) no intuito de responder a sua finalidade de permanência, ou seja, de sobrevivência.

Em um mundo complexo como o atual, ampliando-se a compreensão de sistema como a manifestação da autonomia e emergência em relação àquilo que lhe é exterior faz-se necessário perceber que sistema, inter-relação e organização são indissociáveis e compõem uma unidade complexa, organizada como um macroconceito trinitário. Assim, sistema é o conceito complexo mais simples pois ele cria e desenvolve a complexidade, de maneira não linear, desigual e incerta e, na sua unicidade, contribui na compreensão do ser, da existência e da vida (Morin, 2002a).

No processo de um "novo olhar", no qual sujeito e objeto estão unidos ontologicamente, a compreensão de ecossistema como o conjunto sistêmico cujas inter-relações e interações constituem o meio do sistema nele englobado (Morin, 2002, p. 134), remete-nos a sustentabilidade do planeta, reconhecida como o grito que ecoa de norte a sul: "O planeta está em perigo! A partir de grandes rupturas que devem ter impacto também sobre o ambiente, faz-se necessário planejar e construir cenários alternativos a respeito de como alinhar melhor a educação com as necessidades da humanidade nas próximas décadas" e dentre elas, a sustentabilidade, afirma o Relatório Reimaginar nossos Futuros Juntos: Um Novo Contrato para a Educação (UNESCO, 2022, p. 28).

A sustentabilidade é uma dimensão de sobrevivência e de convivência “perfeitamente compatível com o respeito à integridade cultural, à diversidade cultural e ao direito básico das comunidades à autodeterminação e à auto-organização. Considera que, por possuímos a natureza humana, somos todos intrinsecamente comprometidos com este objetivo” (Brito, 2019, p. 90). As formas de comprometimento podem variar conforme fatores contingenciais ou mesmo de liderança, porém está posto o desafio para individualmente bem como para a sociedade se quisermos ter um futuro sustentável para as novas gerações.

Na perspectiva teórica, a sustentabilidade encontra no pensamento complexo seu aliado na medida em que a relação entre os elementos que o compõem são identificados e aparecendo, unificam o todo. É a essência do ser humano como sujeito, em sua intencionalidade na busca da verdade nas realidades. Descrever, compreender e interpretar o cotidiano da vida, os processos das mudanças climáticas e suas implicações desencadeia novos olhares, novas ações.

3. O pensamento a partir e para a complexidade

Ao longo de décadas, o filósofo e pensador francês Edgar Morin elaborou um grande sistema de pensamento, intitulado pelo autor de “O Método” por sua formulação de complexidade. Por diferentes temas e perspectivas, Morin propôs uma aproximação dialógica, reflexiva, crítica e propositiva entre concepções teóricas, fundamentos metodológicos e a diversidade singularidade da experiência na produção do conhecimento (Morin, 2002a; 2002b; 2002c; 2002d; 2005a; 2005b).

Este percurso acadêmico e profissional de Edgar Morin, que compõe a estrutura do seu pensamento complexo, pode ser observada no quadro 1, em que organiza-se as obras de sua hexalogia do método complexo de 1977 a 2004. Concomitante ao período de finalização da elaboração do método Morin também compilou sínteses de sua proposta teórica e metodológica, do pensamento, inteligência e compreensão do conhecimento em uma perspectiva complexa, conforme quadros 1 e 2.

Quadro 1 – volume d'O Método, de Edgar Morin

<i>La Nature de la nature</i>	1977
<i>La Vie de la vie</i>	1980
<i>La Connaissance de la connaissance</i>	1986
<i>Les Idées : Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation</i>	1991
<i>L'Humanité de l'humanité: L'identité humaine</i>	2001
<i>Éthique</i>	2004

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Quadro 2 – Obras de Edgar Morin sobre a complexidade

<i>Introduction à la pensée complexe</i>	1990
<i>L'Intelligence de la complexité (avec Jean-Louis Le Moigne)</i>	1999
<i>Seven complex lessons in education for the future</i>	1999
<i>Introduction à la pensée complexe</i>	1999

Fonte: Elaborado pelos autores (2023).

Em linhas gerais, no percurso destas obras são trabalhadas questões envolvendo a relação entre sujeito e objetivo, espírito e corpo, mente e matéria, qualidade e quantidade, finalidade e causalidade, sentimento e razão, unidade e diversidade, liberdade e determinismo e existência e essência, nas palavras do próprio autor.

Em contribuição com Ciurana e Motta, Morin disserta sobre os encontros de seu método e pensamento complexo para aprendizagens em uma era planetária: "Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana" (Morin et al, 2003, p. 28), considerando as vivências, práticas e saberes em sua diversidade e especificidades para um olhar ecológico, pedagógico, interdisciplinar e contemporâneo da educação: "temos necessidade de um pensamento ecologizado que, baseando-se na

concepção auto-eco-organizadora, considere a ligação de todo sistema vivo, humano ou social a seu ambiente" (Morin; Kern, 1994, p. 70)

As variações e possibilidades do pensamento complexo também perpassam teorizações sobre as ideias de homo nas variedades Sapiêns, Faber, Demens, Ludens aplicadas a perspectiva global, ambiental e singularizante do sujeito que aprende, em equivalências didático-pedagógicas ao teórico, ao lúdico, aos fazes e experiências em diferentes ambientes de aprendizagem. O protagonismo da reflexão sobre, para, com e do ser humano pode ser observado com frequência na obra de Morin e é perene tanto em seu Método como na estruturação do pensamento complexo.

Para efeito de conexo da complexidade do autor com as especificidades dos temas educacionais, há as contribuições de Aguerrondo (2009), sobre a conexão entre as aprendizagens e conhecimentos por competências e os pilares da complexidade de Morin, conforme exposto no quadro 03

Quadro 3 – Conhecimento complexo e competencias educativas - Inés Aguerrondo

Perspective	Description	Approach
Conductivist	Assumes the competences as key behavior of the individuals for the competitiveness of organizations	Empirical-analytical Neo-positivist
Functionalist	Assumes the competences as a set of values that individuals must have to fulfill the purposes of the labour processes—professionals devoted to specific functions	Functionalism
Constructivist	Assumes the competences as abilities, knowledges and skills to solve difficulties in the labour-professional processes within the organizational frame	Constructivism
Complexity	Assumes the competences as complex processes of performance in activities and problems with qualification and ethics, seeking individual achievement, quality of life and a sustained social and economic development in balance with the environment	Complex thought

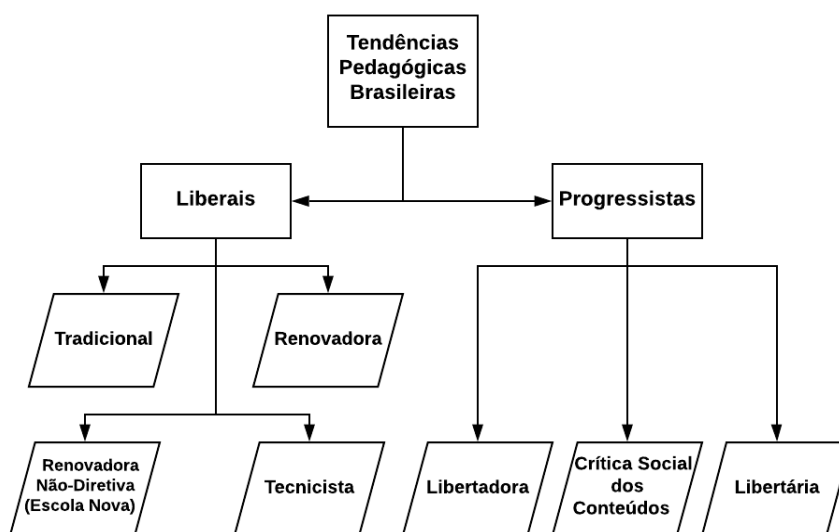
Fonte: Aguerrondo (2009, p. 8).

Em formulações das competências do conhecimento e aprendizagens dialogam com a epistemologia complexa de Morin, conforme trabalhado, por exemplo, por Santos (2008) no que tange à perspectiva didático-pedagógica disserta que: "Aprendizagem é um processo progressivo em anel retroativo-recursivo que transgride a lógica clássica, em direção a um nível cada vez mais integrado ao todo." (Santos, 2008, p. 81).

Neste sentido, coloca-se diante do pensamento educacional, a partir da complexidade de Morin, um movimento duplo, no mínimo. Em primeiro lugar, há de se considerar toda herança teórica e metodológica das tendências pedagógicas, equivalente, em muitos aspectos, aos paradigmas khunianos, conforme apresentado na figura 1. Estas tendências, correntes e paradigmas, no sentido de se aproximar, dialogar e usufruir das contribuições do pensamento complexo precisam, muitas vezes, abrir mão de parte de suas bases, fundamentos e calcificações epistêmicas.

O que podemos observar, em relação às tendências pedagógicas e o pensamento complexo é um encontro de perspectivas, práticas e fundamentos teórico-metodológicos, tal como observado na figura 1, que complementa o exposto no quadro 4, no qual Libâneo (2005) propõe algumas dessas mudanças, assistidas e vividas especialmente no final do século XX e início do século XXI, sintetizadas pelos autores no quadro 4.

Figura 1 – Tendências Pedagógicas



Elaborado pelos autores a partir de Libâneo (2005).

Percebe-se que “há necessidade de se estruturar o conhecimento com base na reflexão a respeito dos fundamentos do saber e da sua relação com o sentido da vida, por uma proposta de desenvolvimento sustentável. Esta seria uma abordagem do conhecimento com base na teoria de sistemas, a qual estabelece uma ótica de interação entre os atores sociais e o questionamento da relação entre Estado e mercado, em parâmetros de justiça, cidadania participante e democracia, dentre outros. Tudo isso exige a construção de uma nova racionalidade social “orientada por novos valores e novos saberes”, segundo Leff (2001) (Brito, 219, p. 75).

Quadro 4 – Correntes pedagógicas contemporâneas

Correntes	Modalidades
Racional-tecnológicas	Ensino de excelência; Ensino tecnológico
Neocognitivistas	Construtivismo pós-piajetiano; Ciências cognitivas
Sociocríticas	Sociologia crítica do currículo; Teoria histórico-cultural; Teoria sociocultural; Teoria sociocognitiva; Teoria da ação comunicativa
“Holísticas”	Holismo; Teoria da complexidade; Teoria naturalista do conhecimento; Ecopedagogia; Conhecimento em rede
Pós-modernas	Pós-estruturalismo; Neopragmatismo

Fonte: Libâneo (2005, p. 30).

4. O pensamento complexo por novos paradigmas pedagógicos no século XXI

Vivemos um momento de profundas transformações no que outrora fora pensamento, proposto e experienciado como sociedade da informação (autor), em rede (autor) ou do conhecimento (autor). Observa-se uma tendência de potencialização de fenômenos e processos de aceleração do modo de se viver na atualidade, de questões financeiras às formas de se buscar, encontrar e difundir o conhecimento.

De acordo com Lukosevicius et al (2016) e Vasconcelos (2002) a complexidade pode ser compreendida como uma amálgama de diferentes teorias e proposições dos séculos XX e XXI como, por exemplo, Teoria do Caos, Teoria da Evolução, Teoria da Auto-Organização, Teoria da Cibernética, Teoria das Catástrofes, Teoria Não Linear Dinâmica e Teoria Sistemática

O sentido do complexo abarca muitas das questões advindas dos desafios didático-pedagógicos contemporâneos: "Complexus significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo (econômico, o político, o sociológico, o psicológico, o afetivo, o mitológico)" O natural e social, o ambiental e o econômico, o individual e o coletivo, são algumas das dualidades e intersecções que podem ser consideradas nesses encontros entre o pensamento complexo, novos horizontes à sustentabilidade e o papel da educação neste ínterim: "[...] e há um tecido interdependente, interativo e inter-retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso, a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade." (Morin, 2003, p. 38).

O aprendizado complexo não se limita apenas ao acúmulo de informações, mas à capacidade de integrar conhecimentos de maneira significativa e aplicá-los de forma contextualizada e reflexiva: "[...] ao aspirar a multidimensionalidade, o pensamento complexo comporta em seu interior um princípio de incompletude e de incerteza". (Morin, 2003, p. 177). Portanto, é fundamental adotar uma abordagem de aprendizagem ativa e engajada, buscando explorar problemas reais e desafiadores que exigem uma abordagem complexa.

Na educação o que há de notório é um resgato do que foi elaborado há pouco mais de vinte anos, em um profícuo período temporal entre final dos 90 e início dos anos 2000. Nesta época, discutia-se as competências para uma educação do futuro, que fosse capaz de abarcar um mundo cada vez em maior transformação (Delors, 1998, Morin, 1990; 2000).

Nas palavras de Morin (2001, p. 100), o entrelaçamento destas mudanças nas teorias, métodos, empiria e experiências podem ser sintetizadas na forma de um "bem pensar" "este é o modo de pensar que permite apreender em conjunto o texto e o contexto, o ser e seu meio ambiente, o local e o global, o multidimensional, em

suma, o complexo, isto é, as condições do comportamento humano.”. No quadro 5, retoma-se o que fora mencionado anteriormente, sobre a chegada do pensamento complexo nos antigos e novos paradigmas educacionais, em síntese elaborada por Aguerro (2009) que nos ajuda a projetar este cenário:

Quadro 5 – Modelos de Conhecimento

Traditional Paradigm	Third Millennium Paradigm
Its objective is to develop theory	Its objective is to solve problems (using theory)
The new knowledge reverts itself in the scientific community	The new knowledge reverts itself in the Society
Faces problems of reality segmenting them, develop 'disciplines'	Approaches problems from the need of its resolution, mixing disciplines
It does not commit itself to action	It commits itself to action
The criterion of verification is the logic of experimentation (does it explain the problem?)	The criterion of verification is the logic of effectivity (does it solve the problem?)

Fonte: Aguerro (2009, p. 7).

Diversificação e diferentes formas de se ensinar e aprender fazem parte deste processo de transição paradigmática da complexidade como uma estratégia epistêmica, de formação integral, crítica, reflexiva e contínua do indivíduo, tal como pondera Leff (2011): “A necessidade de uma estratégia epistemológica para a interdisciplinaridade ambiental adquire sentido para enfrentar as ideologias teóricas geradas por uma ecologia generalizada e um pragmatismo funcionalista” (Leff, 2011, p. 314).

Estratégias, matrizes de pensamento e renovação de princípios didático-pedagógicos, de igual modo, podem ser elencados e inseridos no âmbito destas visualizações educacionais, englobando aspectos que vão da construção curricular, formação de professores, modelos de gestão, lideranças, recursos didáticos,

planejamento didático-pedagógicas dentre outras nuances da totalidade móvel e complexa da educação.

Quadro 6 – Metodologias Inovativas

	Princípios essenciais	Tipos de aprendizagem	Matriz de planejamento e design instrucional	Estratégias
Metodologias ATIVAS	Protagonismo do aluno, colaboração e ação-reflexiva	Ativa e colaborativa	Papéis e atividades	- Aprendizagem baseada em problemas/projetos - Sala de aula invertida
Metodologias ÁGEIS	Economia da atenção, "Microtudo", mobilidade tecnológica e conexão contínua	Microaprendizagem e aprendizagem just-in-time	Duração e conteúdos	- Minute paper - Discurso de elevador
Metodologias IMERSIVAS	Engajamento e diversão, experiência de aprendizagem, tecnologias imersivas	Aprendizagem experiencial e imersiva	Mídias e tecnologias	- Gamificação estrutural - Gamificação de conteúdo
Metodologias ANALÍTICAS	Analítica da aprendizagem, adaptação/personalização, inteligência humano-computacional	Adaptativa e personalizada	Avaliação	- Diagnóstico digital - Extrato de participação - Trilhas de aprendizagem

Fonte: Elaborado a partir de Filatro e Cavalcanti (2018, p.5).

Diferentes proposições pedagógicas foram colocadas em debate nos séculos XX e XXI, e possuem, com maior ou menor grau, possibilidades de operacionalização e implementação conjuntamente com os pilares do pensamento complexo, tal como apresentado por Aguerrondo (2009). Estas metodologias vão ao encontro das correntes e tendências holístico-complexas citadas anteriormente, ou seja, há uma "A interação entre campos teóricos e disciplinares diversos reflete desafios ontológicos e epistemológicos". (Vasconcelos, 2002, p. 114).

Teorias ou metodologias como os estilos de aprendizagem, as pedagogias de projetos, pedagogias problematizadoras, aprendizagens significativas, toda a miríade de metodologias ativas, as contribuições da neurociência e metacognição, dentre outros podem ser citados como esses exemplos de aproximação e interconexão com a complexidade.

Figura 2 – UNESCO overarching mission: Education and sustainable development

Strategic objective 1	Strategic objective 2	Strategic objective 3
Supporting Member States to develop education systems to foster high quality and inclusive lifelong learning for all	Empowering learners to be creative and responsible global citizens	Advancing Education for All (EFA) and shaping the future international education agenda
Thematic areas of expected results		
Sector-wide planning, policies and reform	Global citizenship education	Foresight and research
Literacy	Education for sustainable development	Monitoring of education development and the right to education
Skills development for work	Health education	Partnerships for and coordination of education
Higher education		
Teachers		
Learning processes and outcomes		
ICT in education		

Fonte: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000231288>

Os diferentes temas, áreas e correlações da complexidade como diretriz educacional para o mundo contemporâneo consideram um olhar para o conhecimento multidimensional, no sentido de compreender um fenômeno complexo, é necessário considerar suas múltiplas dimensões e perspectivas, incluindo aspectos sociais, culturais, históricos, biológicos, etc.

Sob este enfoque, o sujeito está de tal maneira interligado ao objeto, que para identificar o conhecimento faz-se necessário estabelecer conexões e interações com a totalidade. O reconhecimento da multidimensionalidade do ser humano com suas características específicas e diferenciadas necessidades deverá contribuir no avanço de propostas educacionais com novas formas de pensar, de construir conhecimento, de colaborar com o coletivo, de cuidar da casa, seja ela em nível pessoal (corpo) ou em nível macro (planeta).

Desafiada pelo tempo atual a educação é fortemente impelida a sair de sua zona de conforto para compreender e incorporar em sua prática o complexo da sustentabilidade. Neste processo não está sozinha, pois sozinha não é capaz de promover o desenvolvimento sustentável, mas possui a capacidade de mobilizar

novas ações e novos agentes que fomentem a consciência ecológica e a qualidade de vida.

São necessárias novas abordagens que ajudem a compreender as mudanças climáticas bem como seu enfrentamento pois, “pesquisa sobre a eficácia da educação em mudança climática constata que a grande parte dela se concentra exclusivamente na educação científica, sem cultivar toda a amplitude de competências necessárias para envolver os estudantes em ações efetivas. As estratégias devem partir do conhecimento já existente sobre como promover aprendizagem mais profunda, o desenvolvimento de competência cívica e as pesquisas recentes sobre o desenvolvimento de habilidades para a vida e o trabalho, além de reconhecer o desenvolvimento sustentável como um propósito orientador para a educação e como um princípio organizador de currículos” (UNESCO, 2022, p. 32).

Assim, na multiplicidade de possibilidades, a sustentabilidade é uma dimensão de sobrevivência e de convivência, elementos intrínsecos à condição humana bem como inerentes à educação.

5. Considerações finais

A complexidade é um conceito que reconhece que os sistemas naturais, sociais e culturais são intrinsecamente intrincados, compostos por múltiplos elementos interconectados e interdependentes. Esses sistemas são caracterizados por uma imprevisibilidade e incerteza inerentes, tornando difícil entender completamente todas as suas dimensões.

A complexidade está intrinsecamente ligada a educação e está devera “educar o ser humano, visando o desenvolvimento da humanidade, do respeito ao meio ambiente e a busca de sua sustentabilidade, certamente constitui a forma ideal de educação e a única capaz de mudar o planeta. Consciente de suas responsabilidades em relação ao aspecto socioambiental, todo cidadão seria capaz de respeitar e transmitir esse respeito a outras pessoas” (Brito, 2019, p. 68).

A educação é o elemento aglutinador das potencialidades e das diferenças dos indivíduos e das partes, que participes de um todo, compõem os sistemas abertos

com novas pedagogias e metodologias que vão ao encontro das correntes e tendências holístico-complexas, especialmente porque compreende o ser humano em sua multidimensionalidade também em relação ao ambiente. É no conhecimento como aprendizagem de valores e no reconhecimento das relações de interdependência que são potencializadas as decisões e ações referentes a sustentabilidade.

Como afirma o Relatório da UNESCO, 2022: "Há sinais de que estamos caminhando para uma nova educação orientada para a ecologia, fundamentada em entendimentos que podem reequilibrar nossas formas de viver na Terra e reconhecer seus limites e seus sistemas interdependentes." (UNESCO, 2022, p. 31).

6. Referências

AGUERRONDO, Ines. Complex Knowledge and Education Competences. *IBE Working Papers on Curriculum Issues*. No. 8. UNESCO International Bureau of Education, 2009. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000182526_eng Acesso em 25 de jul, 2023.

BRITO, Renato de Oliveira. *Escolas Sustentáveis: preparando estudantes do presente na criação de espaços sustentáveis para as gerações do futuro*. Cátedra UNESCO de Juventude, Educação e Sociedade; Universidade Católica de Brasília, 2019.

DELORS, Jacques. *Learning: The treasure within*. Unesco, 1998.

FILATRO, Andrea; CAVALCANTI, Carolina Costa. *Metodologias Inov-ativas na educação presencial, a distância e corporativa*. 1. Ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

LEFF, Enrique. Complexidade, interdisciplinaridade e saber ambiental. *Olhar de professor*, v. 14, n. 2, p. 309-335, 2011. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/olhardeprofessor/article/view/3515/2519> Acesso em 20 de jul, 2023.

LIBÂNEO, José Carlos. As teorias pedagógicas modernas revisitadas pelo debate contemporâneo na educação. In: LIBÂNEO, José Carlos; SANTOS, Akiko (Orgs.). *Educação na era do conhecimento em rede e transdisciplinaridade*. Campinas: Alínea, 2005. p. 19-63.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução Dulce Matos. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte; LAZZARI, Susanna. *Terra-pátria*. Cortina, 1994.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. *A Inteligência da Complexidade*. São Paulo: Petrópolis, 2000.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya ; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. – 2. ed. – São Paulo: Cortez ; Brasília: UNESCO, 2001

MORIN, Edgar. *Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios*. Organização Maria da Conceição de Almeida, Edgard de Assis Carvalho. Tradução Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2002.

MORIN, Edgar, CIURANA, Emilio Roger, MOTTA, Raúl Domingo. *Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro e incerteza humana*. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2003.

MORIN, Edgar. *Harmonia dos extremos* [jan. 2005]. Entrevistadores: Redação Jornal Folha de S. Paulo. Tradução de Clara Allain. Folha de S. Paulo. São Paulo, 09 jan. 2005. Folha Mais.

MORIN, Edgar. *O Método 1: a natureza da natureza*. Tradução de Ilana Heineberg. Porto Alegre: Editora Sulina, 2002a.

MORIN, Edgar. *O Método 2: a vida da vida*. Tradução de Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2002b.

MORIN, Edgar. *O Método 3: o conhecimento do conhecimento*. Tradução de Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2002c.

MORIN, Edgar. *O Método 4: As idéias – habitat, vida, costumes, organização*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2002c.

MORIN, Edgar. *O Método 5: A humanidade da humanidade – a identidade humana*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. *O Método 6: Ética. A humanidade da humanidade – a identidade humana*. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, Edgar; KERN, Anne-Brigitte. *Terra-Pátria*. Traduzido do francês por Paulo Azevedo Neves da Silva. – Porto Alegre: Sulina, 2003.

SANTOS, Akiko. "Complexidade e transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido." *Revista brasileira de educação* v.13, n.37, 2008, p. 71-83. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbedu/a/5qbJPVmkqkbqNMj8hGTXVBN/?format=pdf&lang=pt> Acesso 20 de fev. 2023.

UNESCO, *Reimaginas nossos futuros juntos: Um novo contrato social*. Relatório da Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação. Brasília, Fundação SM, 2022.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa. In: *Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. p. 343 p-343 p.

19. O NEOLIBERALISMO PEDAGÓGICO NA EDUCAÇÃO: O GERENCIALISMO EDUCATIVO EM DETRIMENTO À HUMANIZAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-19>

Altair Alberto Fávero

Carina Toniato

Evandro Consaltér

1. Introdução

A entrada do neoliberalismo na esfera educacional não é novidade. Laval (2004), Dardot e Laval (2016) e Masschelein e Simons (2018), por exemplo, denunciam o *modus operandi* do neoliberalismo nas diversas esferas da vida e suas peculiaridades no cenário educacional. Entretanto, explicitar a lógica do gerencialismo na educação é uma tarefa que continua necessária, pois mudam-se os discursos e as formas de se relacionar com a sociedade de modo a convencer e ganhar apoio popular para políticas públicas educacionais e ações governamentais que prometem resolver os problemas históricos da educação brasileira. A reforma do ensino médio brasileiro, instituída pela Lei 13.415/2017 (BRASIL, 2017) é um exemplo concreto, pois o discurso oficial articula de forma convincente a lógica da gestão empresarial e a lógica da formação na perspectiva neoliberal.

Contribuir para a descortinar alguns aspectos históricos e conceituais da articulação de tais lógicas e suas implicações para os processos educativos de humanização é o propósito do presente artigo. Busca-se, desse modo, mostrar que gerencialismo educacional é uma estratégia que historicamente tem se mostrado eficaz no convencimento, mas que pouco tem contribuído para o aprimoramento dos processos educativos, já que a complexidade da formação humana não é passível de apreensão pelos instrumentos de controle e mediação. Por outro lado, compreender a educação como processo de humanização tem se mostrado como alternativa para a racionalidade neoliberal que adentra o currículo escolar buscando torná-lo instrumental.

Para tanto, buscou-se construir uma resposta satisfatória para a seguinte pergunta: como opera a lógica do gerencialismo educacional e de que forma uma educação humanista pode fazer frente às investidas do neoliberalismo pedagógico? A pesquisa desenvolvida é bibliográfica e recupera importantes argumentos presentes na literatura que mostram ser possível uma relação harmônica entre desenvolvimento econômico e social, entretanto, a lógica neoliberal trabalha com a oposição entre tais princípios. Contudo, apesar da 'crise silenciosa' é possível vislumbrar alternativas para a formação humana como processo de humanização, a partir da concepção da educação como 'bem público' e capaz de levar adiante processos formativos críticos, criativos e cuidadosos.

O texto está dividido em quatro partes. Na primeira delas, apresenta-se os elementos introdutórios; na segunda, explora-se as características das escola sob a ótica empresarial e as suas estratégias para a constituição do sujeito neoliberal; na terceira, indica-se a educação como humanização como possibilidade de resistência à lógica de formação humana operada pela racionalidade neoliberal; na quarta, sistematizam-se os resultados do estudo, destacando-se alguns elementos centrais para a defesa da escola pública como espaço democrático.

2. A constituição do sujeito pedagógico neoliberal e a escola na perspectiva empresarial

Nesta seção, nosso objetivo é mostrar como uma gestão empresarial da educação pode ser o aporte para a ampliação das desigualdades, da segregação e um mecanismo socialmente injusto de conceber a educação pública. Nosso aporte teórico está estruturado, sobretudo, a partir da obra *A escola não é uma empresa*, de Christian Laval (2004). Apesar de quase duas décadas da publicação da obra, o gerencialismo empresarial, motivado pela globalização econômica e pela internacionalização das políticas educacionais, apresenta-se como algo novo, atraente e desafiador, principalmente em países da América Latina. Eis o desafio de tentar compreendê-lo para enfrentá-lo.

Administrar a escola como se fosse uma empresa é priorizar os aspectos econômicos e financeiros ao invés do desenvolvimento social. Duas coisas opostas,

que na opinião de Abrams (2016) deveriam ser uma consequência da outra, mas em ordem inversa, priorizando-se primeiramente o desenvolvimento social para se buscar o desenvolvimento econômico. Além disso, comparar a escola a uma empresa é esquecer a própria função da escola, tal como defendem Masschelein e Simons (2018) a partir do conceito grego de *scholé*, traduzido para *free time*, tempo livre, ou seja, um tempo não produtivista, mas um tempo de igualdade, de democracia e de equidade. Além disso, administrar a escola como se fosse uma empresa, de acordo com Laval (2004), é alinhar a proposta pedagógica ao discurso das competências necessárias ao mercado de trabalho. É buscar um distanciamento dos valores pedagógicos e uma aproximação dos valores empresariais, tais como competitividade e a padronização dos processos educativos.

Dessa forma, caberia aos gestores e professores a compreensão e concepção de uma prática de gestão e exercício docente desvinculados de conteúdos específicos do saber escolar e das próprias dimensões históricas e culturais da escola. Nessa concepção, a centralidade da instituição está mais para os aspectos voltados ao gerencialismo do estabelecimento do que para as práticas pedagógicas. Conforme Laval (2004), as ações deveriam pautar-se por números, indicadores, gráficos e avaliações internas e externas, que, em tese, representariam a qualidade da educação.

Para além dessa perspectiva, Laval (2004) entende que apenas adotar propostas de viés neoliberal e formular novas legislações não seria o suficiente para garantir o estabelecimento de uma proposta de educação pautada pelo gerencialismo empresarial. Mais que isso, é preciso a concretização de uma mentalidade neoliberal nos sujeitos escolares. Tal medida já era defendida por Margaret Thatcher, primeira-ministra do Reino Unido (1979-1990), conhecida como "Dama de Ferro", em uma referência à voracidade com que se opunha ao comunismo. Thatcher entendia que para o sucesso do neoliberalismo econômico, não bastava uma política de estado, mas era preciso fazer com que as pessoas pensassem e adotassem a cultura neoliberal para si.

Quase três décadas depois, Dardot e Laval (2016) consideram que o homem tem se tornado empresário de si, uma espécie de consolidação da profecia de Thatcher, adotando as dimensões da rivalidade e tornando-se empreendedores

individuais que saibam aproveitar as oportunidades de lucro e estejam dispostos a entrar num processo permanente de concorrência. Eis que se apresenta, portanto, o contexto ideal e um terreno fértil para o neoliberalismo lançar seus tentáculos sobre a educação a partir de distintos serviços que passam a ser prestados e ofertados pelo mercado, de forma direta ou indireta, sob o argumento de melhor eficácia e qualidade.

Estudos de Tello (2013) e Belfield e Levin (2004), indicam que o neoliberalismo educacional abre espaço para a privatização da educação em diferentes níveis e de formas, muitas vezes, camufladas sob a designação genérica de "educação". Dentro deste campo amplo, circundam muitos serviços paralelos, tais como o apostilamento, alimentação, instalações desportivas e aconselhamento psicológico e vocacional, que podem ser contratados por empresas privadas, especializadas em ofertar tais serviços. Uma vez que estes prestadores "se revelarem mais eficientes, então os governos poderão querer encorajar esta opção. Esta poderá ser a abordagem mais frequente e menos polémica da privatização da educação" (Belfield; Levin, 2004, p. 32).

Para Akkari (2011) a disseminação desses conceitos, que supostamente dariam maior eficácia às políticas educacionais, incide, sobretudo, nos seguintes aspectos: adaptação indispensável à globalização econômica; benefícios da tecnologia da informação e comunicação na educação; descentralização; privatização da educação; obrigação de resultados e prestação de contas; boa governança; qualidade da educação; reformas curriculares; padrões educacionais; profissionalização docente.

Nessa concepção de educação pautada pelo viés do neoliberalismo educacional, Laval (2004), atenta para um problema deste modelo administrativo: como a instituição escolar pode conservar um mínimo de legitimidade se os valores afixados não são mais os da cultura escolar, mas os do mercado e da empresa? Esse dualismo entre o que é escolar e o que é do mercado legitima aquilo que Akkari (2011) descreve como uma indefinição das fronteiras entre o público e o privado. Para além de questões burocráticas e de legislação, esse paradoxo se estende para a dimensão intelectual.

Esse cenário, segundo Akkari (2011) permite diluir responsabilidades que até então eram explicitamente entendidas como do Estado. Sob um discurso de eficiência e eficácia, preponderantes no mercado de capitais, os governos acabam convencendo ou mesmo, em último caso, argumentando a privatização de serviços que eram considerados como um direito do cidadão. Como um desses serviços, a educação básica passa a ser tomada mais como um mecanismo de manutenção das desigualdades sociais do que como uma ferramenta de promoção de um estado de bem-estar social. Essa afirmação pode ser sustentada simplesmente ao analisarmos a lógica operacional do sistema privado. É a lógica do lucro, da padronização, da homogeneização e da produção em escala. Qualquer situação que fuja a essa lógica é deixada à margem do sistema.

Neste contexto, a fragilidade de alguns estados-nações em gerenciarem a eficácia de seus sistemas educacionais diante dos desafios da globalização, como é o caso dos países da América Latina, faz com que alguns organismos internacionais passem a determinar metas que os países devem atingir em matéria de educação, com fundamentação nos interesses de uma economia de mercado. Entre esses organismos podemos citar a Organização dos Estados Americanos (OEA), Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), Banco Mundial (BM), Fundo Monetário Internacional (FMI), e, principalmente a OCDE, principalmente através do seu exame PISA.

Alguns desses organismos chegam até mesmo a assumir, embora de forma oculta, o papel que seria dos ministérios de educação, sobretudo no caso dos países em desenvolvimento, como é o caso do Brasil. Assim, a necessidade de apresentar resultados que vão ao encontro das metas estipuladas por essas instituições faz com que se acentue um processo de canalização de recursos a modelos de gestão educacional que priorizem o desenvolvimento econômico. Dessa forma, ganha espaço na formação dos profissionais da educação a instrumentalização de funcionários/agentes para o mercado educacional e a gestão da educação baseada nos modelos da gestão empresarial.

Neste contexto, o discurso da iniciativa privada é atraente ao universo empresarial, pois é tomado de vocábulos que preenchem suas necessidades diante dessa nova forma de gerenciamento escolar. O que não se leva em consideração, e

fica evidenciado pelos estudos de Laval (2004), Abrams (2016) e também por Akkari (2011), é que para atingir resultados e indicadores, a iniciativa privada nem sempre possui compromissos de abarcar em seus empreendimentos educacionais aspectos fundamentais para a consolidação das sociedades democráticas. A diversidade, a inclusão e responsabilidade social podem sucumbir diante de mecanismos de seleção e exclusão, de programas padronizados para atingir a população mais apta a responder positivamente aos objetivos e metas esperadas.

Esse cenário materializa-se caracterizado pela pronta emergência do neoliberalismo educacional, e tem fomentado modelos de gestão educacional baseados nos ditames da chamada "Nova Gestão Pública", uma política que tem como princípio um Estado administrativo ao estilo da iniciativa privada¹. Esse modelo de gestão prioriza resultados, redução do poder da burocracia estatal e a focalização na eficiência dos serviços. Tal prerrogativa tem provocado um aumento significativo de parcerias entre o público e o privado na área educacional, de modo que em alguns casos, a fusão é tão grande que dificulta a identificação das fronteiras entre o que é mercado e o que é escola, revelando um primeiro e perigoso diagnóstico dessas "parcerias".

Diante desse contexto, a compreensão sócio-histórica da escola, pautada por um ideal de caráter comum, com uma concepção de educação para todas as crianças intrinsecamente de valor igual, abre espaço para uma concepção que prioriza a performance individual das escolas e dos alunos, para processos de diferenciação e hierarquias, de canalização, seleção e exclusão. Além disso, de acordo com Ball e Youdell (2007), a educação no contexto do mercado objetiva atrair clientes, ocasionais e regulares, com ênfase sobre a atribuição de recursos àqueles considerados mais aptos a atingirem metas e a educação das crianças é avaliada com base nos custos e resultados.

¹ Constituem ideias centrais da Nova Gestão pública um Estado administrativo ao estilo da iniciativa privada; contratos de gestão entre unidades; avaliação de desempenho; ênfase em resultados; redução do poder da burocracia; focalização na eficiência; busca de mecanismos regulatórios; introdução sistemática de conceitos de produtividade; flexibilidade; competitividade administrada; participação dos agentes sociais e controle dos resultados; foco no cidadão, orçamento e avaliação por resultados e performance; fortalecimento e aumento da autonomia da burocracia; descentralização na formulação e execução de políticas e por fim maior autonomia às unidades executoras (Araújo, 2010, p. 145).

Nesse viés, se prioriza uma educação incapaz de atingir uma população em sua diversidade cultural, étnica e econômica, colocando como princípio o desenvolvimento econômico. Quando um modelo de educação mira o desenvolvimento econômico ao invés do social, abre-se espaço a emergência de modelos educacionais que concebem a escola como uma empresa, onde os alunos assumem o papel de clientes. Essa concepção de educação respalda o gerencialismo empresarial na educação e a adoção de práticas do mercado de capitais, como a obtenção do lucro, dentro da esfera educativa e, conseqüentemente, da escola.

Tem razão Bittencour (2014, p. 250) ao afirmar que em um sistema educacional pautado pelo gerencialismo empresarial e pela lucratividade, "a relação pedagógica entre professor e aluno se converte em uma relação comercial, na qual o docente se encontra na obrigação de tal como um vendedor de conhecimento, a satisfazer todos os caprichos de seu cliente". Dessa forma, o próprio processo de ensino se flexibiliza e pode se tornar cada vez menos exigente intelectualmente. Além disso, com atividades cognitivas cada vez mais superficiais, visa modelar o estudante para um mercado de trabalho que exige a supressão da identificação existencial com seu ofício.

Portanto, a partir dessa projeção de educação neoliberal, é oportuno concordar com Masschelein e Simons (2018) quando afirmam que o que faz de uma escola uma escola não é tomá-la enquanto uma concepção de lugar de aplicabilidade, usabilidade, relevância, concretude, competência e rendimento. Enquanto um bem público, a escola deve ser espaço de formação. Uma formação que tem a ver com "a orientação dos alunos para o mundo como ele é construído para existir no sujeito ou na matéria, e essa orientação diz respeito, principalmente, à atenção e ao interesse para com o mundo e, igualmente, à atenção e ao interesse para com a própria pessoa em relação ao mundo" (Masschelein; Simons, 2018, p. 47).

3. Educação como humanização: resistência e alternativa à racionalidade neoliberal

Em seu manifesto *'Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades'*, a filósofa americana Martha Nussbaum (2015) faz referência a crise silenciosa da educação provocada pela forma como as reformas educacionais têm

pautado seus rumos. "Obcecados pelo PNB, os países - e seus sistemas de educação", denuncia Nussbaum (2015, p.4), "estão descartando, de forma imprudente, competências indispensáveis para manter viva a democracia". Ao centrarem a educação no lucro deixam de considerar o desenvolvimento humano em sua essência. A retirada das disciplinas humanísticas e as artes dos currículos escolares, contribuem para o embrutecimento da civilização. "Se essa tendência prosseguir", alerta Nussbaum (2015, p.4), "todos os países logo estarão produzindo gerações de máquinas lucrativas, em vez de produzirem cidadãos íntegros que possam pensar por si próprios, criticar a tradição e entender o significado dos sofrimentos e das realizações dos outros". Na perspectiva de Nussbaum formar "cidadãos íntegros" é imprescindível para "o futuro da democracia" e com isso ela justifica a presença das humanidades e das artes nos processos formativos, pois estas possibilitam a pavimentação de três dimensões da cidadania democrática: pensamento crítico, cidadania universal e imaginação narrativa.

A dimensão do pensamento crítico, também pode ser entendida como pensamento ou pedagogia socrática. Sócrates, pontuou sua vida, bem como a perdeu, defendendo que a capacidade de pensar e argumentar é indispensável e "valiosa para a democracia". (Nussbaum, 2015, p.48). Em tempos obscuros e de incertezas, onde o sentimento é que a lei do mais forte prevalece, a autora traz o ideal socrático como modelo a ser seguido, pois acredita que, especialmente nas sociedades plurais da contemporaneidade, é salutar que os alunos aprendam a pensar criticamente e desenvolvam a capacidade de argumentar por si mesmos, responsabilizando-se pelo seu raciocínio, com ênfase no respeito mútuo quando ocorrer a troca de ideias, seja no seu ambiente, ou nos diferentes espaços globais.

Nussbaum (2015) defende que a argumentação é uma prática social e pode ser ensinada e aprimorada no processo educativo. Salienta que não é utópico querer transformar as salas de aula de acordo com a pedagogia socrática, pois basta criar ambientes de respeito à inteligência das crianças e estar atento às suas necessidades. E, é nesse sentido que Nussbaum defende a filosofia, e, demais disciplinas das ciências humanas como competências que a humanidade precisa "desesperadamente para manter as democracias vivas, respeitadas e responsáveis" (Nussbaum, 2015, p.77).

A segunda dimensão diz respeito à cidadania universal. Nussbaum (2015) aponta que os problemas ambientais, econômicos, políticos e religiosos, ao mesmo tempo que “têm um alcance global” precisam ser resolvidos. E para que isso aconteça é necessário a cooperação. Nesse sentido, a autora aposta na educação, independente do nível, para que os estudantes consigam desenvolver “a capacidade” de se descobrirem sujeitos de uma nação e mundo heterogêneos, apropriando-se da natureza e da história desses grupos, tornando-se assim “[...] cidadãos do mundo, ou seja, pessoas que percebem que seu país faz parte de um mundo complexo e interligado e que mantêm relações econômicas, políticas e culturais com outros povos e nações” (Nussbaum, 2015, p. 91).

Nussbaum (2015) salienta que a cidadania universal precisa de conhecimentos verdadeiros, que podem ser adquiridos sem uma formação humanista. Porém, a *cidadania responsável* requer a capacidade de avaliação, de compreensão, de entendimento, em especial, de como a narrativa foi construída, e, por esse viés, é a formação humanista que vai proporcionar ao aluno as condições necessárias de aprendizagem. A autora endossa que “a história do mundo e o conhecimento econômico [...] devem ser humanísticos e críticos se quiserem ter alguma utilidade na formação de cidadãos do mundo inteligentes”, que estes sejam capazes de fornecer “uma base útil para os debates públicos que devemos realizar se quisermos cooperar na solução dos principais problemas da humanidade” (Nussbaum, 2015, p.94).

A terceira e última dimensão que trataremos nesse texto diz respeito à imaginação narrativa, também entendida como a capacidade de pensar e se colocar no lugar do outro, no que tange as emoções, os desejos, os anseios. Nussbaum (2015) defende que compreender esse desenvolvimento é um conceito fundamental “sobre a educação democrática”. A autora reconhece que tais ensinamentos devem se originar na família, porém as universidades e escolas também desempenham um papel importante para a concretização de tais capacidades, bem como, para que os objetivos sejam atingidos, faz-se necessário “um lugar de destaque no currículo para as humanidades e para as artes” (Nussbaum, 2015, p. 95), dessa forma, se desenvolve uma educação participativa que estimula e aprimora a capacidade do sujeito dando-lhe condições de manifestar a sua imaginação narrativa, bem como

"[...] desenvolver a capacidade de compreender os outros para além de um corpo, reconhecendo a existência de uma alma, fortalecendo os recursos emocionais e criativos da personalidade, possibilitando que nos maravilhemos conosco mesmo e com os outros." (Fávero, Agostini, Uangna, Rigoni, 2021, p. 177).

Para potencializar esse desenvolvimento, Nussbaum (2015) indica e justifica a importância das brincadeiras lúdicas na infância, as canções infantis, as histórias, a poesia, a literatura, as belas-artes, a dança, a música e o teatro. Manifestações necessárias para o desenvolvimento humano saudável e democrático, capazes de proporcionar, "tanto às crianças como aos adultos a motivação para ir à escola, formas positivas de se relacionar entre si e prazer com o esforço dedicado à aprendizagem" (Nussbaum, 2015, p. 118) consideradas imprescindíveis e necessários para mantermos viva a chama da resistência em prol da democracia, aspecto que passaremos a discutir na próxima seção.

O sistema educacional brasileiro, com suas reformas alinhadas aos princípios e preceitos neoliberais, caminha a passos largos na direção do paradigma da "educação para o lucro" caracterizado por Nussbaum (2015, p.13-26) como uma educação que produz "gerações de máquinas lucrativas" em vez de formar "cidadãos íntegros". Essa direção se torna explícita quando analisamos a reforma do ensino médio, a BNCC e mesmo a BNC-Formação. Empreendedorismo, flexibilização, competências, habilidades, gerencialismo, itinerários formativos, inovação, dentre outros, gestão da sala de aula, empresário de si mesmo, são termos do mundo empresarial que aos poucos foram sendo incorporados pelo currículo e passam a fazer parte da formatação da escolarização das crianças e jovens.

A democracia passa a sofrer sérios abalos quando instituições importantes como a escola, a universidade e mesmos os poderes instituídos do Estado passam a ser instrumentalizados pelos donos do capital e, no caso do Brasil, pela elite do atraso. Em seu estudo *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*, o sociólogo Jessé Souza (2017) analisa com detalhes o pacto feito entre os donos do poder (elite do atraso) no Brasil com processos pseudodemocráticos para perpetuar uma sociedade cruel forjada na escravidão, ou seja, uma forma perversa de instituir com requintes de democracia um processo de dependência dos mais pobres marcados pela lógica da casa-grande/senzala. Nas análises de Souza (2017), torna-se temerário e quase

impossível avançar num processo de democracia profunda, quando impera na mentalidade da elite do atraso o imaginário de que o único problema do Brasil é a corrupção na política, de que o Estado patrimonialista é corrupto, enquanto o mercado é santo e de que a solução de todos os problemas, inclusive na educação, é resolvida pela ação livre do mercado. Essa mentalidade possibilita a naturalização de um processo cruel da criação da ralé de novos escravos como continuação da escravidão do Brasil moderno. A mercantilização da educação contribui para pavimentar este processo, na medida em que desconstrói o princípio constitucional da educação como direito e passa a tratá-lo como privilégio de quem tem dinheiro para pagar.

Conceber a democracia como forma de resistência à formatação do sujeito pedagógico neoliberal é somar-se ao apelo feito por Laval e Vergne (2023, p.9-15) de que “estamos diante da obrigação de romper com a velha ordem do mundo [...], se quisermos reduzir as desigualdades, desenvolver as formas de participação democrática, e proteger e melhorar a habitabilidade do mundo para o maior número de pessoas”. Não podemos retroceder ou perder conquistas importantes no campo social que possibilitaram, por exemplo, o acesso à educação pública de milhões de crianças que historicamente foram cerceadas deste direito. Não podemos e não queremos que “à forma oligárquica de democracia representativa” que historicamente conviveu pacificamente com “a lógica econômica desigual” seja naturalizada na educação. Não podemos permitir que “a implementação das políticas neoliberais” por meio da “idealização da Empresa” que adentra na escola pública, enfraqueça “a própria ideia de um ‘serviço público de educação’”.

Quando a educação passa a ser tratada como mercadoria, teremos cada vez menos na escola e nas salas de aula a presença do “senso crítico” e a “formação do cidadão”, e cada vez mais o discurso do “capital humano” e a “cultura corporativa”. Aos poucos, e sutilmente, a educação deixa de ser um direito e um “bem comum” para ir se tornando cada vez mais um privilégio e um “bem privado”, refém de um discurso econômico padronizado que instrumentaliza as práticas educativas em prol da preparação do mercado de trabalho. Nesta transformação mercadológica da educação, os alunos passam a ser vistos como consumidores e clientes, “o objetivo da eficácia econômica prevalece sobre o da emancipação humana” e os serviços

públicos essenciais da sociedade (educação, saúde, segurança, saneamento), são engolidos pela "lógica invasiva da rentabilidade e da competitividade".

Seguindo os apelos e passos dos pesquisadores Laval e Vergne (2023), temos um imenso desafio e uma profunda responsabilidade de preparar uma escola e uma universidade democrática do amanhã que se faz a partir do hoje, com atitudes e ações que são decisivas nesta construção. O enfrentamento da formatação do sujeito pedagógico neoliberal se dá por meio de uma formação de uma educação democrática. Os pesquisadores franceses indicam cinco princípios, todos eles interrelacionados, que deverão pautar as lutas em prol da construção de uma escola e de uma universidade democrática. São eles: 1) liberdade de pensamento; 2) igualdade concreta no acesso à cultura e ao conhecimento; 3) definição de uma cultura comum; 4) instauração de uma pedagogia da cooperação; 5) autogoverno das instituições do saber (escolas e universidades). Os cinco princípios dialogam de forma profunda com o modo de vida democrático postulado por Dewey a mais de cem anos. Não se trata, portanto, de reinventar a roda, mas aprimorar as instituições que nos levaram até aqui, retomar a tradição, descolonizar a escola da investida empresarial que a tornou refém de uma lógica lucrativa que instrumentaliza professores e alunos para serem subservientes ao sistema produtivo e ameaçam a sobrevivência de um modo de vida democrático e a própria democracia.

Ao apresentarem a "liberdade de pensamento" como primeiro princípio para a construção de uma escola e universidade democráticas, Laval e Vergne (2023, p.34-35) ressaltam que, na esteira do Iluminismo, "conhecimento, liberdade e educação democrática são indissociáveis", ou seja, não é possível instituir uma educação emancipatória democrática se prevalecer uma racionalidade instrumental, ou se "as indústrias culturais exploram o desejo de divertimento" em vez de promover e oportunizar apoio à reflexão crítica. Proteger todos os professores, não importando se atuam na educação básica ou no Ensino Superior, "de todas as proibições de pensar livremente", torna-se um pressuposto fundamental para a construção de uma escola e universidade democráticas.

Para que o princípio da liberdade não seja apenas invocado, mas sejam acima de tudo realizado, Laval e Vergne (2023, p.41) ressaltam que se torna imprescindível "defender e estender a laicidade" das instituições educativas para que as religiões

não pressionem os processos formativos com seus dogmas e preceitos ou que haja doutrinação política por parte de professores para recrutar os alunos para qualquer organização que seja. “Entrar na escola da democracia é aceitar a superioridade do conhecimento positivo, das obras da imaginação e das leis humanas sobre os artigos da fé, é aceitar pensar por si mesmo e, portanto, praticar o questionamento racional estendido a toda ideia e toda opinião” (Laval; Vergne, 2023, p.44). É a liberdade de pensamento que possibilita a preparação dos futuros cidadãos para o debate público, para o exercício crítico dos saberes historicamente elaborados, ou mesmo para a formulação de mundos possíveis.

A igualdade concreta no acesso à cultura e ao conhecimento é indicado por Laval e Vergne (2023, p.74-122) como sendo o segundo princípio para a construção de uma escola democrática. Não basta decretar a igualdade, é preciso realizá-la por meio de uma escola comum, ou seja, uma escola sem seleção, sem orientação de carreira e sem repetência, capaz de acolher todos os alunos e que estes possam ter acesso a uma cultura comum de alto nível. Dificilmente tal princípio seria exequível numa “interpretação neoliberal da missão da escola” que individualiza os problemas, apresenta “remédios demagógicos” e instrumentaliza a escola com um discurso ilusório de que esta será capaz de possibilitar a “inserção social e profissional” ou a “formação para a empregabilidade”.

Reconhecer o princípio da igualdade concreta no acesso à cultura e ao conhecimento, significa constatar que existem desigualdades e discriminações, de que é necessário acabar com a “indiferença às diferenças” e de que é fundamental conhecer as “dimensões sociais e políticas da ação educativa”. Tal reconhecimento, portanto, não se dará “por meio de remediações puramente internas”, pela ideologia da “igualdade de oportunidades” que esconde as desigualdades estruturais e possibilitam aos mais abastados “rentabilizar melhor academicamente seus próprios triunfos, mas sim pela “igualização real das condições de educação”. Para avançar na direção da “igualização real” é fundamental “acabar com a segregação social dos estabelecimentos escolares”, reconhecer que a “segregação social na cidade e na escola” é um “problema político”, a “igualdade real das condições de aprendizagem”, “igualizar as relações de gênero” e constituir uma pedagogia da igualdade em vez de estimular e promover a pedagogia da concorrência.

A definição de “uma cultura comum para a democracia” é o terceiro princípio indicado por Laval e Vergne (2023, p.123-157) para a construção de uma escola democrática. Reconhecer e defender este princípio significa dar-se conta que “a cultura escolar não é simples reflexo das condições existentes, não se resume ao patrimônio transmitido”, mas é também e necessita se constituir “um projeto histórico e a projeção de um ideal”. Pensada dessa forma, a cultura comum tem por escopo delinear “os conteúdos culturais” que “uma democracia deve transmitir por meio da educação para que ela seja a mais realizável possível”, a fim de promover os indivíduos concernidos nos processos educativos sejam “livres em seus julgamentos políticos e éticos, ativos na cooperação social e econômica, responsáveis pelo vínculo com as espécies não humanas e com a Terra”. Em síntese, a cultura comum deve integrar três dimensões fundamentais: “a autonomia individual, o autogoverno popular e a responsabilidade para com a terra”. A cultura comum não pode renunciar a “cultura clássica” e bem como não pode descuidar da “cultura científica e técnica”, pois “todos os cidadãos de uma sociedade democrática” devem dispor, tanto das “armas poéticas, paródicas, críticas, polêmicas e imaginativas que a literatura oferece”, quanto dos saberes científicos e técnicos historicamente construídos. Nesse sentido, o desafio para que a cultura comum seja possível é romper com as especialidades que produziram oposições entre “espírito científico” e “patrimônio literário e estético ou invenção de objetos técnicos”. A defesa de uma cultura comum requer “superar a oposição de saberes literários, científicos, técnicos e corporais” que historicamente demarcaram os currículos e que continuam até hoje naturalizando as “distinções entre carreiras e entre alunos”.

Na intenção de fazer um enfrentamento da questão “qual pedagogia melhor atende às necessidades humanas de uma sociedade democrática e ecológica?”, Laval e Vergne (2023, p.158-200) propõe como quarto princípio, uma *pedagogia instituinte* de cooperação que consiga tirar o melhor das pedagogias emancipatórias de Dewey, Freinet, Oury ou Freire. Na perspectiva de tais pedagogias, seria possível desenvolver nos alunos “condutas de cooperação em vez de condutas de competição, relações de solidariedade e atitudes de responsabilidade coletiva em vez de busca apenas de sucesso individual, uma autonomia individual e uma

participação coletiva deliberação em vez da passividade" que produz a obediência cega "à autoridade do mestre e à hierarquia administrativa".

A denominação genérica de pedagogia instituinte é intencionalmente indicada para evitar confusões ou apropriações indevidas e simplificadores já realizadas pelo neoliberalismo escolar que, ao realizar uma crítica à pedagogia tradicional, desenvolveu uma agenda "alternativa" direcionada "à formação do capital humano" subserviente à "economia da inovação". A pedagogia instituinte constitui-se por congregar o caráter "social" e "democrático" das pedagogias progressistas, pois busca desenvolver um espírito de responsabilidade e reciprocidade para com o grupo e a sociedade, bem como desenvolver a participação efetiva na elaboração das regras que são internalizadas e socializadas no âmbito escolar. Em síntese, "a educação democrática visa formar cidadãos capazes de pensar, julgar, decidir e agir a partir de um ponto de vista racional" que se realiza quando existir "experiência de autonomia", educação "autorreflexiva" que possibilita a "democracia como autogoverno".

"O autogoverno das instituições do saber" é indicado por Laval e Vergne (2023, p.201-242) como sendo o quinto princípio para preparar a escola democrática do amanhã. Este princípio diz respeito à "democracia interna que rege os estabelecimentos" de ensino que devem ser transformados em "um *comum educacional*, ou seja, um espaço institucional autogovernado que assegure um acesso universal aos saberes". Para que este *comum educacional* seja possível, é imprescindível compreender "os grandes modelos da democracia escolar", que lições podem ser extraídas tanto das "contestações da ordem escolar" quanto das "experiências de autogestão no domínio educacional", bem como desenvolver "um trabalho de imaginação política" a fim delinear que forma institucional "uma possível democracia educacional pode assumir". Talvez possa soar uma proposta idealista exagerada, mas perfeitamente possível se mobilizarmos as forças para constituir autênticos colegiados que possam primar, defender e desenvolver o *comum educacional*. Pensado dessa forma a "renovação da escola" não burocratizada pela hierarquia estatal ou pela ditadura do mercado, mas pela comunidade escolar que se torna sensível às mudanças e transformações que a democracia educacional necessita fazer para constituir sujeitos cidadãos ao invés de sujeitos neoliberais.

Todos estes princípios indicados por Laval e Vergne (2023) estão em sintonia com um processo de humanização proposto por Charlot (2019, p.178) que aposta em um “novo projeto antropológico, em que a educação articule os três processos de humanização, socialização e singularização numa lógica de solidariedade e de respeito à dignidade de todos”, para enfrentar a barbárie que “desenvolve-se quando não reconhecemos o ser humano como aventura singular e coletiva, quando tratamos como objeto, máquina, computador ou fantoche religioso ou ideológico”. Nesse sentido concordamos com ele quando afirma que “o antônimo de barbárie é *educação*, com os valores de solidariedade e de dignidade que possibilitam a aventura humana, nas suas formas universais, culturais e singulares”. No entanto, essa *educação* só se torna possível quando e onde as instituições formativas forem democráticas, participativas, inclusivas, integradoras, criativas e autogovernadas. Tal projeto vai na direção contrária do gerencialismo imposto pela racionalidade neoliberal (Dardot; Laval, 2016) que transforma as instituições educacionais em empresas e seus integrantes em sujeitos neoliberais.

4. Considerações finais

Como quantificar a diferença que a educação escolar faz na vida das pessoas? Como medir o impacto dos processos educativos escolares no desenvolvimento e na formação de crianças, jovens e adultos, principalmente os mais vulneráveis socialmente? Os princípios e instrumentos da administração e da avaliação de resultados do mundo empresarial não dão conta de tais dimensões, auxiliam, sim, em alguns aspectos gerenciais do mundo educacional. Eles não conseguem alcançar tais dimensões porque elas dizem respeito à construção de um sujeito, de um ser humano, cujo desenvolvimento cognitivo e metacognitivo estão para além daquilo que pode ser reproduzido numa prova e apontado num indicador quantitativo. Os dados quantitativos, índices e indicadores educacionais auxiliam a compreender o cenário educacional nacional apontando as necessidades prementes de financiamento, infraestrutura e formação dos profissionais da educação, dentre outros; o quanto ainda precisa ser investido e melhorado na educação pública brasileira para que os estudantes tenham, na escola, supridas muitas das carências

sociais, culturais, econômicas e emocionais, que os impede de aprender mais e melhor.

Entretanto, as condições para que os estudantes aprendam mais e melhor está muito distante de ser alcançado somente com práticas gerenciais e mecanismos de controle e responsabilização e, por isso, transformar a escola numa empresa não tem se mostrado uma escolha promissora. O empobrecimento dos currículos com a quase exclusão de áreas do conhecimento fundamentais para o desenvolvimento humano, como humanidades e artes e a diminuição do espaço das ciências naturais, linguagens e matemática, em favor das competências para o mundo do trabalho, também, tem se mostrado uma frágil aposta. As competências, inclusive, são entendidas de maneira frágil e, por vezes, equivocada, pois não há competência sem conhecimento e sem formação humana.

O processo de humanização ocorre para além da instrumentalização, pois ele é relacional, ou seja, o sujeito se constrói na relação com o mundo, com o saber e com os outros. Nessa direção, de nada adianta penalizar ou premiar escolas, a partir dos indicadores de desempenho nas avaliações de larga escala, pois as premiações, denominadas de incentivos financeiros, via de regra, são destinadas para poucos e para os que menos precisam delas. As escolas e as comunidades mais vulneráveis, são as que mais necessitam de investimentos e recursos, estes entendidos como financeiros e humanos; são as que mais precisam de atendimento educacional especializado, recursos didáticos diferenciados, profissionais bem formados e qualificados, alimentação e processos pedagógicos qualificados.

A literatura tem denunciado tal lógica perversa do neoliberalismo na escola pública, que pelos princípios da liberdade e responsabilização penaliza aqueles que menos têm condições socioculturais e materiais de alcançar os índices educacionais esperados. Nesse aspecto, não se trata apenas de gerencialismo, mas de conhecimento especializado e competente a respeito da formação humana. Investe-se, também, em processos educativos meramente instrumentais e precariamente voltados para o mundo do trabalho, deixando-se de lado a formação crítica, criativa e cuidadosa das futuras gerações, as quais são fundamentais para as escolhas pessoais e profissionais dos estudantes; espera-se que os estudantes saibam executar tarefas, resolver problemas de forma criativa e assertiva, sejam pró ativos,

responsáveis socialmente, emocionalmente e profissionalmente, mas reduzem-se drasticamente as oportunidades de tal formação, pois agora é preciso formar para o mercado de trabalho. Ora, mas é o mercado de trabalho que exige tudo isso. A transformação mercadológica da educação, como já apontado, não tem se mostrado promissora para a formação das futuras gerações. O promissor está no investimento em processos formativos qualificados, os quais escapam à lógica do gerencialismo e da responsabilização e centram-se em processos de humanização.

5. Referências

ABRAMS, Samuel E. *Education and the Commercial Mindset*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

AKKARI, Abdeljalil. *Internacionalização das políticas educacionais: transformações e desafios*. Petrópolis: Vozes, 2011.

ARAÚJO, Maria Arlete Duarte. Responsabilização da administração pública: limites e possibilidades do gestor público. In: *Construindo uma Nova Gestão Pública – Coletânea de textos do I Ciclo de Palestra organizado pela Escola de Governo do RN – Natal, RN: SEARH/RN, 2010.*

BALL, Stephen J; YOUDELL, Deborah. Privatización encubierta en la educación pública. In: *Anais do V Congreso Mundial de la Educación, 2007.*

BELFIELD, Clive R.; LEVIN, Henry M. *A Privatização da Educação: causas e implicações*. Porto: ASA, 2004.

BITTENCOURT, Renato Nunes. A mercantilização educacional e a ideologia do ensino espetacular. *Revista Lugar Comum*, Rio de Janeiro, n. 43, 2014.

BRASIL. *Lei nº 13.415/2017, de 16 de fevereiro de 2017*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13415.htm. Acesso em: 10 out 2023.

CHARLOT, Bernard. A questão antropológica na Educação quando o tempo da barbárie está de volta. *Educar em Revista*, Curitiba, Brasil, v.35, n.73, p.161-180, jan./fev., 2019.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FÁVERO, Altair Alberto; AGOSTINI, Camila; UANGNA, Elia Maria Leandro; RIGONI, Larissa Morés. Educação das emoções e formação humana: a imaginação narrativa na perspectiva de Nussbaum. In: FÁVERO, Altair Alberto; TONIETO, Carina; CONSALTÉR, Evandro; CENTENARO, Juniro Bufon (orgs.). *Leituras sobre Martha Nussbaum e a educação*. Curitiba/PR: CRV Editora, 2021, p. 173-188.

FÁVERO, Altair Alberto; TONIETO, Carina. A democracia como credo pedagógico na filosofia de John Dewey. In: FÁVERO, Altair Alberto; TONIETO, Carina (orgs.). *Leituras sobre John Dewey e a educação*. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2011, p. 103-128.

LAVAL, Christian. *A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público*. Londrina: editora Planta, 2004.

LAVAL, Christian; VERGNE, Francis. *Educação democrática: a revolução escolar iminente*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2023.

MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. *Em defesa da escola: uma questão pública*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos: porque a democracia precisa das humanidades*; tradução Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TELLO, César. Apresentação. In: TELLO, César (coord. e compilador). *Epistemologías de la política educativa: posicionamientos, perspectivas y enfoques*. Campinas: Mercado de Letras, 2013, pp.11-20.

20. A UNESCO E SUAS LUTAS PELO BEM PÚBLICO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-20>

Célio da Cunha

Rebeca Otero

A ideia de um livro reunindo reflexões a propósito do estado de perplexidades, perda de confiança, indagações e instabilidades do mundo contemporâneo que se mostram à vista e que de forma crescente se inserem na agenda de desafios de instituições da sociedade civil, dos governos e das instituições de avanço do conhecimento como as universidades, não poderia ser mais oportuno. Por isso, sobleva a relevância deste livro na perspectiva de que todos nós precisamos aprender que nada do que acontece hoje nos pode ser alheio e indiferente. Precisamos então assumir o princípio inspirador de um novo paradigma de convivência, a saber, uma nova atitude embasada em valores e orientações imprescindíveis a uma vida com solidariedade e justiça, a fim de que nossa atitude seja de compromisso e participação com a vida da Casa Comum. Nessa direção, os objetivos dos organizadores se alinham ao recente Relatório da UNESCO *Reimaginar nossos futuros juntos: um novo contrato social para a educação* que, ao seu termo, faz um convite para construirmos juntos e urgentemente um novo contrato social para levarmos avante os compromissos não cumpridos do passado e desbloquear o potencial transformador da educação para o futuro (UNESCO, 2022).

A ideia de um novo contrato social está na origem da criação da UNESCO, em 1945. Desde os primeiros tempos, seguindo os princípios inspiradores da Carta das Nações Unidas acordada pelos 50 países que se reuniram em São Francisco, nos Estados Unidos, em junho de 1945, que em seu artigo 57 estabeleceu a criação de uma organização para combater as ideias que conduziram a duas guerras mundiais e que derrotariam o "espírito maligno" que poderia levar à aniquilação sistemática da vida humana (UNESCO, 2015). O compromisso da Carta das Nações foi em seguida formalizado pela Conferência de Londres com a presença de 44 países, inclusive o

Brasil, que aprovou a constituição da UNESCO, inicialmente sem o S (UNECO), adredemente proposto depois pela Inglaterra para a inclusão da ciência e do conhecimento na nova organização. Registre-se, por oportuno, que Anísio Teixeira esteve presente nessa reunião. Acrescente-se que "a fundação da UNESCO visava garantir uma dimensão política mais forte para a cooperação. A chave era o conhecimento para combater a ignorância" (UNESCO, 2015, p. 20).

Assim, a UNESCO, desde a sua fundação, inaugurou uma luta de quase 80 anos de vida, para desenvolver e promover pela educação, a ciência e a cultura, um conjunto permanente de diferentes estratégias com o objetivo de elevar a consciência humana à lucidez necessária para o reconhecimento da importância de construção de uma escala de valores para assegurar o imperativo da vida em comum e garantir a primazia do bem público como âncora norteadora das atividades humanas. A primeira Conferência Geral da UNESCO, realizada de 20 de novembro a 10 de dezembro de 1946, na Sorbonne, presidida por Leon Blum, político francês, sublinhou entre as prioridades da nova Organização, a importância de uma ação geral que pudesse afetar a condição espiritual dos povos e dos indivíduos. O *you* deveria permanecer acima de todos os conflitos políticos entre as nações. O *you* é uma instituição pública (UNESCO, 2015).

É certo que esses elevados ideais foram proclamados no calor do entusiasmo predominante no cenário das lições colhidas com a Segunda Guerra Mundial. E nem poderia ser diferente, mesmo que o contexto deixava em evidência as dificuldades. Em que pese isso, a UNESCO, ao longo de sua história, tem procurado estar à altura dos ideais de seus fundadores. Enfrentando toda sorte de obstáculos, logrou alcançar objetivos que se tornaram imprescindíveis para o enfrentamento de uma multiplicidade de desafios contemporâneos indispensáveis à plenitude da igualdade dos direitos humanos tal como proclamados pela histórica Declaração Universal de 1948. São inúmeros os exemplos de iniciativas para a melhoria da solidariedade e da convivência humana. Já em 1949, consciente da gravidade do racismo para a construção de uma cultura de paz, a UNESCO lançou um programa mundial contra o racismo com a colaboração de intelectuais de larga reputação e credibilidade, como Claude Lévi-Strauss e Alfred Metraux, seguindo-se, em 1950, a aprovação da primeira de uma série de declarações sobre raça e preconceito que expressavam a igualdade

fundamental dos seres humanos. A primeira Declaração proclamava que teorias sobre a superioridade racial eram científicas e moralmente infundadas (UNESCO, 2015). Iniciava-se desta forma uma luta contra as discriminações e injustiças históricas e profundas que Francisco Bethencourt descreveu em sua admirável obra sobre a história dos racismos das cruzadas ao século XX.

Várias outras reuniões sobre as discriminações sociais se seguiram com a presença de especialistas em antropologia física e social e genética, que levaram ao reconhecimento de que o conceito de raça era uma construção da hierarquia dos povos e das raças que foi se delineando ao longo da história. Bethencourt em sua cuidadosa investigação sobre os racismos, apresenta o atlas de Abraão Ortélio, de 1570, com os quatro tipos alegóricos colocando a Europa no topo e a Ásia, África e a América em posição subalterna. Como assinala este estudioso,

[...]as primeiras hierarquias de povos mundiais foram diretamente influenciadas pela experiência colonial. Em 1570, os quatro tipos alegóricos de humanidade identificados segundo continentes, representados por Ortélio no frontispício de seu famoso atlas, resumiam 70 anos de experiências iconográficas relacionadas com a expansão européia e as ambições do Sacro Império Romano. O impacto profundo deste frontispício é visível em centenas de desenho, gravuras pinturas e esculturas produzidas na Europa no início da era moderna. A cultura visual expressava melhor do que a cultura escrita as hierarquias dos povos do mundo definidas por atributos físicos e mentais (Bethencourt, 2015, p. 503).

Dessa forma, continua Bethencourt, "o homem surgia classificado em quatro categorias: europeu, definido como homem branco; americano, definido como vermelho; asiático, definido como escuro; e africano, definido como negro" (2015, p. 339). A etapa seguinte dessa classificação ocorreria nas décadas de 1840 e 1850, com o racismo científico que "trouxe consigo um esforço científico para justificar e reificar as divisões, bem como as hierarquias de raças, que supostamente seriam inatas, imutáveis e perpétuas" (Bethencourt, 2015, p. 263).

No contexto desse cenário desumano que edificou ao longo da história, a UNESCO, por diversos mecanismos e estratégias de ação, com o apoio de seus

escritórios de representação e institutos espalhados pelo mundo, pelos relatórios mundiais de monitoramento, as parcerias públicas e privadas e a crença na possibilidade de lograr avanços, combateu incessantemente a “naturalização das desigualdades sociais”, com a clareza da magnitude de barreiras e obstáculos, sobretudo no que concerne às discriminações raciais e sociais e às de gênero, e profunda consciência do elevado status estrutural das injustiças e desigualdades cristalizadas historicamente. Tinha também consciência de que “o racismo foi motivado historicamente por projetos políticos” (Bethencourt, 2015, p. 498). O caminho escolhido era antes o de obter mudanças estruturais e não somente o de diagnosticar o *status quo* das desigualdades. Por isso a importância das Conferências Gerais e Conferências Regionais e inúmeros eventos reunindo governantes e especialistas dos Estados-membros, com o intuito de incorporar nas políticas públicas dos diferentes países que a integram, diretrizes, metas e compromissos considerados inadiáveis para mais inclusão e qualidade de vida.

Ancorada nessa direção, a UNESCO, em diversas oportunidades, haveria de tomar decisões importantes, como a de 1966 que considerou o *apartheid* um crime contra a humanidade, e decidiu, por meio de todos os seus programas, políticas e leis antirracistas e antidiscriminatórias, focar em atividades educacionais e de conscientização (UNESCO, 2015). Também nessa direção se inserem os esforços da Organização, no auge da Guerra Fria, para o uso pacífico da energia nuclear. Atendendo a recomendação de sua Quinta Conferência Geral realizada em Florença (1950), tomou a iniciativa para a criação da *European Organization for Nuclear Research* (CERN), em 1954, que se converteu em passo decisivo em termos de cooperação científica e modelo para a colaboração entre países separados por ideologia e doutrinas diferentes (UNESCO, 2015).

A luta pelo bem público comum foi estabelecida a partir de uma visão sistêmica das políticas e programas da Organização, direcionando todas as áreas de seu mandato para a construção de uma cultura de paz e de sociedades mais humanas. Por isso, em toda sua história, a área cultural esteve na centralidade de suas ações prioritárias. Em reconhecimento ao legado histórico das primeiras civilizações, a Campanha da Núbia, no período de 1960 a 1980, permitiu salvar monumentos e templos ameaçados pela construção da Represa de Assuã. Esta

iniciativa heroica foi caracterizada por André Malraux como ação humana que rouba algo da morte (apud Otero; Cunha, 2022). O sucesso da Campanha foi enorme, como se pode observar na síntese que segue:

Este apelo resultou na escavação e no registro de centenas de sítios, na recuperação de milhares de objetos, bem como no resgate e no deslocamento de vários templos importantes para terrenos mais elevados, sendo um dos mais famosos deles o complexo de Abu Simbel (com a estátua de Ramsés, o grande (UNESCO, 2015, p. 67).

Esta ação cultural pioneira atingiu o seu ponto mais alto na agenda da Organização com a aprovação pela Conferência Geral da Convenção para a Proteção do Patrimônio Cultural e Natural, em 1972, com base "na ideia de preservação de um patrimônio compartilhado da humanidade para gerações futuras, no conceito de valor universal excepcional, na ligação entre natureza e cultura, na conservação em escala mundial e no conceito da colaboração internacional" (UNESCO, 2015, p. 92-93). Registre-se, por oportuno, mais dois pontos marcantes da história cultural da Unesco, sendo o primeiro a notória importância do Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento, intitulado *Nossa Diversidade Criadora*¹, que contou com excelente participação de Celso Furtado. Conforme ponderou o Presidente da Comissão, é necessário transcender a esfera da economia sem contudo abandoná-la, pois a própria noção de desenvolvimento se ampliou, pois se tornou evidente que os critérios econômicos não seriam, por si mesmos, suficientes para propor à humanidade, um programa de dignidade e bem estar (Cuéllar, 1997); o segundo, refere-se a aprovação, em 2002, da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural que em seu Artigo 4 professa e defende que a diversidade cultural constitui um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Implica, em particular o direito das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Rumo a uma diversidade cultural acessível a todos, o Relatório afirma que toda criação tem suas origens nas tradições culturais e se desenvolve na

¹ O Relatório foi editado no Brasil sob o título *Nossa Diversidade Criadora* pela Editora Papyrus em coedição com a UNESCO Brasil, em 1997.

reciprocidade de contatos. Por isso, os acervos devem ser preservados (UNESCO, 1997).

Em seu percurso histórico, um dos maiores desafios multifacetados da UNESCO tem sido a presença cristalizada da segregação, da discriminação e do racismo, sobretudo com referência aos africanos. Como escreveu Bethencourt,

os antropólogos difundiam ideias sobre perfectibilidade de todos os seres humanos e sobre a possibilidade de progresso, mas os habitantes do mundo ocidental sentiam que já faziam parte de uma civilização superior que olhava com desprezo os selvagens, os primitivos e os bárbaros que ficavam para trás, sujeitos ao jugo colonial e levados para serem exibidos no centro da civilização (as metrópoles) como criaturas exóticas afins dos animais selvagens que já se encontravam em zôos como o Jardin d'acclimation de Paris (2015, p. 414).

Foi diante desse panorama de exclusão e desumanidade que a UNESCO determinou, em 1964, a produção da Coleção História Geral da África para corrigir a ignorância geral relativa à história da região e desenvolver uma visão imparcial e equilibrada do continente e dos países emergentes. Configurava-se como uma iniciativa de descolonização da história africana (UNESCO, 2015). O então Diretor-Geral da UNESCO à época do lançamento dessa iniciativa, Amadu-Mahtar M.Bow, sublinhou que “por muito tempo, todos os tipos de mitos e preconceitos esconderam do mundo a verdadeira história da África. As sociedades africanas eram vistas como sociedades que não poderiam ter uma história” (UNESCO, 2015, p.70).

A Coleção História Geral da África, por iniciativa da UNESCO no Brasil e apoio do Ministério da Educação, foi traduzida em língua portuguesa juntamente com um livro síntese (segunda etapa da Coleção) para facilitar a inserção nos currículos escolares e o consequente aproveitamento pedagógico da obra, como ainda no que tange à aplicação da Lei nº 10.639 (Brasil, 2003), que determinou a obrigatoriedade de inclusão da História e da Cultura africanas nos projetos da escola básica brasileira. Além disso, ainda nesta segunda etapa, a UNESCO no Brasil em parceria com o Ministério da Educação desenvolveu o projeto Brasil África histórias cruzadas promovendo eventos de disseminação da coleção em todo país bem como,

elaborando materiais pedagógicos para a formação de professores, medida imprescindível devido ao importante papel de professores e professoras na implementação da referida lei. Mais recentemente, a terceira etapa desta obra foi escrita, com o aproveitamento de avanços das investigações nos campos da história, da arqueologia e da antropologia, o que permitiu aprofundar e penetrar, com serenidade e equilíbrio, no recôndito das fontes de contribuições culturais da África. Possibilitou aos organizadores da terceira etapa, de acordo com Augustin Holl, a reconstrução da historiografia africana livre das marcas e heranças do colonialismo.

Uma das grandes contribuições da História Geral da África situa-se na perspectiva de luta de elevar a consciência planetária de que existe apenas um mundo, para usar o argumento de Achille Mbembe, um dos grandes estudiosos do racismo. Afirma este autor de que “não haverá secessão em relação à Humanidade, enquanto não se fizer a economia da restituição, da reparação ou da justiça. Restituição, reparação e justiça são condições para a escalada efetiva em termos de humanidade” (Mbembe, 2017, p. 299-300). Não existem dúvidas de que o conhecimento da história e da cultura do continente africano poderá oferecer contributo de relevo para a consciência do lugar comum da evolução humana. De alcançar maior lucidez em direção à equidade e à igualdade. “Opondo-se ao mundo dos não-humanos, a Humanidade opõe-se a si mesma. Pois, afinal, é na relação que mantemos com o conjunto do vivo que se manifesta em última instância, a verdade daquilo que somos” (Mbembe, 2017, p. 301). A essa altura da evolução humana, sobressai a urgência da indignação diante de quaisquer formas ou atitudes de hierarquização ou classificação dos seres humanos.

Todavia, para romper com o racismo cristalizado historicamente, tornava-se necessário seguir uma das diretrizes fundantes da UNESCO, de que será na mente das pessoas que se poderia construir os baluartes da igualdade e da paz humana. Deriva desse pressuposto a importância da alfabetização e da educação primária, universal e gratuita. Uma boa parte do mundo estava impedida de ler e de escrever. Sobressaía a necessidade, dizia René Maheu, filósofo francês que dirigiu a UNESCO de 1961 a 1974, promover mobilização em escala mundial para combater o analfabetismo que vitimava centenas de milhões de pessoas de todos os continentes e as privava de direitos existenciais mínimos. Segundo este dirigente, a alfabetização

erigia-se como tarefa imperativa para a abertura do caminho do esclarecimento e dos portais da história para dois quintos da humanidade que se encontrava estagnada na ignorância e no abandono (Maheu, 2015).

Para revigorar a bandeira da alfabetização, a UNESCO criou, em 1965, o Dia Internacional da Alfabetização, que passou a ser comemorado no dia 8 de setembro. Como as ações da UNESCO possuem, nomeadamente, uma dimensão ética, essa data se converteu em oportunidade de chamar a atenção dos governantes e das elites mundiais sobre o imperativo de “abrir o caminho do esclarecimento” não somente como cumprimento de um direito humano inalienável, como também para mostrar aos países-membros a dimensão econômica da alfabetização. Tratava-se, portanto, de um investimento, de colocar em evidência as repercussões do letramento na economia e na produtividade dos países.

Importa assinalar que o incessante esforço da UNESCO para mostrar e demonstrar o impacto da educação na construção de uma cultura da paz e no desenvolvimento dos países, sempre foi apoiado por estudos e investigações que apontavam o poder da educação de modo a ancorar os discursos e projetos em evidências científicas. Por esse caminho, procurava sensibilizar os países doadores e as agências internacionais, como o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento, no sentido de ampliar financiamentos, sobretudo aos países mais pobres. É certo que esse esforço por não poucas vezes esbarrava no paradigma econômico dominante, com baixa ou nenhuma sensibilidade ao cenário planetário de múltiplas desigualdades, o que levou Joseph Stiglitz, Prêmio Nobel de Economia, a afirmar no prefácio da obra clássica de Karl Polanyi – A grande transformação(1944), que diante do aumento do número absoluto dos que vivem em condições de pobreza e de níveis de vida em processo de crescente deterioração que, se K. Polanyi escrevesse em nossos dias, certamente sugeriria que o desafio que a comunidade global enfrenta é o de descobrir como corrigir os desequilíbrios que hoje existem, antes que seja demasiado tarde(Stiglitz, 2019). E são desequilíbrios multidimensionais, agravados não apenas pela pandemia do coronavírus que antecipou a morte de milhões de pessoas e deixou sequelas sem data para terminar, como ainda, por uma onda conservadora que obscurece mentes, potencializados por redes sociais que disseminam inverdades, ódios, instauram conflitos e reduzem

espaços de diálogo e entendimento. Em suma, instaurou-se um “ambiente de pensamento marcado pela aridez/hostilidade relacional do Eu-Outro” (Santos, 2021, p. 15).

Diante desse quadro, a subalternização de valores fundamentais para a vida contribui para esvaziar ideias humanistas de equidade, igualdade e respeito ao ser de cada um e do outro. Contudo, há sinais promissores como os da solidariedade que se tornaram evidentes durante a pandemia. Na escuridão imediata do agora, parafraseando Ernst Bloch, é preciso ter esperança em busca dos “sonhos de uma vida melhor” (Bloch, 2005, p. 21). É o Princípio Esperança que está na história da UNESCO.

O certo é que, na esteira de seus compromissos com o bem público comum, a Organização já logrou obter muitas vitórias importantes em direção à plenitude dos direitos humanos. Quando se observa hoje, por exemplo, diante de tantas evidências científicas que elegem a questão ambiental como uma questão mundial da mais alta prioridade, a UNESCO, há quase 50 anos, já tinha lançado a Década Hidrológica com o objetivo de aprofundar investigações sobre recursos hídricos. Desde então o meio ambiente passou a ser objeto de inúmeros programas em várias partes do mundo, com o objetivo, entre outros, de elevar a consciência de que “o planeta é finito e todos os seus habitantes estão fazendo uma viagem comum. Isso é fundamental se quisermos fazer frente ao choque das futuras migrações ecológicas e ao choque de civilizações” (Voynet, 2010, p. 39).

No que concerne à educação, que está na centralidade das políticas da Organização, simultaneamente ao início de mobilizações pela alfabetização, seguiram-se de forma continuada diversas outras realizações marcantes, destacando-se entre elas as que se inserem na função de laboratório de ideias que tem o objetivo de antecipar tendências e abrir espaços para inovações. As reflexões empreendidas, por exemplo, pelas históricas Comissões Mundiais de Educação, foram relevantes para a introdução nas políticas de educação de perspectivas inovadoras que contribuíram para redimensionar o papel da educação na construção de sociedades sustentáveis. A primeira dessas comissões, presidida por Edgar Faure, na década de 1970, em seu relatório Final intitulado Aprender a Ser, ressaltava que o futuro das nossas sociedades é a democracia. A educação deve formar pessoas para

a democracia, para o desenvolvimento humanizado e transformador. Contudo, alertava, se o progresso das técnicas está permitindo a abundância relativa de bens que contém em si a promessa de justiça, pode ser também fonte de iniquidades, de alienações, de novas tiranias (Faure, 1974). Sob esse aspecto, desponta como oportuno a afirmação do notável historiador, na década de 1990, de que esta é a primeira geração, desde o início da história, em que a humanidade ousa acreditar na possibilidade de fazer que todos os benefícios da civilização possam estar ao alcance de todas as pessoas (Toynbee *apud* Cuéllar, 1997).

Porém, esta possibilidade converte-se em utopia face à velocidade do fomento das desigualdades pelos que detêm o poder e a riqueza. Daí a crença do Relatório Faure no poder libertador da educação para todos, como uma das principais vias que poderia ao menos atenuar o cenário de iniquidades e desigualdades. Por isso, o Relatório lançou a bandeira da educação permanente, partindo da ideia de que os seres humanos são inacabados e que para se realizarem como sujeitos demandam aprendizagem continuada em todas as idades da vida e na multiplicidade das situações e circunstâncias da existência (Faure, 1974). Foi a partir deste Relatório que nasceu o conceito de Educação ao Longo da Vida. Importa assinalar que o Relatório Faure preconiza uma educação completa. Uma educação que não divida, pois tudo concorre para dissociá-lo, seja a divisão da sociedade em classes ou a parcelarização e a alienação do trabalho, ou ainda a crise de ideologias, ou também as dicotomias entre corpo e espírito, entre os valores espirituais. São obstáculos que podem mutilar a formação completa, integral dos seres humanos (Faure, 1974).

Com base nesses pressupostos, o Relatório projetou a ideia de cidades educadoras. Conforme explicou Robert Hutchins,

em vez de se delegar os poderes a uma estrutura única, verticalmente hierarquizada e constituindo um corpo distinto no interior da sociedade, são todos os grupos, associações, sindicatos, coletividades locais, corpos intermediários, que devem encarregar-se, pela sua parte, duma responsabilidade educativa (Hutchins *apud* Faure, 1974, p. 248-249).

A essa altura, perguntava-se se não seria uma utopia. Porém, escreve Faure,

[...] não é tão paradoxal quanto se poderia crer dizer-se que não há boa estratégia sem previsão utópica, no sentido de que toda a visão longínqua pode ser considerada utopia e que portanto é preciso apontar para longe se se quiser agir com determinação e sabedoria (1974, p. 250).

Ou conforme escreveu um dos estudiosos da utopia, que toda aventura humana, que ocorre no domínio científico, religioso ou político, tem o seu início com alguma forma de utopia (Ainsa, 1997).

A UNESCO, como laboratório de ideias, e com a participação de especialistas de várias culturas, sempre procurou prospectar o horizonte longínquo, com a lucidez de limites e riscos. Nessa perspectiva, foi elaborado o segundo Relatório Mundial da Educação, em meados da década de 1990. A Comissão Coordenadora, presidida por Jacques Delors que, ao tempo de grande impulso do processo de globalização que então se generalizava, com aumento crescente da competitividade, recomendou as quatro aprendizagens norteadoras para as escolas do século XXI, respectivamente: Aprender a Ser, Aprender a Conhecer, Aprender a Viver Juntos e Aprender a Fazer. Esses quatro pilares se universalizaram e hoje, em boa parte dos países, foram incorporados nas políticas de educação (Delors, 2003). Observe-se a abrangência desses pressupostos para a formação integral e completa e continuada como reivindicava o Relatório Faure. O Aprender a Ser sinalizando uma educação emancipatória; o Aprender a Conhecer, preparando crianças e jovens para a educação ao longo da vida; o Aprender a Fazer, indicando a necessidade de preparo para o trabalho; e Aprender a Viver Juntos, alertando para um dos maiores desafios da atualidade, que é o da solidariedade na diversidade num mundo intercultural e interdependente. A urgência da convivialidade segundo o educador português António Nóvoa.

O impulso da globalização na década de 1990 motivou a Unesco para a realização da emblemática Conferência Mundial para a Educação Superior no Século XXI, em 1998, evento que deu origem a uma Declaração histórica em defesa de uma concepção da universidade como bem comum a todos e todas, em oposição a uma

concepção mercadológica que coloca na periferia valores essenciais à dimensão humana da vida em sociedade. Entre as missões da universidade destaca-se a da “formação de um cidadão consciente, que lutará, por todos os meios, por um desenvolvimento inclusivo, que não exclua nenhuma categoria de pessoa, e pela construção de uma sociedade mais justa” (Dias, p. 119). No âmbito da América Latina, a Declaração de 1998 teve desdobramentos importantes nas Conferências Regionais de Cartagena (2008) e Córdoba (2018) que reafirmaram e ampliaram a concepção da universidade e do ensino superior como bem público imprescindível para a formação de pessoas éticas que possam desempenhar com cidadania papel proeminente num mundo dilacerado por guerras, violências, inverdades e radicalizações ideológicas.

O terceiro Relatório, lançado recentemente, em 2022, cujo comitê de pesquisa e de redação foi presidido pelo professor António Nóvoa, à época embaixador de Portugal junto a UNESCO, com o título Reimaginar nossos futuros juntos, um novo contrato social para a educação, elaborado por uma Comissão de 18 especialistas dos vários continentes e culturas, seguindo na mesma esteira dos anteriores, de valorização da educação como bem público, traz o conceito da educação como um bem comum que se traduz como um esforço que todos devem compartilhar com vistas às valiosas contribuições que a educação pode oferecer para a construção de sociedades humanas com o norte de objetivos comuns compartilhados. O Relatório alicerçou suas reflexões entre as promessas do passado e os futuros incertos considerando o cenário de múltiplas questões desafiadoras do mundo moderno que estão comprometendo e colocando em risco a sobrevivência da humanidade, dos direitos humanos e do próprio planeta. Face à pobreza persistente e à desigualdade crescente que convergem para uma teia de exclusões o Relatório pergunta qual é o papel que a educação pode desempenhar para idealizar o nosso mundo comum e o nosso futuro em interação. Mas para formar futuros pacíficos, justos e sustentáveis, a educação precisa ser transformada (UNESCO, 2022). Trata-se então de pensarmos juntos na possibilidade de uma educação transformadora que logre avanços em relação às várias formas de discriminação, conduza a maior equidade e consciência dos riscos ambientais. “Nós precisamos, diz o Relatório, de abordagens renovadas e

mais eficazes para ajudar os estudantes a desenvolver suas capacidades de adaptação e mitigação da mudança climática" (UNESCO, 2022, p. 32).

O Relatório por Um Novo Contrato Social chama a atenção para uma questão atual que se localiza no topo das questões mais preocupantes, que é o conhecimento digital e suas exclusões. Em que pese o entusiasmo das comemorações em torno da revolução digital, ela está servindo também a propósitos comerciais e suas comunidades de criadores excluem de forma sistemática os grupos desprivilegiados, como mulheres e minorias linguísticas, étnicas e raciais, bem como pessoas com deficiências, perpetuando vieses e informações enganosas (UNESCO, 2022). A disseminação da desinformação (*fake news*), notavelmente potencializadas pela força das novas tecnologias, como ainda pelo uso não ético do conhecimento científico que foi objeto da Declaração de Budapeste da UNESCO, em 1999, pode ter efeitos devastadores como o que ocorreu durante a pandemia do coronavírus que vitimou milhões de pessoas em todo o mundo. Ademais, acrescente-se os efeitos das disseminações em massa de desinformações e de negacionismos no ideal de formar pessoas para a democracia como protagonizou o Relatório Faure, fomentando o ódio, o extremismo, autoritarismos ou mesmo "a tentação fascista", para usar o título de um dos livros do cientista político Héglio Trindade (2016).

Em decorrência desse estado de desinformações, a UNESCO lançou iniciativa de combate que apoia o desenvolvimento de uma alfabetização mediática e informacional (*Media and Information Literacy- MIL*) para todos, a fim de permitir que as pessoas tenham a capacidade de pensar criticamente e clicar com sabedoria, seguindo-se o desenvolvimento de diretrizes para formulação de políticas e estratégias para auxiliar as pessoas a navegarem com independência no mundo mediático. Aliás, desde 2013, que a Unesco vem produzindo orientações para introdução deste desafio nos currículos de formação de professores.

Em decorrência do cenário de instabilidades, polarizações e degenerações que se instaurou, a UNESCO produziu dois manuais pedagógicos destinados às escolas, um sobre como enfrentar o discurso do ódio por intermédio da educação, e o segundo sobre a prevenção da violência e do extremismo. Combater e enfrentar o discurso do ódio constitui um desafio presente para as sociedades de todo o mundo. Progressos recentes das tecnologias da informação, as comunicações on-line e os meios de

comunicação de massa mudaram marcadamente o ritmo e o alcance de sua disseminação. Em todo o mundo testemunhamos um aumento alarmante na proliferação e nos impactos do discurso do ódio dirigido a indivíduos e grupos, sendo que a educação pode desempenhar papel de relevo no combate às narrativas de ódio e no surgimento da violência, incluindo crimes de atrocidade e genocídio. Ambos os manuais objetivam ajudar alunos e professores a desenvolver a resiliência para resistir a narrativas extremistas. A UNESCO tem a crença de que é possível por meio de uma Educação para a Cidadania Global desenvolver o sentimento de pertencimento a uma humanidade comum (UNESCO, 2016). O Relatório Um Novo Contrato Social, que em seus dois anos de construção colheu reflexões e sugestões de mais de 1 milhão de atores individuais e institucionais de várias partes do mundo, a exemplo do que ocorreu com os anteriores, está sendo debatido em vários países. Debates na esteira dos princípios fundadores da UNESCO, com a esperança de provocar na mente das pessoas mudanças compartilhadas em direção a maior igualdade, equidade e inclusão. Em síntese, o "Relatório pede e objetiva facilitar e provocar um amplo diálogo social sobre futuros desejáveis e como a educação pode ajudar a construí-los. Ele articula

uma visão dos desafios e esperanças que devem animar os esforços para educar para o futuro e apresenta ideias sobre como fazê-lo, ele também insiste que um novo contrato social para a educação não é autoexecutável. Para tomar forma e ter impacto, esse contrato deve ser traduzido em programas, recursos, sistemas e processos, que transformem as atividades e experiências cotidianas de estudantes e professores (UNESCO, 2022, p. 156).

Por último, sobressai dizer que, ao longo do texto, procuramos mostrar com alguns exemplos, a trajetória de ações da UNESCO em defesa dos direitos humanos como via condutora a uma cultura de paz e do bem público comum. É certo que muito já foi feito. Porém, o mapa de desafios como apontam os 17 Objetivos para o Desenvolvimento Sustentável, requer na atualidade esforços em várias direções. O convite do Relatório Nóvoa sobre a necessidade de reimaginarmos juntos o nosso

futuro comum, pode parecer uma utopia. Mas não deixa de ser uma perspectiva com esperanças renovadas.

Referências

AINSA, Fernando. *La reconstruction de l'utopie*. Paris: Unesco, 1997.

BINDÉ, Jérôme (Org.). *Fazendo as pazes com a terra*. Brasília: Unesco, 2010

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2015.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. v. 2. Rio de Janeiro: EdUERJ-Contraponto, 2005

CUÉLLAR, Javier P. *Nossa diversidade criadora*. Campinas, SP: Papyrus; Brasília: Unesco, 1997.

DIAS, Marco A.R. *Educação superior como bem público*. Montevideo: Grupo de Montevideo, 2017.

FAURE, Edgar. *Aprender a ser*. Lisboa: Bertrand; São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974.

HOLL, Augustin F.C. Reconceituando a história da África e suas diásporas. In: *História Geral da África*, v. IX. Brasília: Unesco. (No prelo).

MAHEU, René. *De ideias a ações – 70 anos da UNESCO*. Santos: Editora Arte e Cultura; Paris: UNESCO, 2015

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 2. Ed. Lisboa: Antígona, 2017.

NODARI, Paulo C.; BOMBASSARO, Luiz C. *Como pensar e preparar o futuro da humanidade e se ainda ela será possível?* Projeto do livro. Brasília, 2023.

OTERO, Rebeca; CUNHA, Célio da. A Unesco e a Pandemia: a Coalizão Global e a importância de um novo contrato social. In: *Consed* (Conselho Nacional dos Secretários de Educação). *A educação não parou*. São Paulo: Santillana, 2023

SANTOS, André F.C. *Educação para a paz: representações sociais de jovens do ensino médio público sobre a tolerância/intolerância*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2021.

STIGLITZ, Joseph. Prefácio à reedição do livro Polanyi, K. *A grande transformação*. Lisboa: Edições 70, 2019.

TRINDADE, Héglio. *A tentação fascista no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016.

UNESCO. *Alfabetização midiática e informacional: diretrizes para a formulação de políticas e estratégias*: Brasília: UNESCO, 2016.

UNESCO. *Alfabetização midiática e informacional: currículo para formação de professores*: Brasília: UNESCO, 2013

UNESCO. *Declaration Universelle de l'Unesco sur La Diversité Culturelle*. UNESCO: Paris, 2003.

UNESCO. *De idéias e ações: 70 anos de UNESCO*. Santos: Editora Arte e Cultura; Paris: UNESCO, 2015.

UNESCO. *Guia do professor sobre a prevenção do extremismo violento*. Brasília: Unesco, 2016.

UNESCO. *Nossa diversidade criadora*. Campinas: Papirus; Brasília: UNESCO, 1997.

UNESCO. *Reimaginar nossos futuros juntos: um novo contrato social para a educação*: Brasília: UNESCO, 2022.

VOYNET, Dominique. *Que limites e que tipo de desenvolvimento?* In: BINDE, J. (Org.). *Fazendo as pazes com a terra*. Brasília: Unesco, 2010.

21. A DIGNIDADE HUMANA



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-21>

Thadeu Weber

1. Introdução

Explicitar o conteúdo do conceito de dignidade humana é tarefa muito difícil. Definir seu âmbito de proteção como qualidade intrínseca da pessoa é complexo. Em cada contexto histórico novas alternativas de interpretação se impõem. As graves violações dos direitos humanos, principalmente na Segunda Guerra Mundial, forçaram as nações a contemplar a dignidade em suas Constituições. Os direitos fundamentais positivados são a expressão da concretização do seu conteúdo, embora não se esgote neles.

O tema é recorrente. Na história do pensamento humano inúmeras foram as abordagens e a partir de diferentes contextos e enfoques: no Direito, na Política, nas Religiões e principalmente na Ética e Bioética. A exigência do consentimento livre e esclarecido nos protocolos de pesquisa com seres humanos é uma clara demonstração da importância da manifestação da sua autonomia. Ser colocada como fundamento de muitas constituições democráticas deram à dignidade um enorme destaque na vida política.

Muitos são os autores que se destacaram na abordagem do tema da dignidade e do seu multifacetado conteúdo. Alguns sempre são lembrados e destacados. No âmbito filosófico, Kant e Hegel estão entre eles. Kant o associa ao tema da autonomia e Hegel ao da liberdade. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, do primeiro e a *Filosofia do Direito*, do segundo são as obras mais significativas. Esse capítulo, por considerar que muitas dimensões da dignidade são aí abordadas, se restringe a fazer uma análise e um estudo crítico-comparativo entre eles.

2. Autonomia e dignidade em Kant

Quem já não se submeteu a alguma ressonância magnética ou a alguma intervenção cirúrgica onde lhe foi solicitado para dar sua anuência na forma de assinatura do consentimento livre e esclarecido?

Quando o tema é dignidade é indispensável referir Kant como o autor mais citado e comentado, sobretudo quando associado à autonomia. Esta é a expressão mais nobre da dignidade humana. Seu livro *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* tem um objetivo claro: "a busca e a determinação do princípio supremo de moralidade" (Kant, 1974, p. 16). O desafio é onde buscá-lo: na lei natural, na lei divina, na experiência? Mas tudo isso não seria heteronomia? Cairíamos numa falácia naturalista se o buscássemos na experiência. Do que é não se pode deduzir o que deve ser. Tal como fez na *Crítica da Razão Pura*, ao tratar das condições de possibilidade de conhecimento, o mesmo ocorre com o uso prático da razão. É somente ela que pode ser a origem do princípio fundamental da moralidade, considerando sua validade apriorística. A razão se basta a si mesma para determinar a vontade e o faz mediante o imperativo categórico. Isso é autonomia. "A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças a qual ela é para si mesma a sua lei" (Kant, 1974, p. 74). É a lição da maioridade e do uso público da razão apreendida do Iluminismo.

Para chegarmos ao tema da dignidade precisamos entrar nas formulações do imperativo categórico. Rawls destaca uma importante distinção entre lei moral, imperativo categórico e o procedimento do imperativo categórico (cf. Rawls, 2005, p. 192). A lei moral é uma ideia da razão. Quando falamos em procedimento estamos falando da aplicação do imperativo categórico em determinadas circunstâncias. Estas são decisivas para o teste da universalização. Com o propósito de explicitar o conceito e o conteúdo da dignidade humana, importa referir a segunda e a terceira formulações, bem como suas aplicações.

A segunda formulação refere-se ao homem como fim de si mesmo. "Age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio" (Kant, 1974, p. 61). O destaque cabe às expressões "como fim" e "não

simplesmente como meio". O que distingue tratar alguém "como meio" e "não simplesmente como meio"? O ponto crucial da diferença refere-se ao consentimento. É claro que em diferentes ocasiões tratamos os outros como meios: o aluno trata o professor como meio para atingir determinado fim: tornar-se um profissional da saúde, por exemplo. Tratamos o piloto do avião como meio. A condição chave para que não haja um tratamento "simplesmente como meio" é que em ambos os casos o consentimento é manifesto. Em ambos os exemplos e em muitos outros, ocorre a consciência da anuência da intenção por parte de quem é tratado como meio. Valemo-nos do carteiro como meio e não simplesmente como meio. O professor e o piloto sabem da nossa intenção e consentem com ela. Está pressuposta uma concepção metafísica de pessoa: o homem como fim em si mesmo. E o que é fim em si não pode ser usado simplesmente como meio. Dizer que devemos tratar a humanidade na nossa pessoa e na pessoa dos outros como fim dá bem a ideia da universalização, almejada pelos princípios morais, mas também destaca a nossa condição de pessoas razoáveis e racionais; nossa "personalidade moral".

Para Rawls, o termo humanidade de Kant designa "nossas faculdades e capacidades que nos caracterizam como pessoas razoáveis e racionais que pertencem ao mundo natural" (Rawls, 2005, p. 217). Kant está se referindo à nossa personalidade moral, que torna possível a "boa vontade" e o "bom caráter moral", ao mesmo tempo em que destaca nossas capacidades e habilidades que vão se desenvolvendo pela cultura (cf. Rawls, 2005, p. 217). Tugendhat resume numa frase o significado da segunda formulação do imperativo categórico: "não instrumentalizes ninguém" (Tugendhat, 1977, p. 87). Trate-o como sujeito de direitos. A manifestação do consentimento livre e esclarecido é, hoje, elemento constitutivo da relação médico/paciente, portanto, dimensão fundamental da dignidade humana. É a herança kantiana.

Mas por que não se pode tratar o homem na nossa pessoa e na pessoa de qualquer outro simplesmente como meio e tão somente como fim em si mesmo? Porque ele tem dignidade; ele não tem equivalente, pois não tem preço. Ele tem personalidade moral; tem a capacidade de exercer a boa vontade. Isso não é dado a priori; depende de suas escolhas. É essa capacidade de fazer escolhas a partir de princípios e com isso legislar para uma comunidade moral (o reino dos fins) que lhe

confere dignidade. A capacidade e a possibilidade de se negar a uma intervenção cirúrgica ou uma transfusão de sangue, por exemplo, indica a inviolabilidade dessa dignidade.

Se juntarmos a segunda e a terceira formulações do imperativo categórico, encontramos intrinsecamente relacionadas duas dimensões fundamentais de toda filosofia moral kantiana: a dignidade e a autonomia. Na medida em que podemos querer que nossa máxima seja uma lei, estamos legislando para um "mundo social ajustado" (para usar uma expressão de Rawls), do qual fazemos parte, ou seja, estamos legislando para nós próprios. Em outras palavras: posso querer que minha máxima se torne lei para esse mundo do qual faço parte. Sujeição e autoria coincidem. É o direito de autodeterminação da pessoa. Isso é autonomia. E esse é o fundamento da dignidade. "O fato de participarmos da produção da lei universal é que nos torna membros de um reino dos fins" (Weber, 2013, p. 25). Na sua interpretação de Kant, Rawls dá ênfase a essa produção da lei universal como fundamento da dignidade. "O fundamento da dignidade é a capacidade de fazer a lei universal e agir segundo o princípio da autonomia" (Rawls, 2005, p. 242). A sujeição à lei se sustenta e justifica pela autoria da lei. O que caracteriza o homem como fim em si é a sua capacidade de agir segundo máximas que possam passar pelo teste da universalização. O fato de ser razoável e racional faz com que o ser humano não se satisfaça em agir de acordo com regras; ele quer uma fundamentação para elas. Esse é o papel dos princípios. Eles funcionam como ideias reguladoras.¹

Com isso fica mais claro o ponto de partida de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: a "boa vontade" (e não simplesmente a vontade). É a capacidade de ter uma boa vontade e de agir de acordo com as determinações da razão que confere dignidade a uma pessoa. A vontade somente pode ser qualificada como boa ou como má dependendo do uso que dela se faz.

Os exemplos do autor alemão são esclarecedores para explicitar o conteúdo da dignidade: quem é fim em si não se pode usar como meio e nem pode ser usado simplesmente como meio. O suicídio é um exemplo esclarecedor. Quem se suicida usa-se simplesmente como meio. Isso mostra que o exercício da autonomia tem um

¹ Sobre a diferença entre regras e princípios, ver Dworkin, *Levando os Direitos a Sério*, 2002, capítulo 02.

claro limite. Não se pode dispor do que é fim em si, ou seja, não se pode dispor da própria vida. A dignidade é o limite da autonomia. Da mesma forma, violar os direitos alheios é violar a sua dignidade. Não há autonomia para isso. Máximas dessa ordem não passariam pelo teste da universalização. Seria simplesmente usá-los como meios e não com fins. A promessa enganosa vai na mesma direção. Nela trata-se o outro como meio, uma vez que ele não sabe e nem pode consentir com nossa intenção. Se a dignidade deve ser entendida como qualidade intrínseca da pessoa humana, ela é “irrenunciável” e, portanto, “pode (e deve) ser reconhecida, respeitada, promovida e protegida” (Sarlet, 2009, p. 20).

A relação entre autonomia e dignidade não deixa, no entanto, de fomentar algumas controvérsias. 1) A perda do exercício da autonomia, como fundamento que ela representa, não implica na perda da dignidade? Pessoas com doença mental grave são menos dignas? Em que medida a perda temporária ou definitiva do exercício da autonomia efetivamente afeta sua dignidade?

Ora, a autonomia no contexto kantiano, deve ser abstratamente considerada, no sentido da “capacidade potencial que cada ser humano tem de autodeterminar sua conduta, não dependendo da sua efetiva realização no caso da pessoa em concreto, de tal sorte que também o absolutamente incapaz [...] possui exatamente a mesma dignidade que qualquer outro ser humano física e mentalmente capaz” (Sarlet, 2009, p. 23). Não se perde o direito de dignidade, ainda que o exercício da autonomia esteja comprometido. Isso também indica que a autonomia é uma das dimensões da dignidade, mas não a única. Há uma concepção metafísica da pessoa pressuposta.

2) A atribuição de dignidade somente aos seres razoáveis e racionais também gera questionamentos: antropocentrismo? Só o ser humano tem dignidade? E os animais? Querer ampliar o conceito de dignidade com o intuito de incluir os animais, a natureza etc., não gera um problema conceitual? O que, então, é ainda dignidade? Há graduações de dignidade? As pessoas são mais dignas do que os animais? Se tudo é digno não se corre o risco de uma vulgarização desse conceito ou de um esvaziamento de seu conteúdo?

Atrair a dignidade à autonomia certamente restringe aquele conceito aos seres humanos. Mas isso lhe dá especificidade. Sabemos do que e de quem estamos

tratando. Além do mais, o respeito aos animais e à natureza expressa o próprio conteúdo da dignidade humana. A competência para o exercício da autonomia é elemento constitutivo da dignidade na medida em que se restringe aos seres razoáveis e racionais. É desses que solicitamos o consentimento livre e informado. Faz parte do respeito à sua dignidade. Não precisamos atribuir dignidade aos animais para, igualmente, respeitá-los. Além dos mais, temos critérios para distinguir o comportamento animal do humano. Paton escreve: "o que distingue a ação humana do comportamento animal é que nós queremos de acordo com princípios" (Paton, 1971, p. 219). Isso significa dizer que não nos contentamos em agir de acordo com regras, queremos uma justificação para elas. Além do mais, nós temos a capacidade de controlar nossas paixões que poderiam nos levar a agir por mero instinto.

3) O exercício da autonomia tem, de fato, limites? Parece paradoxal ser a autonomia o fundamento da dignidade e ao mesmo tempo ser limitada por ela. A vedação do suicídio é o exemplo mais claro. Quem é fim em si mesmo não pode se usar como meio. Isso indica que a autodeterminação da vontade tem um limite: a própria dignidade da vida. Não existe máxima que passe pelo teste da universalização. Dizer que a autonomia é o fundamento da dignidade não significa dizer que ela é o único fundamento e nem que é absoluto. Certamente é condição de possibilidade de responsabilidade e elemento constitutivo da dignidade. É por isso que só o atribuímos aos seres racionais e razoáveis. Antropocentrismo? Sim, no sentido da mútua imbricação entre dignidade e autonomia, isto é, vontade entendida como autodeterminação. Esta é *uma* das dimensões da dignidade (cf. Sarlet, 2004, p. 30).

3. Liberdade e dignidade em Hegel

3.1. Dignidade e Pessoa do Direito

Indicar uma possível complementaridade entre Kant e Hegel parece ser o caminho adequado para contemplar as dimensões fundamentais da dignidade humana. Destacar a fundamentação subjetiva da moralidade em Kant e explicitar o desdobramento objetivo da autodeterminação da vontade (liberdade) humana nas

instituições sociais, em Hegel, evidencia aspectos centrais do conteúdo da dignidade, hoje amplamente reconhecidos. A manifestação da vontade na forma das condições da responsabilidade subjetiva e a necessidade do reconhecimento recíproco das determinações objetivas da liberdade contempla o que há de mais nobre na dignidade.

Em Hegel, o tema da dignidade está intrinsecamente vinculado ao conceito de "pessoa do direito", enquanto "capacidade jurídica". Este é, aliás, o ponto de partida da exposição da ideia da liberdade em suas diferentes formas de determinação e concretização, no contexto das estruturas jurídicas e sociais. Pessoa e personalidade são conceitos que indicam a fundamental unidade para o exercício da capacidade jurídica das pessoas. Ser pessoa do direito significa ter competência para a titularidade de direitos. É o direito a ter direitos. É isso que lhe confere dignidade. Ser pessoa do direito implica em ser sujeito de direitos. Por isso, a dignidade humana deve ser entendida como "o direito de ser reconhecido como sujeito de direito" (Kirste, 2009, p. 195). Daí o célebre enunciado de Hegel: "Sê pessoa e respeite os outros como pessoas" (Hegel, 1986 § 36).

A *Filosofia do Direito* do autor é a inequívoca demonstração das figuras que constituem a concretização da capacidade legal da pessoa do direito como sujeito de direitos. Assim como o exercício da autonomia indica ser o fundamento da dignidade em Kant, na medida em que constrói as normas de ação, os direitos fundamentais mais imediatos, tais como os direitos de posse e alienação, são formas de determinação da dignidade humana, em Hegel. Só que essa dignidade precisa se expressar na forma do exercício de direitos. O direito de propriedade, por exemplo, é a esfera externa da liberdade da pessoa. Assim, pois, os direitos de propriedade, de contrato e de troca, indicam as formas mais imediatas do conteúdo da dignidade humana. Dessa forma, proteger a dignidade requer assegurar o efetivo exercício daqueles direitos por parte das instituições sociais, principalmente a Constituição. O respeito à dignidade requer respeito à liberdade. Este é o princípio orientador e fundamentador de todas as estruturas jurídicas e sociais. O desrespeito a esse princípio significa a degradação dos outros. Merece destaque a dimensão intersubjetiva da dignidade da pessoa humana.

Seelmann, em interessante artigo sobre o reconhecimento da pessoa, vincula expressamente a “degradação à recusa do reconhecimento da ‘pessoa’ como subjetividade jurídica e do ‘sujeito’ como indivíduo particular”, e acrescenta: “aquele que não reconhece o outro como livre, isto é, não o reconhece como igual na competência da titularidade de direitos ou como indivíduo particular com suas necessidades específicas, degrada-o” (Seelmann, 2009, p. 114). Interessante observar que a liberdade adquire clareza de conteúdo quando vinculada à titularidade de direitos e quando estes indicam a concretização da capacidade jurídica da pessoa do direito. Podemos ter alguma dificuldade de definir o conteúdo da dignidade, mas sabemos o que é humilhação.

Quando o assunto é dignidade humana, talvez o parágrafo mais sugestivo de toda a *Filosofia do Direito* de Hegel seja o §66. Depois de tratar das formas de alienação da propriedade, indica a impossibilidade da alienação da personalidade. O autor fala expressamente da “inalienabilidade dos bens” ou o que chama de “determinações substanciais [...] que constituem a própria pessoa e a essência universal de sua autoconsciência, tais como a personalidade em geral, a universal liberdade da vontade, a eticidade, a religião” (Hegel, 1986, §66). Indica como “exemplos de alienação da personalidade”, a escravidão, a incapacidade de ter propriedade e a falta de liberdade sobre ela. Em se tratando da personalidade estamos falando, segundo o autor, de um “direito de inalienabilidade”. A propriedade é alienável porque é a expressão externa da liberdade, mas a personalidade, não. Ela é um direito “imprescritível” (Hegel, 1986, §66). Trata-se de um direito à integridade física e psíquica. A “alienação da racionalidade inteligente, a moralidade, a eticidade, a religião ocorre na superstição (*Aberglaube*), na autoridade e pleno poder concedido a outro para que decida que atos devo realizar [...] e prescreva e determine o que é para mim uma obrigação de consciência...” (HEGEL, 1986, §66). A referência aos elementos constitutivos do direito de personalidade expressa o próprio conteúdo da dignidade humana. A autodeterminação da vontade aparece como a dimensão fundamental da dignidade, também em Hegel.

3.2. Pessoa e direito à subjetividade

Um dos direitos mais nobres de uma pessoa é o direito de reconhecer-se como autor de seus atos: o direito de saber e querer. O tema da moralidade em Hegel trata disso e está muito próximo de Kant. A autodeterminação da vontade é a apropriação da autonomia da vontade, embora com diferenças específicas entre propósito e intenção. O direito de moralidade, como direito da vontade subjetiva, é o mais importante direito da subjetividade da pessoa do direito, segundo Hegel. O que está em jogo é o direito de "saber" e "querer", como condições da responsabilidade subjetiva. Essa é uma dimensão fundamental da dignidade. "O direito de não reconhecer o que não considero racional é o mais elevado direito do sujeito", escreve o autor (1986, §132). O direito da moralidade como direito da subjetividade pretende resguardar a individualidade da autodeterminação do sujeito agente e a sua responsabilização. Assegurar a proteção da dignidade significa garantir o direito ao reconhecimento da autoria das ações dos sujeitos agentes. É por isso que se deve assegurar o direito do contraditório, também do ponto de vista das condições da responsabilidade subjetiva. O próprio direito de permanecer em silêncio em um interrogatório judicial é uma prerrogativa concedida ao réu, tendo em vista não poder ser obrigado a produzir prova contra si próprio. É uma garantia da proteção de sua dignidade.

Quando o assunto é o direito de moralidade, ocorre, obviamente, um avanço considerável da posição hegeliana com relação a de Kant: o tratamento dado ao problema das consequências e a sua responsabilidade.² Esta repousa não somente sobre os aspectos subjetivos da vontade, mas também sobre as consequências necessárias e as contingentes, mesmo que não previstas no propósito do sujeito agente. Hegel faz uma crítica consequencialista à Filosofia Moral kantiana. Aos aspectos subjetivos da moralidade acrescenta os elementos objetivos, tais como as consequências e as repercussões dos atos humanos a serem considerados nos juízos morais.

² Esse assunto foi amplamente tratado em meu livro *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*, principalmente no capítulo 05.

Expressamente ligado a isso, e que reporta também ao avanço de Hegel com relação a Kant, é o direito de necessidade. Trata-se de um direito fundamental como expressão do conteúdo da dignidade. Implica no direito de usar de todos os meios possíveis para a preservação da vida, nos casos de perigo eminente. Não se confunde com a legítima defesa, pois visa a garantia das condições básicas de uma vida digna. Não se trata apenas da defesa da vida, mas de uma vida digna, mesmo que para isso seja necessário violar o direito de propriedade de outro. O texto hegeliano é esclarecedor nesse ponto: pelo direito de necessidade se deve “assegurar o benefício de imunidade pelo qual se deve deixar ao devedor instrumentos de trabalho, roupas e em geral a porção de sua fortuna que mesmo sendo propriedade do credor, é necessária para a sua manutenção, de acordo com sua posição social” (Hegel, 1986, § 127). O direito de necessidade é inerente ao direito de dignidade; é sua condição de possibilidade. Assegurar o “benefício de imunidade” reporta à garantia da satisfação das condições mínimas de vida digna, ainda que isso represente a violação de um direito alheio.

Esse direito está amplamente assegurado na legislação jurídica contemporânea, pois é a base da inviolabilidade da dignidade humana. É a garantia do “mínimo existencial” para uma vida digna que está em jogo. Pode-se dar como exemplo o caso do cidadão que contraiu um empréstimo bancário e em virtude da falência de sua empresa não poderá mais honrar com o compromisso assumido. Para saldar a dívida, em hipótese alguma, lhe podem ser subtraídas as condições mínimas para levar uma vida digna, como casa, instrumentos de trabalho, etc. É o direito de necessidade como condição do direito de dignidade que deve ser assegurado. É o direito de abrir uma exceção à lei em situações de necessidade extrema. Isso tanto do ponto de vista moral quanto legal. O estado de necessidade permite a violação de um direito alheio (direito de propriedade, por exemplo). Indica a supremacia do direito de dignidade sobre quaisquer outros direitos. Por isso que, hoje, para muitas Constituições de Estados democráticos a dignidade é fundamento ou princípio orientador.

3.3 A dignidade na mediação das instituições sociais

Se a moralidade trata das condições da responsabilidade subjetiva, portanto, da liberdade, a eticidade se ocupa de seu desdobramento objetivo. Falar desse desdobramento significa mostrar como a vontade livre se determina nas instituições sociais. Em Hegel, três merecem destaque: a família, as corporações e o Estado. Elas são as instâncias sociais efetivadoras da liberdade da pessoa do direito. Garantem e realizam a dignidade em suas determinações substanciais. Reconhecer a família e as corporações como as bases éticas do Estado é reconhecê-las como espaço de realização de direitos e deveres fundamentais, portanto, como espaço de garantia do respeito pela dignidade. É a sua dimensão intersubjetiva.

Nesse movimento de determinação da liberdade, o consentimento, mais uma vez, é a sua expressão legitimadora e o ponto de partida objetivo desde a dimensão ética do casamento até as formas de mediação da sociedade civil e do Estado. A eticidade, portanto, deve satisfazer certas condições mínimas para oportunizar o “desvencilhamento” do que Honneth chama de “sofrimento de indeterminação”, ou seja, deve “colocar à disposição em geral possibilidades acessíveis de realização individual, de autorrealização, cujo uso pode ser experimentado por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade” (Honneth, 2007, p. 106). A realização da liberdade individual passa necessariamente pelas mediações sociais. Estas oportunizam a “libertação do sofrimento de indeterminação”.

O reconhecimento recíproco é a dimensão chave nesse movimento dialético da mediação da liberdade. Pode-se dizer que o livre consentimento é a expressão fundamental do conteúdo da dignidade humana. Os direitos fundamentais representam a realização individual nas mais distintas figuras da *Filosofia do Direito* e, por conseguinte, asseguram o respeito à dignidade. Para usar uma expressão de Hegel, é a “declaração solene do consentimento” e o correspondente reconhecimento das instâncias mediadoras que gradualmente constrói a “substancialidade ética” que, por sua vez, se completa no Estado. Os direitos não são enfraquecidos nessas mediações, mas estão superados e guardados em cada figura da concretização da liberdade, na eticidade. Dessa forma, o conteúdo da dignidade se explicita e se efetiva através da proteção desses direitos. Seelmann, ao relacionar reconhecimento com

dignidade (na eticidade), comenta: “a proteção jurídica da dignidade reside na obrigação do reconhecimento de determinadas possibilidades de prestação – da prestação da defesa de direitos, da prestação de desenvolvimento da individualidade e da prestação do auto ordenar-se no processo de interação” (Seelmann, 2009, p. 116).

Dessa forma, liberdade, reconhecimento e dignidade formam o tripé da Filosofia do Direito de Hegel. A proteção da dignidade adquire efetiva eficácia na proteção dos direitos e liberdades individuais e sociais. Mas isso inclui o reconhecimento recíproco, o que, em Hegel, é tarefa da eticidade. Sarlet, embora não se refira a Hegel, destaca “a dimensão comunicativa e relacional da dignidade da pessoa humana como o reconhecimento pelo (s) outro (s)” (Sarlet, 2009, p. 23). É a dimensão intersubjetiva.

3.4 Dignidade e Estado

A finalidade do Estado é, indiscutivelmente, proteger a dignidade humana e garantir a eficácia dos direitos fundamentais que isso comporta. No entanto, muitas controvérsias aparecem quanto à concreta atuação do Estado na proteção dos referidos direitos e, portanto, na interpretação do conteúdo da dignidade. Quando o assunto é a relação entre o justo e o bem, liberais e comunitaristas divergem. O debate gira em torno da primazia dos direitos fundamentais sobre as concepções comunitárias do bem ou de vida boa.³ Mas isso implica em diferentes funções do Estado e suas instituições.

Hegel, por exemplo, pode ser colocado nas bases inspiradoras do comunitarismo, com forte influência em autores como C. Taylor. O propósito não é entrar nesse debate, já muito bem mapeado e elaborado por R. Forst, mas apenas alertar para o perigo dos indivíduos aparecerem como “meros acidentes de uma substância comunitária” (Forst, 2010, p. 29). Na concepção do Estado hegeliano, este é um dos problemas apontados. Como se dá, propriamente a garantia dos direitos e deveres nas suas instâncias mediadoras? Em que sentido é ele a “realidade efetiva”

³ R. Forst, no livro *Contextos da Justiça*, faz uma exaustiva análise dessa controvérsia.

da liberdade concreta? A liberdade não se confunde com reconhecimento da necessidade? Nesse movimento dialético não se corre o risco de justificar um Estado totalitário, tendo em vista a subordinação dos direitos da liberdade individual à autoridade do Estado? Qual é o limite dessa subordinação sem que se viole a dignidade dos cidadãos? (Cf. Weber, 2023, p. 119).

O desafio é: como conciliar os interesses individuais com os interesses comuns? Como reconciliar a subjetividade e a universalidade? Essa reconciliação implica em uma “identificação forte dos cidadãos com a comunidade política”? (Forst, 2010, p. 115). S. Mill, em *Sobre a liberdade*, no capítulo em que discute os limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo, coloca bem o problema: “Onde começa a autoridade da sociedade? Quanto da vida humana se deve atribuir à individualidade, quanto à sociedade?” (Mill, 1991, p. 117). Uma coisa é certa: Se um Estado Constitucional coloca a dignidade como seu fundamento, cabe a ele zelar pela sua proteção e efetividade.

Hoje se pode afirmar com toda a convicção que a liberdade e o reconhecimento da dignidade é uma conquista da História. Entenda-se, certos direitos fundamentais que qualificam a dignidade humana não podem mais ser violados: direitos políticos, liberdade de expressão e associação, direito de propriedade, direito à integridade física e psíquica, entre outros, podem ser referidos. É claro que na sua regulamentação podem surgir divergências e restrições. Isso faz parte da democracia. No entanto, a sua proteção é condição de possibilidade do respeito à dignidade, tal como reza, por exemplo, a Constituição Brasileira. Ela é fundamento constitucional. A sua concretização na forma de direitos fundamentais é a explicitação de seu conteúdo em toda legislação infraconstitucional.

Em Hegel, especificamente, esses direitos e liberdades não estão enfraquecidos na substancialidade ética do Estado, mas estão nela como negados, conservados e guardados. Não existe liberdade desprovida de limitações, ou o que se poderia chamar de liberdade natural. Por isso que o autor fala em “segunda natureza”. Existe liberdade mediada e reconhecida nas instituições sociais. O fortalecimento, pois, dessas instituições é o caminho para a proteção da dignidade humana. Seelmann fala em “prestação do desenvolvimento da individualidade” (2009, p. 116). Isso se dá mediante a defesa dos direitos e liberdades inerentes a cada

contexto e instituição. Hegel é claro na proteção das referidas liberdades. Na *Filosofia do Direito*, ao se referir ao Estado como “a realidade efetiva da liberdade concreta”, escreve: “a liberdade concreta consiste em que a individualidade pessoal e seus interesses particulares tenham seu total desenvolvimento e o reconhecimento de seu direito, ao mesmo tempo que se convertem, por si mesmos, em interesse geral...” (Hegel, 1986, §260). Liberdade e reconhecimento estão aqui mutuamente imbricados. A mútua restrição entre direitos e deveres torna possível o equilíbrio entre o particular e o substancial. Embora possa parecer que a dignidade seja um conceito muito amplo, quando mostramos que os direitos fundamentais são a expressão de seu conteúdo, lhe damos eficácia.

É claro que a efetividade da liberdade inclui limites. Afirmação implica em negação. Mediação de vontades, interesses e direitos requer reconhecimento. Por isso, o reconhecimento recíproco está tão intimamente ligado à liberdade e à dignidade. No movimento dialético da concretização da ideia da liberdade, o cumprimento dos deveres implica na satisfação dos próprios interesses. O interesse público passa a tornar-se interesse particular, na medida em que aquele representa a garantia da proteção dos direitos fundamentais. No § 261, Hegel escreve: “Ao cumprir com seu dever o indivíduo deve encontrar ao mesmo tempo, de alguma maneira, seu próprio interesse, sua satisfação e seu proveito, e de sua situação no Estado deve nascer o direito de que a coisa pública venha a tornar-se sua própria coisa particular” (Hegel, 1986, §261). Há uma mútua restrição entre direitos e deveres nas mediações da eticidade. A alternativa que se impõe é pensar num equilíbrio entre as obrigações para com o substancial, aqui representado pelo Estado, e a efetivação dos direitos e liberdades particulares. O respeito pela diversidade inclui a realização dos direitos e deveres de forma diferente. Isso significa também que a dignidade é um conceito flexível. Protegê-la não indica a mesma coisa para pessoas e contextos diferentes.

A garantia da proteção dos direitos na mediação das instituições sociais é a garantia da proteção da dignidade em contextos normativos diferentes. Quando se coloca a dignidade como fundamento constitucional, como foi feito por inúmeras Constituições de Estados democráticos depois da Segunda Guerra Mundial, se está assumindo a dignidade como valor político fundamental. No caso de Hegel, também

é um valor ético, uma vez que defende uma concepção ético-política de Constituição. O "espírito do povo" é seu fundamento.

Quando se discute o papel do Estado, e para distingui-lo da função da sociedade civil, Hegel é claro ao atribuir-lhe o zelo por "fins universais", quais sejam: proteger e assegurar a vida, a propriedade e o arbítrio de cada um de seus cidadãos. Ora, esses fins são o conteúdo próprio da dignidade.

Fica claro que não existe dignidade sem respeito à autodeterminação, isto é, à liberdade e à proteção dos direitos fundamentais individuais e sociais. É por isso que a liberdade pode ser tomada como fundamento ou princípio orientador de toda estrutura jurídica e social. As instituições sociais são criadas para esse fim.

4. Considerações finais

Certamente encontramos em Kant e Hegel uma caracterização das dimensões fundamentais da dignidade humana. O primeiro dá ênfase aos aspectos éticos da dignidade; o segundo destaca sua dimensão política.

A autodeterminação é a dimensão da dignidade mais destacada por ambos os autores e que é, hoje, indiscutivelmente lembrada nas aplicações em diferentes áreas do conhecimento humano, principalmente nas Ciências da Saúde, no Direito e na Filosofia Social e Política. A dificuldade de definir seu conteúdo e seu âmbito de proteção, no entanto, dá bem a ideia de sua complexidade de aplicação.

Os avanços das pesquisas e debates sobre os direitos dos animais forçaram alguns de seus defensores a uma ampliação do alcance da compreensão do significado do tema da dignidade. Não foi esse o propósito aqui. Se a ênfase recai sobre a autonomia como sua dimensão fundamental, a alternativa é atribuí-la aos seres humanos. Só assim ela adquire especificidade. Mesmo assim surge a pergunta incômoda a Kant referente aos casos de impossibilidade temporária ou definitiva do exercício da autonomia: Perdem a dignidade? Certamente não. Entendê-la como autonomia potencial parece ser uma resposta razoável, embora não suficiente.

Isso nos leva a uma discussão mais ampla sobre os limites da autonomia. É perfeitamente defensável que embora fundamento para Kant, não é absoluto, ou seja, não se aplica à própria vida. As próprias formulações do imperativo categórico

deixam isso claro. Uma máxima do suicídio não passa pelo teste da universalização. Se admitirmos a concepção de pessoa em Kant, "como fim em si mesmo" e a impossibilidade de tratá-la simplesmente como meio, a consequência lógica é a limitação da autonomia. Por isso a conclusão: a dignidade é o limite. Ela tem muitas dimensões. A autodeterminação é, certamente, a mais importante, mas não se esgota nela.

Hegel explora uma outra dimensão da dignidade, além da autodeterminação: a intersubjetividade, diretamente ligada à liberdade social. O reconhecimento recíproco é a condição de possibilidade da própria concretização da dignidade, sobretudo na realização dos direitos fundamentais nas instituições sociais. Hegel dá uma dimensão social à dignidade, além de uma fundamentação subjetiva da vontade livre. A capacidade do exercício da liberdade através do reconhecimento recíproco indica para uma dimensão intersubjetiva ou relacional da dignidade. Isso mostra que ela é um conceito aberto. Ela é uma conquista da História e, como tal, está aberta a novas formas de interpretação e de realização, dentro de novos e diferentes contextos. Não pressupõe simplesmente uma concepção metafísica de pessoa, mas normativa, isto é, política. Rawls apreendeu bem essa lição.

5. Referências

DWORKIN, R. *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

KIRSTE, Stephan. A dignidade humana e o conceito de pessoa de direito. IN: SARLET, Ingo (org.) *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

FORST, R. *Contextos da Justiça*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MILL, J. S. *Sobre a Liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1991.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

SEELMANN, Kurt. Pessoa e dignidade da pessoa humana na Filosofia de Hegel. IN: SARLET, I (org.) *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

HEGEL, W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

SARLET, Ingo (org.) *Dimensões da Dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. 2ª ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo da moral kantiana*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

22. SOLIDARIEDADE E VALOR DA VIDA



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-22>

Marcelo Fabri

1. Introdução

Tornou-se lugar comum elogiar a solidariedade. Os meios de comunicação, tanto quanto as conversas cotidianas, sobretudo diante das calamidades da vida, nunca deixam de mencionar e defender o valor de ações humanitárias. O brasileiro é muito solidário, proclamam as mídias televisivas. Ocorre que povos e nações supostamente solidários são capazes de eleger representantes que defendem a exclusão, que propagam valores contrários à vida, que afirmam políticas centradas na competição. As redes de comunicação estão sempre elogiando a economia liberal, como se a competição que motiva este universo nada tivesse de ameaça para o existir solidário. Propomos pensar essa contradição a partir de um olhar que aspira alcançar a essência do “agir solidário”, anunciando possibilidades e potencialidades que um tal agir pode conter.

O olhar fenomenológico que propomos dirige sua atenção a situações nas quais os indivíduos se identificam não pelas classificações conceituais e sociais que partilham entre si, mas sim pela base de sofrimento que os une como singularidades humanas às voltas com as dores do mundo. Singularidades que “conhecem” a vida a partir do sofrimento, mas que compreendem igualmente que sofrer e fruir são verbos inseparáveis. Pensamos – e tal será a nossa tese – que o valor da vida nos permite descobrir o sentido profundo da solidariedade, que não é senão uma forma de amor. Amor tão ou mais forte que a morte. Amor em sentido ético, pelo qual reconheço que há vidas que importam mais do que a minha. Descubro, ao final das contas, que a solidariedade é uma intencionalidade responsiva que nos constringe a entrar numa contínua e criadora luta contra a morte.

2. Solidariedade e sofrimento

A vida burguesa pode ser interpretada como aquela que nos transforma em expectadores do mundo. Olhamos atônitos para os absurdos mais frequentes, mas temos a segurança de quem possui um lugar, uma certa estabilidade. Estamos como que inseridos numa ordem que se repete sem ser questionada, ordem que nos mantém vinculados à vida de um modo natural e espontâneo. Ordem que só será posta em causa se algum acontecimento imprevisível vier abalar a estrutura e os valores que a sustentam. A solidariedade que se verifica num tal contexto é, por assim dizer, espontânea, natural, sempre iminente. Afinal, somos bons cidadãos querendo manter a estabilidade e o sentido do mundo. Na “boa ordem” em que vivemos (ou desejamos viver), sempre podemos nos identificar com o sofrimento alheio. Essa vivência nos motiva a prestar ajuda ao outro necessitado, sobretudo se estiver próximo de nós, contribuindo desta sorte para que o problema seja enfrentado e, se possível, resolvido. Temos a crença de que a boa ordem sempre pode voltar ou renovar-se.

Ocorre que, em muitos casos, se trata de uma perda total de sentido. As boas consciências podem ser desestabilizadas por acontecimentos que põem à prova tudo o que viviam e pensavam. A consciência (a nossa e a dos outros) se descobre atravessada ou interpelada não apenas por eventos que não poderiam ser previstos e controlados, mas por algo ainda mais profundo e dilacerante. Podemos vivenciar acontecimentos que nos traspassam, inquietam e perturbam, a ponto de questionar nossa boa consciência burguesa. É como se pressentíssemos ou aprendêssemos concretamente que o mundo ordenado em que vivíamos pode desabar ou desintegrar-se a qualquer momento, que ele contém violências imprevisíveis, sempre prontas a emergir. Nesses instantes sombrios, em que se experimenta a noite escura da alma, a solidariedade pode significar algo grandioso e necessário para manter viva a ideia de humanidade.

Num depoimento comovente, em que presta uma homenagem ao filósofo Henri Bergson, Emmanuel Levinas (cf. Levinas, 2009, p. 219) narra um gesto desse filósofo marcado por grande beleza e de enorme interesse para o tema da solidariedade. Não pelo efeito produzido, mas pelo caráter simbólico e heroico que o

caracterizou. No fim de sua vida, Bergson estava bem próximo do catolicismo. Mas isso não o impediu de se apresentar às autoridades para se declarar judeu. Sua morte se deu pouco tempo depois, poupando-o de sofrer proximamente com os horrores dos campos. O filósofo preferiu não se batizar para permanecer entre aqueles que seriam perseguidos pelo regime assassino. Merleau-Ponty também comenta esse gesto notável, dizendo que a conversão seria uma espécie de deserção, que a adesão ao catolicismo não poderia prevalecer diante do Deus que se escondia no sofrimento dos perseguidos. A conclusão de Merleau-Ponty é belíssima: mais do que a adesão a uma suposta verdade, é fundamental reconhecer que “nossa relação com o verdadeiro passa pelos outros. Ou vamos ao verdadeiro com eles, ou não é para o verdadeiro que vamos” (cf. Merleau-Ponty, 1960, p. 36-7).

O filósofo Jan Patočka é outra testemunha importante do gesto solidário praticado em plena dissolução do sentido. Ele fala das guerras do século XX como acontecimentos que colocaram em xeque a aspiração a uma vida racional, que desde os gregos antigos caracteriza a vida filosófica. Na experiência traumática dos combates, a presença da Noite não pode ser negligenciada. Os participantes experimentam algo tão forte, tão impactante, que toda aspiração à luminosidade, à paz e ao racional se vê dissolvida. Experimenta-se, na guerra, uma liberdade total, algo que nos faz compreender concretamente que nada do que fazemos, nem mesmo o sacrifício, está relacionado a uma finalidade, a um propósito racional. Estamos, simplesmente, envolvidos pela Noite. Participamos da mesma situação que nossos inimigos. E é aí, neste vale sombrio de dores e mortes, que podemos “compreender” o que seja o amor pelos próprios inimigos. Eles são, assim, como nós, abalados pela noite. Eis a solidariedade entre os abalados, que emerge da mais dolorosa e torturante experiência da derrocada do sentido (cf. Patočka, 1999, p. 205 e ss.).

Seria a solidariedade possível apenas quando a vida que vivemos é abalada por um acontecimento trágico e violento? É apenas quando deixamos de ser guiados pelos valores do dia (paz, finalidade, conhecimento claro e distinto, etc.) que podemos viver de modo solidário? Não exatamente. Pois podemos pôr em causa os valores do dia sem que para tanto seja necessário viver uma tragédia. A solidariedade autêntica depende apenas de uma subjetividade capaz de ver no outro um *companheiro de sofrimento*. Schopenhauer descreve essa situação de um modo

notável. Compadecemos pelo outro que sofre não porque ele seja um representante de um valor universal chamado pessoa. Tampouco serão as imposições do dever social e moral que podemos entrar no âmbito da compaixão. Não são as classificações conceituais que nos movem para o agir solidário em relação a uma pessoa, mas aquilo que ela vivencia.

Tenhamos em mente somente seus sofrimentos, suas necessidades, seu medo, suas dores; pois assim sempre teremos com ela alguma familiaridade (...). Ao invés do ódio ou do desprezo, sentiremos aquela compaixão que unicamente forma a *ágape* (amor) pregada pelo evangelho (Schopenhauer, 2012, p. 41).

Por um lado, somos sempre rondados pelo niilismo, por outro, podemos dizer que é graças a um fundo doloroso que nos é comum que um amor "espiritual" terá a chance de nascer. Podemos vencer o impacto da Noite sobre nós. Como? Ora, os corpos se unem pelo prazer e o gozo, mas as almas, pela dor que experimentam (cf. Unamuno, 2013, p. 127). Experiências trágicas podem motivar lutas contra o destino. Seres dilacerados colocam-se em combate com as amarras, os muros e a impiedade do destino. Eis que uma força notável pode surgir de tantas vidas marcadas pela dor, oferecendo condições até mesmo para uma espécie de fruição da própria dor.

Os homens são ardentemente caridosos porque chegaram ao fundo de sua própria miséria, de sua própria aparência, de seu nada, e depois olharam seus semelhantes e se viram também miseráveis na mesma condição, e sentiram compaixão e os amaram (Unamuno, 2013, p. 128).

Os indivíduos são unidos pelo sofrimento. Graças ao sofrimento, desejam ser amados ou compadecidos. Por ele igualmente amam seus semelhantes. Mas há também uma possível abertura solidária a histórias diferentes das minhas. Sei que tantos outros viveram provações como eu, que eles têm um percurso de vida que não é igual ao meu. Ou seja, a solidariedade requer uma comunidade de diferentes, o reconhecimento de diferentes existindo acomodados na própria diferença (cf. Marcel, 1940, p. 17). Eis que o existir solidário implica a hospitalidade, vale dizer, requer o

acolhimento que traz o “estrangeiro” para o interior de uma intimidade. O “outro” pode participar de um recolhimento, de uma morada, de um “*chez soi*”. Solidarizar-se é poder oferecer o que possui a outro ser humano (cf. Marcel, 1940, p. 46). A abertura aos outros é condição indispensável para a autorrealização (cf. Marcel, 1940, p. 50). O valor de viver depende do fato de que há “rostos concretos a quem amar”. Somente onde há vínculo, comunidade e fraternidade que nos tornamos autenticamente solidários, isto é, humanos (cf. Francisco, 2020, § 87, p. 51).

3. Solidariedade e valor da vida

Daí poder-se dizer que não há atitude solidária que não pressuponha o amor pela vida. Mas que entender por vida? Michel Henry afirma que a vida é algo que experimentamos, no mais fundo de nós mesmos, sob a forma de um sofrer, ou padecer. Este sofrer é constituinte de nossa ipseidade. Ele é necessário para que a vida se revele a si mesma, isto é, se experimente fora de qualquer leitura objetiva ou conceitual. Toda nossa vida está como que dividida em modalidades afetivas de caráter positivo e negativo. Temos prazer e alegria, mas temos também, inevitavelmente, dor e tristeza. Vivemos sempre nessa oscilação, mas para tanto deve haver um fundo afetivo que nos faça compreender a unidade desses pares de opostos. Estamos ora alegres e otimistas, ora deprimidos e desesperançados. Mas a vida enquanto tal só se manifesta sobre esse fundo de sofrimento pelo qual não só vivemos nossas dores e padecimentos, mas também a fruição de nosso ser (cf. Henry, 2003, p. 150).

Sempre que se tenta considerar a vida com os olhos do que está no mundo sob a forma de compreensão racional, sentido inteligível ou verdade do ser, passamos a tomar os acontecimentos grandiosos e horrendos da história a partir de uma perspectiva neutralizadora, isto é, enxergamos a vida a partir do “fora” da própria vida. Podemos lembrar o filósofo “idealista”, que interpreta a morte como algo insignificante em face da verdade do Todo, resistente a todo perecimento e corrosão. O que se esquece com isso? Que só a vida pode saber o que ela é, de modo imediato e sem referência a realidades exteriores a ela. Mais ainda: só o sofrimento pode “saber” o que significa sofrer, pois meu corpo, enquanto carne, nunca será

compreendido por categorias ou teorias que só podem pensar a vida a partir do não-vivo.

Assim, na perspectiva fenomenológica de Michel Henry, a Vida é o que torna possível a cada um de nós ser conduzido a si mesmo, e é justamente a partir disso que uma vida em comum pode surgir de modo autêntico, num convívio capaz de evitar que a vida se volte contra si mesma, pela barbárie, pela extrema racionalização do real, pelo desejo de avaliar tudo segundo a lógica econômica. Uma comunidade solidária se funda na própria vida:

O sofrimento, a alegria, o desejo ou amor, e mesmo o ressentimento ou o ódio, trazem neles uma potência agregadora infinitamente maior que aquela que se atribui à "Razão". Na medida em que nenhum indivíduo pode ser deduzido da "Razão", ela não possui, para dizer propriamente, nenhuma potência de reunir nada daquilo que deve ser reunido numa "comunidade" (Henry, 2003, p. 206).

Louis Lavelle, filósofo que muito influenciou Michel Henry, nos ajuda a compreender o amor pela vida explorando, mais detidamente, nossas relações com os outros seres humanos. Ele conheceu a Noite da guerra e escreveu sobre essa experiência, oferecendo um notável testemunho da importância da solidariedade como amor pela vida. Mostrou também que a vida que "conhecemos" é aquela que está em nós, que é experimentada interiormente. Graças a um recolhimento em si, podemos buscar nossas potencialidades adormecidas. Para Lavelle, as coisas mais grandiosas e excelentes que encontramos no mundo pressupõem uma espécie de solidão. "É preciso reunir, testar e levar à maturidade todas as potências ocultas do próprio ser antes de mostrá-las à luz do dia" (Lavelle, 2014, p. 106). É longe do exterior (ou da comédia do mundo, para falar com Pascal) que poderemos reunir as potências que nos farão buscar a amizade, a solidariedade e a autêntica comunicação. Recolhendo-se, o si recobra as forças interiores que o farão buscar a companhia de seus semelhantes. Ou seja, a sociedade que formamos conosco é o modelo para a formação de uma sociedade autêntica com os outros.

O diálogo que mantemos em nosso interior não será, portanto, diferente daquele que mantemos com o exterior. Em nós há, por assim dizer, uma relação

estreita entre solidão e diálogo. Diálogo que, assim nos parece, é essencial para se pensar uma ação solidária. Por quê? Porque somos mediadores uns para os outros. Mediadores de quê? De uma autorrevelação, de uma elevação em si mesmo. Eis o que nos permite manter uma alegria e uma confiança constantes (cf. Lavelle, 2014, p. 108). É preciso defender a própria solidão para realizarmos a comunicação, a hospitalidade, a solidariedade. Há, por assim dizer, um encontro possível entre consciências separadas umas das outras. Mas, aqui, temos que considerar algo fundamental.

Se é pelo recolhimento em mim mesmo que reúno as potências de minha alma, alcançando minha riqueza interior, é pelo corpo que posso estabelecer uma relação concreta com os outros seres humanos. Meu corpo me expõe ao outro. Não posso me esquivar. Sou vulnerável. Sou responsável. Graças a minhas palavras e ações, posso me envolver na vida de tantas pessoas. Meu corpo me expõe e individualiza a uma só vez. No corpo observa-se uma dupla tendência. "Fechar-se em si, como se vê no sofrimento, ou (...) lançar-se no mundo, como se vê nos menores movimentos da mão e do olhar" (Lavelle, 2014, p. 2014). Quando o contato com o outro se estabelece, ocorre uma saída de si mesmo. O mundo deixa de pesar sobre nós. O universo adquire personalidade. Não estou mais abandonado a mim mesmo. Posso viver em solidariedade com tantas existências. Encontro meu desejo de vida, de comunidade, de união.

O que nos une é uma ação conjunta, uma atividade em comum. Aquilo que possuo, que trago de valioso, só se revela na abertura aos outros, nos encontros humanos. O outro pode ser para mim um mediador e vice-versa. Cada um pode proporcionar ao outro um benefício, uma riqueza, um crescimento. Ou seja, não podemos realizar esse crescimento sozinhos. O ser humano está sempre a oscilar entre egoísmo e amor. No entanto, só o amor como saída de si em benefício de outrem pode nos tirar de nossa miséria. O amor nos liberta da propriedade particular. Ele nos oferece um bem infinito que jamais poderia ser desfrutado por nós sem a partilha e, conseqüentemente, a solidariedade (cf. Lavelle, 2014, p. 116). Solidariedade é, portanto, a condição para nos abirmos à realidade e participar efetivamente da comunidade humana. Solidariedade como amor ou amizade por tudo o que existe. Não se trata de sentimentalismo, mas de um imperativo. Dever que

nos liberta de nós mesmos, que nos faz superar o lado sombrio e egoísta de nossa singularidade.

Vejamos o que isto significa do ponto de vista ético e existencial. A solidariedade talvez seja o acontecimento do amor sob a forma de interpelação. Ao compreender que é capaz de resistir às tentações do mundo, o "eu" pode finalmente trilhar o seu caminho para o ético. Ora, "sabemos" que há, em nós, um apelo, uma voz que repreende nossa disposição para o mal. Kierkegaard nos lembra que os indivíduos ávidos pelo poder estão sempre prontos para se ocupar com o futuro da humanidade e da história, mas o "eu" sabe que, no fundo de si mesmo, há o "pecado", a perversão, o sentimento de se estar perdido. Temos consciência de que estamos sempre tentados a entrar na comédia do mundo, ávidos por reconhecimento e poder (cf. Kierkegaard, 2013, p. 168). Numa palavra, ao despertarmos para o "ético", recusamos (ou resistimos a entrar no jogo da dissimulação, a dar ouvidos aos apelos do mundo. Temos consciência de nossa disposição para o mal.

O único que me consola é Sócrates. Pois dele se conta que teria descoberto em si mesmo uma disposição para todo o mal (...). O caminho para o ético só começa quando se faz esta descoberta (Kierkegaard, 2013, p. 169).

Torno-me consciente de que minha própria vida não é o que mais importa, que há outras existências em nome das quais vale a pena renunciar ao amor-próprio. Saber que o mal pode simplesmente estar dentro de mim, sair de mim, é a prova de que despertamos para um "querer" capaz de ressignificar nossa vida. Kierkegaard chega ao ponto de dizer que é preciso trabalhar como se pudéssemos mudar toda uma época, mas sem nos preocuparmos se isso de fato terá algum efeito fora de nós. O que importa é manter o entusiasmo, é estar pronto para cumprir as "exigências de Deus", e não as do mundo. Lavelle, Henry e Kierkegaard, filósofos tão diferentes, aqui se encontram. O ético exige o cumprimento de um imperativo incondicional, que recusa o jogo teatral do mundo (cf. Kierkegaard, 2013, p. 153). O imperativo do amor pela vida é, essencialmente, uma luta contra a morte, um ser-para-além-de-minha-morte, sentido profundo e impiedoso do autêntico agir solidário.

4. Solidariedade contra a precariedade e a morte

Agir que, no mundo atual, enfrenta tantas oposições, tantas forças que dificultam o fluir da atitude solidária. Foi-se o tempo em que grupos sociais podiam cultivar um existir em comum, preocupado com o bem-estar de seus membros. Hoje, tornou-se muito fácil produzir rivalidade e competitividade. É como se o valor da reciprocidade caísse no esquecimento. Reciprocidade que nos faz reconhecer a importância do espaço de partilhas, da preocupação com o outro. Por que isso ocorre? Porque nós estamos mais atentos a um tipo de luta que, embora legítimo, pode comprometer a autêntica solidariedade. Como assim? É que

as pessoas se comprometem com todo tipo de causas – ambientais, éticas, religiosas. Tem havido um ressurgimento do interesse pelas questões locais. As lutas são por subsídios do Estado para causas particulares, e nessas lutas as pessoas competem umas com as outras (Bauman, 2021, p. 81).

Concordamos com Bauman: o grande desafio do século XXI diz respeito aos problemas que a globalização acentua em nível político mundial, e não apenas local. A política precisa, segundo Baumann, ser tão globalizada quanto o poder. Os poderes que decidem sobre nossa vida e a de nossos filhos (e netos) operam globalmente, ignorando fronteiras, pessoas reais e culturas. Mas a política, ela mesma, estaria perdendo poderes a cada dia (cf. Bauman, 2021, p. 84). A aposta no mercado para resolver os problemas sociais que os políticos não conseguiram resolver está diretamente ligada à falta crescente de confiança no Estado. Como, então, em pleno século XXI, controlar o Estado e o mercado? Isto seria mesmo possível? (cf. Bauman, 2021, p. 87).

Ora, há manifestações e protestos nas ruas. Há, também, depredação e barbárie. Mas o que de fato queremos ou propomos? O que não está bem, é fácil de identificar. Mas isto não basta. Seriam as cidades, principalmente as grandes, que estariam em condições de realizar a mediação entre a sociedade e a comunidade, isto é, entre o burocrático-anônimo e a cooperação? Mesmo que se possa defender esta alternativa, o fato é que estamos cada vez mais interdependentes uns dos

outros. Estamos presos em uma situação cosmo-política que nos põe em conexão, que nos torna interdependentes (cf. Bauman, 2021, p. 89). Temos então o problema: a situação é cosmo-política, mas a mentalidade, não. Pois todos os raciocínios que fazemos são feitos com base no dinheiro, na economia, no controle de gastos e nos lucros.

No entanto, com a globalização o indivíduo está (pelo menos, em tese) em condições de reivindicar seu pertencimento à humanidade, para além de todas as fronteiras imagináveis e possíveis. Essa abertura ou desejo de ultrapassar as fronteiras pode levar a duas situações ou possibilidades opostas, ambas desafiadoras e provocadoras de medo. De um lado, o medo diante dos "bárbaros", dos estrangeiros, de tudo o que remete ao "outro". Muros se erguem. Nacionalismos ressurgem. Ódios crescem por todos os lados. As redes sociais os veiculam, gerando tantas situações de violência e intolerância. Com frequência, deseja-se a morte do "outro" e do diferente. Por outro lado, o desejo de ultrapassar as fronteiras nos traz algo mais animador e desafiador.

O medo que experimentamos diante do "estranho" ou desconhecido não nos impede de sentir esperança pelo futuro. O desejo de ultrapassar as fronteiras tem raízes numa condição subjetiva que se beneficia de uma saída de certos vínculos tradicionais e conceituais que, com frequência, comprometem a abertura ao "outro" e aos outros. Descobrimo-nos vulneráveis e expostos a algo de incontrolável e imprevisível, e é isso que torna possível não apenas enfrentar o medo, mas, principalmente, lutar com as forças da morte. A solidariedade nasce, de modo imprevisível, como um acontecimento que nos surpreende, ao nos depararmos com a contingência de tudo o que há. É como se nos percebêssemos sem base nem apoio, sem aparatos de proteção, expulsos da ontologia que nos protege.

Michel Serres nos oferece um notável exemplo histórico-espiritual desse acontecimento. Com Paulo de Tarso (cf. Serres, 2004. p. 84) veio à tona uma subjetividade não referida a uma cultura e não ligada a uma língua. "Eu" independente de qualquer genealogia. Subjetividade sem obrigação contratual, vivendo o paradoxo de se situar entre luz e trevas, entre conhecimento e ignorância, entre certeza e dúvida. Loucura trêmula de uma contingência que contrasta com a *libido de pertença*, aquele desejo de participação num coletivo que motivou tantos crimes ao longo da

história. O novo "eu" surge como o inverso da segurança. É oscilação entre ser e não ser, é saída de qualquer pertença. A expectativa por reciprocidade é posta em causa. Subjetividade exposta a agressões, animosidades, suportando tudo isso em nome de sua fé, caridade e esperança. Eis que a palavra generosidade, relacionada ao termo gentil, é utilizada por Paulo de Tarso para se referir aos *estrangeiros*, isto é, à universalidade dos homens, independentemente de sua origem ou pertença. Assim: "Fé, esperança e caridade descrevem a não ontologia deste novo sujeito: a sua não instalação, a sua não segurança, o seu não ser, o seu vazio ... a despertença da alma" (Serres, 2004, p. 85).

Mas como interpretar a intuição de Michel Serres, sobretudo para o tema da solidariedade? Digamos que o desejo de ultrapassar as fronteiras, de nos libertarmos de certas amarras que dificultam o reconhecimento do "outro" como digno de minha consideração, me põe responsável e solidário em relação a todos os que vivem "a descoberto", "vulneráveis", marcados pela humilhados pela precariedade da vida. Sei que há tantas outras pessoas muito mais atingidas pela precariedade da vida do que eu. Nossa consciência de responsabilidade deve incluir as condições que tornam a vida possível. Nossa vida é essencialmente precária (somos dependentes de alimentos, atingidos por doenças e pelo sofrimento, inquietos com a possibilidade da morte, etc.). Dependemos de inumeráveis condições para viver. Estamos sempre na iminência de perder nosso sustento, nossa saúde, nosso trabalho. Dependemos uns dos outros para subsistir. Em qualquer momento, o ser humano pode ficar sem pátria, sem casa, sem família.

Nesse sentido, a precariedade não pode ser dissociada da dimensão da política que aborda a organização e a proteção das necessidades corporais. A precariedade expõe a nossa socialidade, as dimensões frágeis e necessárias da nossa interdependência (Butler, 2018, p. p. 131).

De nossa parte, afirmamos e enfatizamos que a solidariedade perde muito ao ser tratada simplesmente como ideal humanístico ou um valor moral. Trata-se de reconhecer que ela está fundada numa responsabilidade que não foi escolhida por nós. Em vez de escolher a fraternidade, aprendo apenas que fui por ela capturado.

Situação embaraçosa, desconfortável, na qual o que se dá é minha exposição ou responsabilidade que me identifica como "único". Unicidade que me desvincula das identificações provenientes da lógica, da ontologia, da biologia e da cultura. Eis a vulnerabilidade que me abre à humanidade, fazendo de mim *significação*, isto é, *um-para-o-outro* (cf. Levinas, 2013, p. 86 e ss.).

Mas isso também significa: é preciso defender a vida em termos igualitários, isto é, como luta contra a morte. Luta contra os genocídios, contra o ódio ao diferente. Luta pela vida! É fundamental buscar e construir "formas políticas e sociais comprometidas com a promoção de uma interdependência sustentável em termos igualitários (Butler, 2018, p. 132). Na medida em que tomamos consciência de que nossa vida precária está imbricada na vida de pessoas que nem mesmo conhecemos, sobretudo na daquelas que experimentam sua precariedade num contexto de opressão e de exclusão, podemos "lutar na precariedade, a partir dela e contra ela" (Butler, 2018, p. 134).

Se o mundo atual está cada vez mais temeroso pelo imprevisível, pela ameaça do "outro", do estrangeiro e do "bárbaro", talvez isto não seja uma notícia tão desanimadora. Por quê? Porque estamos também, cada vez mais, aprendendo, a duras penas, que a consciência é uma relação com o tempo pela qual podemos não apenas reconhecer nosso *caminhar para o fim*, nossa finitude. O medo que temos da violência e do "outro" é o sinal mais forte de que *temos tempo*, isto é, de que podemos nos colocar *contra a morte*. Percebo que minha vontade, exposta a poderes que não pode controlar, é forte o suficiente para significar como *para-o-outro*, libertando-nos desta sorte da gravitação narcísica e egoística. Estamos falando com Levinas (cf. Levinas, 1974, p. 213), filósofo que nos ensina, de modo tão belo e tão profundo, que a abertura ao outro pelo Desejo dissolve a vontade que se sente ameaçada pelo imprevisível. Em nós vive uma "intencionalidade" que ultrapassa a morte. A morte não pode roubar o sentido da bondade e da solidariedade. A solidariedade nos faz experimentar o tempo como paciência, isto é, para além de minha inquietação pessoal com a *minha* morte. A solidariedade é como a bondade:

Na paciência, a bondade perfura a crosta de seu egoísmo e como que desloca o centro de gravidade fora dela para querer como Desejo e Bondade, que não se limitam por nada (Levinas, 1974, p. 217).

5. Referências

BAUMANN, Z; HAFFNER, P. *Estranho familiar*. Conversas sobre o mundo em que vivemos. Trad. Pedro Maia Soares, Rio de Janeiro, Zahar, 2021.

BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Notas para uma teoria performática de assembleia. Trad. Fernanda Siqueira Miguens, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FRANCISCO (PAPA). *Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

HENRY, M. *Phénoménologie de la vie 1. De la phénoménologie*. Paris: PUF, 2003.

KIERKEGAARD, S. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* (vol. I). Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida, Petrópolis: Vozes, 2013.

LAVELLE, L. *A consciência de si*. Trad. Lara Christina de Malimpensa, São Paulo: É Realizações, 2014.

LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, E. *Parole et silence et autres conférences inédites* (Oeuvres 2). Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 2013.

MARCEL, G. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1940.

MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1960.

PATOČKA, J. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Trad. Erika Abrams, Lagrasse: Verdier, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos, São Paulo: Hedra, 2012.

SERRES, M. *Ramos*. Trad. Sérgio Pereira, Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

UNAMUNO, M. *Do sentimento trágico da vida*. Trad. John O'Kuinghttons, São Paulo: Hedra, 2013.

23. PENSAR *OUTRAMENTE* A CULTURA CONTEMPORÂNEA POR UM HUMANISMO DA ALTERIDADE E DA DIFERENÇA EM TEMPOS DE SOCIEDADES DE INDIVÍDUOS



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-23>

Nilo Ribeiro Junior

1. Introdução

Há, inicialmente, de se partir da constatação de que em nosso ambiente cultural, em especial no contexto da tradição da cultura ocidental marcada prevalentemente pelo recrudescimento do capitalismo tardio e da globalização sob impacto do neoliberalismo, se assiste à supervalorização do indivíduo em detrimento da vida comunitária presidida pelo signo da alteridade de outrem. Isso não deixa de levantar sérias interpelações quanto ao futuro que se enseja para nossa Humanidade quando se percebe, por um lado, a estruturação da vida social em torno da ideia de sujeito singular e, por outro, uma tendência de uniformização tanto da vida pessoal como da vida cosmo-política, de modo a se cair facilmente nas malhas do *anonimato* do ser, bem como na produção de um discurso ontológico de corte *impessoal* na contracorrente da promoção da *ipseidade* advinda da irreduzível relação com a alteridade de outrem. Evidentemente, nesse contexto da configuração da denominada *sociedade de indivíduos*¹ surge as exigências de se ter de pensar *outramente* a cultura que não apenas se mostre crítica ao modelo vigente, mas, que seja eticamente afirmativa em função da reabilitação da alteridade e da diferença no bojo da vida sócio-política e econômica de nossas sociedades. Nesse caso, o

¹ Essa expressão foi cunhada pelo sociólogo norte americano Norbert Elias. Segundo seu entendimento, a sociedade de indivíduos constitui-se como um dos elementos essenciais de uma estrutura organizacional, cujas atuações demonstram-se pelas diversas formas de interrelacionamentos, interdependências e entrelaçamentos sociais e de autorregulação que jamais poderão ocorrer sem os indivíduos. Entretanto a expressão *sociedade de indivíduos* assume um caráter negativo na medida em que essa se refere à estrutura social marcada pelo advento da ideia de indivíduo em contraposição a ideia de sujeito relacional, pessoa, cidadão etc. de modo que a vida social se caracteriza pela ideia de sujeito liberal e neoliberal em consonância com o sistema econômico capitalista que promove sobremaneira os interesses [individuais] dos indivíduos em detrimento da vida social.

pensamento que se queira orientado pela alteridade, exige que se leve também em conta uma outra *educação* que, doravante, seja presidida pelo apelo/*ensinamento* do outro a fim de se poder plasmar uma vida social que de fato se configure em torno da valorização da acolhida da diversidade e da diferença.

Em função desse escopo, nossa investigação procurará dar três passos. O primeiro pretende trazer à baila algumas características determinantes da *sociedade de indivíduos* bem como visa apontar para seus limites levando-se em conta o contraponto inaugurado pelo apelo que vem do Rosto humano. Em seguida, procurar-se-á fazer evoluir a reflexão em torno da abordagem de categorias fundamentais da filosofia da alteridade advindas, seja do pensamento de Levinas em sua obra *Humanismo do outro homem* (1967) e *De outro modo que ser* (1974), seja do pensamento de Derrida em sua obra *A voz e o fenômeno* (1967) e *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (1997). Trata-se de apresentar alguns traços éticos contrastantes inaugurados pela primazia dada à alteridade se comparada ao modo de vida implícito à *cultura* atual polarizada pela figura do indivíduo. Num terceiro passo, quase a título de considerações finais, pretende-se acenar brevemente para a articulação entre ética, política e a nova *cultura da alteridade* que decorre dessa intriga em função da *educação*. Almeja-se estabelecer um novo estamento para a vida sócio-cultural marcada, prioritariamente, pela relação com-os-outros-no-mundo e que, portanto, seja capaz de oferecer novas pistas para se conceber o (por)-vir da Humanidade no contexto dos desafios societários do século XXI.

2. Sociedade de indivíduos e desafios éticos

Quando se pensa na hodierna *sociedade de indivíduos* tem-se em mente a maneira de organização social que se radicaliza em torno da última etapa da evolução do capitalismo histórico associado à economia de mercado como sistema econômico vigente e ao neoliberalismo como ideologia que move e retroalimenta tal estruturação sócio-político-econômica na contemporaneidade.

Nesse sentido, se está diante de uma configuração societária, não apenas moldada por um determinado modelo econômico, mas por uma autêntica *cultura* [de

indivíduos] na medida em que essa maneira de se produzir e de se forjar a vida social mostra-se condizente com determinados valores que acabam por legitimar o modo vivente de grupos e de sociedades inteiras como as que se configuram no mundo ocidental atual.

Logo, há de se enfatizar que os referidos valores são inseparáveis da ideia de competição, de autonomia, de autossuficiência e de autogestão pensadas em relação direta com a capacidade de reprodução da mais valia implícita ao capital, o que se supõe o recrudescimento da ideia de indivíduo nesse tipo de organização social. Disso decorre que tais valores determinam em grande escala a forma paradoxal de inclusão social. Há de se acrescentar que, do ponto de vista *antropológico*, tal paradoxo se enraíza no fato de que, segundo o psicanalista Benilton Bezerra Jr², se por um lado, a ideia de *indivíduo* surge na modernidade aliada a experiência do sujeito que afirma-se como alguém capaz de uma tomada de posição, ou de uma abertura de possibilidade para que esse se autodetermine em confronto com a Tradição, por outro, isso que antes era algo subversivo em relação à realidade social prévia virou a norma, a ideologia dominante. "Todo mundo precisa ser *indivíduo* e ser singular. É uma obrigação, não é mais uma conquista" (Bezerra, 2007). Com isso, verifica-se que, se antes o indivíduo se constituía por contraste à Tradição, agora ele se vê instado a se construir conforme a tradição do *individualismo*. Troca-se uma servidão por outra. "A diferença é que antes o sujeito era filiado inequivocamente a coisas que tinham uma dimensão simbólica muito mais ampla" (Bezerra, 2007). Em contrapartida, na contemporaneidade, esse individualismo não se dá pela adesão a algum valor mais alto. Em síntese, não são ideais; são modelos que movem a ação humana. Não são princípios em relação aos quais o sujeito se mede; são modelos que o indivíduo tem que repetir sem qualquer distanciamento crítico.

² Na conferência proferida por Benilton Bezerra Jr, professor e pesquisador da UERJ, intitulada: *O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos. Uma leitura psicanalítica*, o pensador debruça-se sobre a questão da hipervalorização do indivíduo no contexto de nossas sociedades contemporâneas a fim de mostrar o impacto e as consequências desse modo de pensar e agir sobre a humanidade do ser humano.

2.1. A cultura da obsolescência social

E mais, segundo Benilton Bezerra, esse individualismo levado ao extremo faz com que o sujeito se veja sempre numa espécie de luta incessante para poder se afirmar, não pela filiação a algo maior do que ele, mas pela posse contínua de bens que têm uma insígnia fálica, com "uma obsolescência social e psicológica muito rápida" (Bezerra, 2007). Trata-se da busca por qualquer coisa que lhe dê socialmente a imagem de sucesso. Daí que a corrida frenética, por exemplo às dietas e ao exaustivo cultivo do corpo se fazem profundamente atuantes nas culturas ditas somáticas de nosso século.

Resta dizer que, do ponto de vista cultural, o paradoxo supramencionado se acirra na medida em que na ótica do *indivíduo* se vive do afã de ser incluído num sistema cuja escala de valores tende "a excluir todos aqueles que não se adaptam a essa forma de vida" (Bezerra, 2007). Com isso, esses que não se adequam ao sistema são declarados párias, sujeitos incapazes ou incompetentes de responder socialmente àquilo que se espera deles, a saber, que se afirmem como indivíduos exploradores, produtores e consumidores dessa forma de vida plasmada pelo sistema político e econômico afinados com a mesma ideologia do indivíduo.

Enfim, nesse modelo societário não há separação entre o modo de economia vigente do estilo de vida que tende a promover e a reproduzir a ideia de indivíduo singular em detrimento da pessoa, da existência, do cidadão e, conseqüentemente, onde a percepção da alteridade não tem espaço nem razão de ser uma vez que as relações e, por conseguinte, a dialogicidade e a diferença não apenas não contam como valores estruturantes da vida social, antes, são consideradas uma ameaça à própria subjetividade do indivíduo.

Como se pode perceber, a partir da elucidação de traços marcantes dessa ideologia, a *cultura* focada no indivíduo tem cavado seu nicho em nossas sociedades a ponto de se despontar como aquilo que o filósofo franco-lituano nomeia como sendo da ordem de uma *Mesmidade*, isto é, "uma cultura de corte eminentemente *egológica*" (Levinas, 1997, p.98) porque centrada no Mesmo em detrimento do Outro e do diferente. Essa cultura tende a comprometer seriamente a ética e a política que têm como polo estruturante a alteridade e, portanto, uma cultura que pressupõe a

vida socialmente compartilhada entre sujeitos diferentes [ipseidades], segundo o critério da relação originária marcada pela diferença irreduzível do outrem ao Ego.

3. A (contra)cultura de outrem e o fim da *mesmidade*

Do ponto de vista eminentemente *filosófico* a propósito do que foi enunciado anteriormente, salta aos olhos que bem na contracorrente do pensamento da *egologia*, o filósofo franco-lituano nos proponha em sua obra uma instigante desconstrução da ideia de *indivíduo* que se erigiu no bojo de nossa tradição moderna. Indagado sobre o motivo de sua crítica à cultura ocidental o filósofo insiste que "a *egologia* diz respeito ao ideal do Uno que perpassa tanto o pensamento como o modo vivente do homem ocidental" (Levinas, 1997, p.153).

Nessa esteira, não resta dúvida de que a ideia predominante que atravessa essa visão é a de que "o essencial consiste em aproximar-se da *unidade*; o essencial é a fusão" (Levinas, 1997, p.153), assevera o filósofo. Daí que no horizonte da cultura hodierna derivada da tradição ocidental "a perfeição se erige em torno da coincidência ou do retorno à unidade" de sorte que a "excelência do múltiplo é pensada como degradação do Uno" (Levinas, 1997, p.154).

Em contrapartida, o autor se esforça em mostrar que, filosoficamente, é possível pensar noutra direção tendo em vista uma outra tradição cultural, isto é, aquela que procede do Hebraísmo, de seus textos e das narrativas que a constitui, e que, portanto, possibilita confrontar-se com a visão de *indivíduo* imperante da cultura ocidental. Nessa outra ótica, o ser humano é tratado desde sua *gênese* como um ser "criado e abençoado por um multiplicai-vos" (Levinas, 1997, p.154). E, isso significa concretamente que, segundo o filósofo, "em termos éticos-religiosos vale o imperativo: Tu terás a quem amar, tu terás por quem existir, tu não podes ser só para ti" (Levinas, 1997, p.155).

Aponta-se, assim, para o fato de que no horizonte desse pensar *outramente* a cultura anterior à concepção de *unidade* tida como categoria fundamental para definir o *indivíduo*, emerge uma "*unicidade* de ser humano que se constitui imediatamente na/da relacionalidade com outrem" (Levinas, 1997, p.154). A saber, o sujeito-único existe para outrem de sorte que já não tem sentido referir-se ao ser

humano como *unidade* de uma pluralidade decaída, bem como de se ter de fixar um pacto social a priori fim de se evitar a violência como pressuposto societário fundante das relações humanas.

3.1. A subjetividade humana *outramente* que o Ser

Desde a perspectiva eminentemente ética, recorda o filósofo, "a relação a outrem emerge como um despertar do sujeito; um desembriagamento com relação à ingenuidade e à idealização do sujeito" como se a verdade de sua condição se reduzisse a ser um indivíduo. Logo, "a responsabilidade por outrem é sinônimo de um engajamento mais antigo que toda deliberação memorável constitutiva do humano" (Levinas, 1997, p.156). Nisso consiste, segundo Levinas, "o *outramente* que ser" da subjetividade (Levinas, 1997, p.156), uma vez que antes mesmo de aparecer o "individual, irrompe o *único-para outrem*" (Levinas, 1997, p.156).

Por outro lado, a partir do recurso do contraste urge ressaltar que "esse *outramente* que ser" da subjetividade humana não tem trinfado na história de nossa cultura ocidental. No entanto, ainda que se deva reconhecer a trágica existência de períodos em que o humano fora completamente extinto da história do ocidente, o filósofo teima em dizer que aquilo que se pode denominar de "ideal de *santidade* do sujeito-único-para-outrem" advindo de uma *outra humanidade* [judaica], de fato já foi definitivamente introduzida no ser. Dito de outro modo, urge reconhecer que o ideal de *santidade* de fato se revela contrário às leis do ser, de sorte que ele pode ser vivido como forma de uma subjetividade des-inter-essada, isto é, de um sujeito que vive fora do [reino do] ser e de sua *mesmidade*.

Disso decorre que, se por um lado, não resta dúvida a respeito da verdade dessa *outramente* cultura profeticamente anunciada e vivida no âmbito do Hebraísmo e que pode ser evocada como possibilidade real para se edificar uma *cultura outramente* fundada na relação com outrem, por outro, não se pode manter uma filosofia otimista sobre o fim da história para justificar a primazia da *unicidade* do sujeito sobre a *unidade* do indivíduo.

Afinal, aquela perspectiva hebraica que pleiteia a vitória do 'fora do ser' da cultura de outrem deve distanciar-se da tentação da visão idealista do Espírito. Pois,

tal como ocorre “na escatologia da Razão” do pensamento hegeliano (Levinas, 1997, p.156) que se apoia numa espécie de sobrevoo do Espírito a pronunciar a plena realização da Liberdade no fim da História, o fato é que a cultura de outrem se deve instituir desde a *carnalidade* mesma da situação dialógica sensivelmente vivida e dita eticamente na trama de “um face a face ou de uma proximidade do outro que de estrangeiro se faz próximo” (Levinas, 2011, p.57).

É, pois, no reino do contato, da aproximação e da interpelação visceral do Rosto do outro em seu corpo-palavra, que de fato se cumpre *outramente* a cultura dentro da qual a subjetividade é vivida como autêntica desorbitação do sujeito em relação ao seu (inter)-esse de indivíduo. Nessa esteira, compreende-se que a cultura se configure em consonância com o esvaziamento da essência graças à concretude de “uma existência corporalmente vivida entregue para outrem e estruturada de maneira a promover a justiça social” (Levinas, 2011, 45).

Ao se pretender, pois, jogar luzes sobre a *unicidade* antes do que na individualidade do sujeito gestada em nossa cultura egológica e marcada pela tendência ao (alter)ocídio contemporâneo, o filósofo tende a esquadrihar melhor sua análise crítica focando sua atenção na categoria de *indivíduo* a partir do quadro formal de pertença a um gênero – ao gênero humano. Nessa ótica, recorda o filósofo, ao se tratar do sujeito, via de regra, parte-se de um todo de modo a dividir-se em espécie a fim de se alcançar a *unidade* indivisa.

Logo, se se põe ênfase na *identidade* logicamente última do indivíduo situado entre os dados empíricos e reconhecível por signos determinados do espaço e do tempo, esta *unidade* tende a afirmar o indivíduo como *ente* na sua particularidade. Isso leva a considerar que “só ela, isto é, a particularidade, existe, para além da existência ideal ou abstrata dos gêneros” (Levinas, 1997, p.240).

Salta aos olhos que seguindo à risca essa análise, Levinas tenha podido reconhecer que, de um lado, a positividade do Indivíduo particular caracterize-se pela *perseverança* em ser o que se é [vida]. E disso resulta que o Indivíduo humano viva da/na vontade de viver, quer dizer, na liberdade, na sua liberdade que se afirma como egoísmo do eu. De outro, o Indivíduo humano é também negatividade na sua liberdade, de modo a excluir as liberdades dos outros que limitam a sua. Nesse

horizonte, conclui o filósofo, "a alteridade diz respeito à *reciprocidade* em função dos *eus constituídos*" (Levinas, 1997, p.240).

Logo, delineia-se a partir dessa percepção do outro como outro indivíduo, "a eventual guerra de todos contra todos" (Levinas, 1997, p.240-241). Nessa perspectiva, a alteridade, obviamente, não é de toda contemplada em sua diferença radical devido à sua referência última à categoria de liberdade focada no indivíduo.

3.2. Do pluralismo cultural à significância de outrem

Em continuidade com a investigação orientada em torno da exaltação da alteridade a fim de se redefinir a identidade para além do horizonte do Uno ou do idêntico, há de se trazer à baila algumas ideias instigantes abordadas pelo filósofo franco-lituano em sua obra: *Humanismo do outro homem* (1967). Nela, o pensador propõe uma análise emblemática a respeito do que ele denomina de uma cultura *outramente* humana advinda da primazia concedida à irrupção do outro como aquele outrem que, vindo de alhures, dá acesso ao "sentido dos sentidos" por meio do sentido ético. Daí a possibilidade de se poder pensar a unicidade das diversas expressões culturais sem pretender unificá-las a partir da totalidade da Razão. Em outras palavras, trata-se mesmo de enaltecer a diversidade cultural da/na contemporaneidade a partir do sentido ético a fim de se evitar a dispersão ou o relativismo ou mesmo, ao contrário, de se propugnar uma unificação/uniformização das culturas a partir de uma ideia comum, a ponto de se negar a especificidade de cada uma delas em relação as demais.

Essa cultura *outramente* ética, por sua vez, se mostra nos antípodas, não apenas da cultura do indivíduo centrada nas categorias de liberdade e reciprocidade, bem como se apresenta terminantemente reticente à tentativa contemporânea de se descolonizar a cultura tendo-se em vista assegurar a diferença e a irredutibilidade entre elas. Isso se justifica porque, segundo o filósofo, na contemporaneidade, ao se procurar valorizar a multiplicidade e, por conseguinte, fazê-lo desde a perspectiva da equivalência e da coexistência das culturas entre si, a descolonização acaba por não se preocupar em encontrar "um sentido *único* para a cultura do qual as significações recebem sua própria *significância*" (Levinas, 2009, p.40).

Ora, o que sobressai nesse contexto da produção da multiplicidade cultural é "a absurdidade da (in)diferença pura", assevera o filósofo (Levinas, 2009, p.41). Afinal, segundo ele, "o *sentido* é impossível a partir de um Eu (Moi) porque ao *existir* [lhe] importa em sua existência esta existência mesma" e não [importa] o advento de outrem (Levinas, 2009, p.42). Na contracorrente da indiferença da existência, a orientação para o sentido que vem de outrem não pode ser posta senão como um *movimento* que conduz para fora do idêntico, isto é, que "se orienta para um Outro que é ab-solutamente outro" (Levinas, 2009, p. 44). Nesse caso, trata-se, concretamente, de colocar-se na dinâmica "do Desejo do outro como orientação absoluta, isto é, o Sentido" (Levinas, 2009, p.49).

Entretanto, há de se ter presente que a análise do Desejo que convém primeiro distinguir-se da *necessidade* a partir da qual delinea um sentido no ser, "precisar-se-á pela análise da alteridade para a qual o Desejo se move" (Levinas, 2009, p.50). É verdade, por um lado, se poderia admitir que a manifestação do outro se produz, certamente, à primeira vista, como se produz toda significação referida a um contexto determinado uma vez que não se pode negar que o outro esteja presente numa conjuntura cultural e que dela receba sua luz. Por outro lado, e, de maneira inédita, há de se enfatizar que "a epifania do outro comporta uma *significação* própria, independente da significação recebida do mundo". Logo, o outro enquanto outrem não nos vem somente a partir do contexto, mas, "sem esta mediação, significa por si mesmo" (Levinas, 2009, p. 50).

3.3. A significação cultural e o Rosto humano

Em outras palavras, desde a ótica da epifania do outro, a *significação* cultural que outrora se revelara e que revelara *horizontalmente* e que, de alguma maneira, se revelara a partir do mundo histórico ao qual ela pertence – encontra-se radicalmente "perturbada e transformada por outra presença abstrata, absoluta, não integrada ao mundo" (Levinas, 2009, p.50). Dessa análise, chega-se a constatação de que somente nessas condições da epifania do outro como um Rosto humano irreduzível ao contexto, é possível suspender, seja a visão unívoca de cultura presidida pela categoria de idêntico porquanto esta exclui a alteridade absoluta de outrem, seja a

visão pluralista da cultura que não leve em consideração a *verticalidade* ética que atravessa as culturas e que, portanto, lhes permite ter acesso ao *sentido único* advindo da santidade de um Rosto humano.

Daí que ao se pensar *outramente* a cultura desde a ótica da *alteridade* de outrem, isto é, desde a diferença inaugurada pela ética como *hospitalidade*, não há mais porque entregar-se a redução da cultura à *mesmidade*. Nesse caso bem preciso, em que outrem emerge em sua (extra)-territorialidade de estrangeiro, a hospitalidade se erige como valor transcultural capaz de manter viva tanto a *singularidade* [unicidade] irredutível das culturas à totalização do Logos, bem como de lhes permitir uma aproximação multicultural que não seja regida por um princípio *horizontal* da diferença estabelecida a partir da perspectiva [ontológica] do anonimato do Ser, mas da diferença concebida a partir do *Bem para além do ser* evocado pelo Rosto humano.

Acrescenta-se a essa visão o fato de que o *humanismo do outro homem* propugnado pelo filósofo, como forma concreta de evasão das malhas de uma sociedade edificada sob a égide da noção de indivíduo, só se cumpra lá onde a cultura ou a diversidade cultural como estilo de vida socialmente diverso e partilhado por meio de estruturas sociais, esteja atravessada pela deposição do *conatus essendi* [perseverança em ser], isto é, lá onde as culturas estejam orientadas para a ética da alteridade. A partir dessa ótica, a *diferença* se constitui como um valor inalienável proveniente da Palavra/voz de outrem.

3.4. O advento do terceiro e a intriga do Dizer/Dito

No entanto, resta ainda por recordar que no contexto de sua obra da maturidade: *De outro modo que o ser* (1974), Levinas chegue a radicalizar sua postura filosófica no que tange “ao esvaziamento da referência da subjetividade à Essência” (Levinas, 2011, p.188) graças à primazia concedida “ao *Dizer sem Dito* da ética” (Levinas, 2011, p.195). Se, portanto, na esteira de linguagem a ética diz respeito a um *Dizer* pré-original associado à imediação sensível da (ex)-posição radical do eu-para-outrem, qual substituição e maternidade encarnadas por uma subjetividade que doravante se diz no acusativo do Eis-me aqui dada a outrem, o *Dito*, por sua vez

refere-se, segundo o filósofo, à entrada do terceiro na relação eu-outrem. Assim, ao se interromper a assimetria pressuposta na relação ética como um *Dizer*, abre-se uma fresta para se poder pensar o advento da *cultura*, seja como instância social-política seja como esfera do Direito, de modo a se articularem em torno dos discursos e da produção cultural condensadas nos textos, nos códigos jurídicos, enfim, na escritura – ou nos *Ditos*.

E, portanto, se por um lado, a significação dos *Ditos* depende do *Dizer* para que as culturas não sejam apenas *coexistência* entre si, mas possam se significar eticamente de modo a se assegurar a unidade entre elas, por outro, sem os *Ditos* – sem as culturas – a Ética como *Dizer* não se realizaria concretamente no mundo no qual o outro deve ser defendido e promovido em sua condição de alteridade absoluta, e portanto, contra toda forma de violência que só a instituição linguageira pode lhe assegurar.

Em suma, na cultura presidida pela ética que brota da interpelação do Rosto em sintonia com a vida social inaugurada pelo advento do terceiro na relação, introduz-se nesse interim os valores da justiça e da paz [messiânica] avessa à cultura da guerra de todos [indivíduos] contra todos, tão presente na contemporaneidade. Dessa forma, Levinas tenta romper com "uma concepção possível da hospitalidade, que a liga à *ipseidade*, quer dizer a uma concepção do mesmo, do si-próprio hospitaleiro que toma poder sobre o outro" (Derrida, 2004, p.61).

4. A hospitalidade: da visão à audição do outro

Há de se dar um passo ulterior a fim de se evocar a perspectiva inaugurada pelo pensamento da Diferença em Derrida, uma vez que ela permite matizar a ideia de alteridade e de hospitalidade que não sejam apenas pensadas sob a ótica do Rosto. Certamente, que essa visão nos oferece outro elemento para se poder avançar na consideração da cultura da Diferença que faça face à tendência da cultura hegemônica produzida no interior da contemporânea *sociedade de indivíduos*. Além disso, trata-se de ampliar a reflexão cultural em torno da dimensão eminentemente *política* de sorte a não nos fixar sobre o problema do Sentido ético como condição

prévia exigida pelo outro a fim de se poder assegurar a diversidade cultural sem ceder espaço ao relativismo, tal como propugnara o pensamento levinasiano.

Chama atenção o fato de que em uma de suas primeiras obras *A voz e o fenômeno* (1967), Jacques Derrida se deixe confrontar pela questão filosófico-fenomenológica da *audição* se comparada com a questão da *visão*, o que de certo modo impactará sobre o objeto de nossa reflexão em torno da cultura da diferença. O autor parte da constatação de que na perspectiva da *visão* o pensamento derivado dessa acabe por se pautar na (re)apresentação devido a distância estabelecida entre o ato de ver e o que é visto. Ao contrário disso, recorda o filósofo, na *audição* "a voz não encontra nenhum obstáculo à sua emissão no mundo precisamente enquanto nela se produz como uma auto-afecção pura" diferentemente da *visão* (Derrida, 1996, p.95).

4.1. Conversação e cultura da diferença

Ora, se se estende tal questão ao âmbito de um *colóquio*, percebe-se que "a propagação dos significantes parece não encontrar nenhuma resistência porque ela põe em relação duas origens fenomenológicas da auto-afecção pura". Logo, ressalta o filósofo, que "falar a alguém é, sem dúvida, ouvir-se falar, ser ouvido por si, também e ao mesmo tempo, se se é ouvido pelo outro, fazer que este repita imediatamente em si o ouvir-se-falar na própria forma em que o produzi, o repita imediatamente, isto é, reproduza a auto-afecção pura sem recurso a qualquer exterioridade" (Derrida, 1996, p.96).

Entretanto, pondo-se em aberta oposição à tese de Husserl para o qual a auto-afecção se revelara como condição mesma de *presença* total, Derrida, insistirá que do fenômeno da *audição* emerge "uma diferença pura que se instala no bojo da auto-afecção como movimento da *diferência* (*différance*)" (Derrida, 1996, p.98). Isso se justifica porque este movimento da *diferência* não apenas não se verifica num sujeito transcendental, mas produ-lo. Por isso Derrida faz questão de esclarecer que:

A auto-afecção não é uma modalidade de experiência que caracteriza um ente que seria já ele próprio (autos). Produz o mesmo como relação a si na diferença consigo, o mesmo como o não-idêntico (Derrida, 1996, p.98).

Em princípio, é permitido inferir das considerações anteriores, o fato de que no horizonte do *diálogo* pressuposto em todo evento cultural não se esteja em vias de estabelecer uma presença total que viria fusionar os polos que se queiram em conversação. Antes, por se referir à *escuta* do outro, trata-se de dispensar a essa auscultação uma autoafecção pura ao mesmo tempo em que aquela se produz como diferença na imanência da fala/escuta.

Nessa perspectiva, a cultura derivada da *conversação* assume a condição de uma "produção da diferença" mesma. Logo, a cultura como um evento da fala/escuta se erige como autêntica *produção* cultural, isto é, como lugar tenente da diferenciação entre ouvintes/falantes da conversação num contexto bem preciso a partir do qual estão postos em contato ou em proximidade no diálogo. Em suma, na ótica da originalidade da fala, a "cultura só se produz se ela carrega em si a *diferença* intrínseca contra toda ideia do *idêntico*", assevera Derrida (Derrida, 1996, p. 99).

Acrescenta-se a isso, o fato inédito de que o *Sentido* que brota da conversação, antes mesmo de ser expresso, é *temporal* de parte a parte. Logo, a intuição do próprio tempo não pode ser empírica pois trata-se de uma recepção que nada recebe, graças à auto-afecção pura que está na gênese da fala/escuta. Daí que a novidade absoluta de cada agora não é, pois, gerada por nada. Consiste numa impressão original que se engendra a si mesma de sorte que tal processo é bem "uma auto-afecção pura, na qual o mesmo só é mesmo afectando-se do outro, tornando-se o *outro do mesmo*" (Derrida, 1996, p. 100).

4.2. A arqui-escritura a auscultação da alteridade

A partir dessa ótica, há de se ter em mente que o tempo, isto é, o presente vivo brota da sua não-identidade a si, e da possibilidade do *vestígio* retencional de modo que o presente é sempre e já um vestígio. Desde essa consideração fica claro que importa pensar o ser-originário a partir do vestígio e não o inverso. É a isso que o

filósofo designa como "*arqui-escrita* que, por sua vez atua na origem do *Sentido*" (Derrida, 1996, p.101). Ora, dessa noção de *arqui-escrita* depreende-se que o sentido é sempre da ordem daquilo que está ausente ou que não pode ser tematizado como no caso da presença total.

Aplicando-se essa visão à cultura, urge dizer que esta diz respeito ao que se inscreve no real e que deixa suas marcas, vestígios no tempo, como uma diferenciação radical e jamais como identificação do Mesmo. Nesses termos, a cultura carrega em si uma alteridade. Ela é sempre da ordem de algo estranho, estrangeiro, ausente inscrito na história e jamais identificável como que por um golpe de vista como ocorre na visão.

Portanto, uma cultura que se queira plasmada na ótica da auscultação tende a se produzir como temporalidade numa escritura, de sorte que a escrita evoca sempre a *diferencia*. Em suma, o *sentido* que emerge da Cultura assim concebida aponta para o fato de ser impossível ter acesso ao sentido por vias diretas da tematização. Antes, é por via indireta, tal como ocorre na conversação, que a cultura se enraíza no mundo. Ela o faz de maneira a enaltecer a alteridade que se desenha como Diferença em seu próprio bojo.

A fim de se poder avançar na investigação em torno da questão da consentaneidade entre cultura e escritura, faz-se mister evocar a obra *Margens da filosofia* (1991), na qual Derrida nos oferece uma visão mais matizada a respeito da novidade de uma "cultura calcada na Alteridade e na Diferença antes do que na identidade ou na homogeneidade" (Derrida, 1991, p.33). Afinal, segundo o autor, somente no âmbito da letra, isto é, da escrita ou do contato com a materialidade do texto e, por conseguinte, no contato com as tradições culturais fixadas na escritura, é possível abandonar a *indiferenciação*, latente e insuperável atinente ao fenômeno da voz ou da fala.

Ora, com a ênfase posta na oralidade não se tem acesso ao real sentido das palavras em sua diferença. Essa, por sua vez só se torna de fato viável por meio do contato com a diferença grafológica uma vez que o som das palavras não permite perceber a diferença que elas carregam. É, portanto, da aproximação com o mundo propriamente da escritura que se pode ter contato com a diferença e com o sentido que advém desse mundo (altero)-lógico. Daí a necessidade de se remontar à

escritura das diversas culturas a fim de se perceber como se produz a subjetividade e, conseqüentemente, a socialidade bem como a configuração da vida pública em termos eminentemente escriturísticos. Assinala-se com isso, o fato de ser próprio da cultura de outrem se inscrever na escrita, de sorte que a escritura assegura a própria heterogeneidade avessa ao idêntico e ao igual, pois,

A diferença, que não é nem uma palavra nem um conceito, me parece ser, estrategicamente, o mais próprio a ser pensado aquilo que se mantém num certo nexos necessário com os limites estruturais do domínio – o mais irreduzível de nossa época (Derrida, 1991, p.34).

Nesse contexto em que se valoriza a escritura como constituição e como *produção* de sentido temporalmente vivida de uma cultura que se fixa no tempo pelos vestígios, ao mesmo tempo em que se retira do domínio do saber, vale recordar que se deve levar igualmente em conta a diferença das línguas que aquela evoca e a hospitalidade que aquela pressupõe.

Portanto, quando se trata de pensar em *hospitalidade* no nível da cultura, não se pode iniciar a acolhida do estrangeiro senão pela sua língua. Mas aqui “não se trata apenas da língua falada e da necessidade de se traduzir essa língua que está em questão na hospitalidade” (Derrida, 2004, p.66). De fato, assevera Derrida, é também a questão dos modelos culturais, dos tipos de intervenção, da tomada de consideração de um patrimônio diferente do nosso.

Escutar o outro, no caso do pensamento derridiano significa ter em conta o seu patrimônio na sua total alteridade incluindo a linguística. Trata-se, no entanto, de um problema dramático porque, recorda o filósofo, “acolher o outro na sua língua é tomar naturalmente em consideração o seu idioma” (Derrida, 2004, p.67). Isso significa não lhe pedir que renuncie à sua língua e a tudo o que ela encarne, quer dizer normas, uma cultura (aquilo a que chamamos cultura), costumes etc. Afinal, “a língua é um *corpo* e não se pode pedir que o outro renuncie a isso; é uma tradição, uma memória, nomes próprios” (Derrida, 2004, p.68).

Essa perspectiva põe em questão o modelo integracionista que domina a cultura hegemônica e, no caso concreto, a cultura europeia. Nessa tradição, diz-se

que “acolher o estrangeiro, está muito bem, mas sob a condição da integração, que dizer de o estrangeiro, o imigrante, o novo cidadão reconhecer os valores de laicidade, de república, de língua e cultura nativa” (Derrida, 2004, p.66). Por conseguinte, recorda Derrida, tanto “no campo político como no campo da tradução poética ou filosófica, o acontecimento a inventar é um acontecimento de *tradução*” (Derrida, 2004, p.67). Não de tradução no interior da homogeneidade unívoca, mas “no encontro de idiomas” que se entendem, que se aceitam sem renunciar na medida do possível à sua singularidade. Daí a necessidade de se pensar “um cosmopolitismo em vistas de uma democracia por-*vir*” (Derrida, 2004, p.66) que passe pelo crivo da hospitalidade cultural. Trata-se de acolher a cultura de outrem em sua estrangeiridade sem pretender assimilá-la em sua alteridade e diferença.

5. Considerações finais

À guisa de conclusão urge recordar que seguindo a intuição do pensamento da alteridade tal como elucidamos ao longo de nossa investigação, seja em sua vertente ética advinda da filosofia de Levinas, seja de corte culturalista-político presente na filosofia de Derrida, se postula uma *educação* que se pautem na promoção do pluralismo e da diversidade tendo-se, respectivamente, como substrato, tanto o *ensinamento* que procede do Rosto de outrem em sua alteza e separação do Mesmo, como a *conversação* e a *tradução* sugeridas pelo contato das diversas culturas tomadas desde a ótica da diferença. Nessa perspectiva, a *educação* como gesto eminentemente civilizacional não consiste em repetir o *status quo* colonizador marcado pela pretensão de adestramento dos sujeitos e homogeneização das sociedades, mas em provocar um autêntico êxodo na subjetividade em direção à outrem a ponto de constitui-la como hospitalidade daquele que se revela como estrangeiro bem como de produzir uma real (trans)culturalidade no bojo de nossas democracias ocidentais ainda marcadas pela hipervalorização do indivíduo em detrimento do cosmopolitismo por-*vir*. Parece que só nessas condições se delinea a (im)possível emergência de um outro *humanismo* assignado pela alteridade do diferente.

6. Referências

BEZERRA, Benilton Jr. *O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos. Uma leitura psicanalítica*, apresentada durante o Simpósio Internacional: *O futuro da autonomia. Uma sociedade de indivíduos?* promovido pelo IHU-UNISINOS. Cf. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/7366-a-subjetividade-humana-na-sociedade-de-individuos-entrevista-especial-com-benilton-bezerra> em 24 de maio de 2007.

DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*. Lisboa: Edições 70, 1996.

DERRIDA, Jacques. A diferença. In: *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Verdier: Editions Unesco, 1997.

DERRIDA, Jacques. Da Hospitalidade. In: *Sob Palavra. Instantâneos filosóficos*. Lisboa: Ed. Sociedade Unipessoal, 2004, p.59-67.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a exterioridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que o Ser para lá da essência*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2011.

NORBERT, Elias. *Sociedade de indivíduos*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1987.

24.HUMANISMO INTEGRAL REVISITADO



<https://doi.org/10.36592/9786554600941-24>

Elton Vitoriano Ribeiro

1. Introdução

A pergunta pelo futuro da humanidade sempre nos inquieta. Haverá um futuro para a humanidade? É possível pensar caminhos teóricos e práticos de humanização diante de uma sociedade cada vez mais tecnológica como a nossa? As estruturas econômicas e sociais promovem dinâmicas de humanização da sociedade e das pessoas? Quais são as condições atuais para um novo humanismo? O projeto de um humanismo integral ainda possui futuro hoje? Perguntas eternas e sempre atuais as anteriores. Cada época e cada contexto produz suas respostas que se estruturam como buscas e caminhos.

No ano de 1935, Jacques Maritain escreveu sobre o "problema do humanismo" e bem observou que "tomar posição sobre o humanismo obriga a situar ao mesmo tempo muitos outros problemas" (Maritain, 1965, p.4). Como bem observou Valadier: "O humanismo não gozou nunca de um estatuto bem assegurado nem conquistou uma reputação acima de qualquer suspeita. Mesmo na época da Renascença, em que encontrou algum brilho, o humanismo não deixou de suscitar sua própria crítica e paradoxalmente até em suas próprias fileiras" (Valadier, 2003, p.164-165). Não é aqui o lugar de reconstruir uma narrativa da história do humanismo como se encontra em meu texto *Habitar humanamente na esperança* (Ribeiro, 2002, p.73-102), nem de perceber atualizações filosóficas do humanismo como investiguei em *Uma breve narrativa do humanismo* (Ribeiro, 2002a, p.10-21). O objetivo aqui, dada a grande influência do olhar humanista e das questões levantadas por Maritain no texto *Humanismo Integral*, é fazer um percurso de leitura desse texto, a partir e inspirado, no pensamento de Maritain.

2. Um olhar sobre o texto *Humanismo Integral*

A expressão "*Humanismo Integral*" surge de forma impactante no cenário intelectual contemporâneo no ano de 1936 com a obra de Jacques Maritain (1882-1973) *Humanisme Intégré: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Essa obra causou grande repercussão na comunidade filosófica mundial por vários motivos. Primeiro, pelo fato de ter sido escrita por um importante pensador contemporâneo que, apesar de herdeiro da tradição cristã católica, decidiu apresentar um modelo de humanismo aberto às diversas dimensões da vida humana, à diversidade das culturas e profundamente promotor da dignidade humana. Segundo, porque inaugurou um tipo de humanismo que, até nossos dias, está presente na reflexão da *Doutrina Social da Igreja Católica*, na ideia fundamental de um *Humanismo Integral e Solidário*. Lima Vaz, sintetiza muito bem essa importância quando diz que Maritain é um pensador "cuja fidelidade estrita ao tomismo não impediu de formular uma concepção de pessoa largamente aberta aos grandes problemas da civilização contemporânea" (Vaz, 2020, p.130).

A partir da ideia germinal de *Humanismo Integral*, Maritain amplia sua reflexão para vários âmbitos da existência humana na busca de uma sociedade solidária e fraterna. São expressões dessa preocupação os temas que ele desenvolveu em seus textos sobre a política (*Princípios de uma política humanista - 1945*), a educação (*Rumos da educação - 1959*), a mística (*Caminhos para Deus - 1963*), a religião (*Religião e Cultura - 1930*), a arte (*Arte e poesia - 1947*), o ateísmo contemporâneo (*Significado do ateísmo contemporâneo - 1942*), a vida operária (*A razão operária - 1942*), o mito do progresso (*Progresso e progressismos - 1945*), os direitos do cidadão (*Os direitos do homem - 1942*), a relação entre indivíduo e estado (*O homem e o estado - 1951*), a democracia (*Cristianismo e Democracia - 1964*), a justiça (*A justiça política - 1940*), o bem comum (*A pessoa e o bem comum - 1947*). Esses são alguns exemplos de textos que constituem o grande conjunto de reflexões sobre o humanismo integral, além de outros artigos e textos menores publicados por Maritain.

A contemporaneidade do texto de Maritain reflete-se, por um lado, na atualidade dos temas tratados em constante diálogo com as crises dos séculos

dezenove e vinte: a segunda guerra mundial (1939-1945), o surgimento dos campos de concentração, a utilização da bomba atômica, os totalitarismos políticos, e a negação da liberdade individual em tantos países. Por outro lado, o resgate do humano no texto de Maritain, a refundação do humanismo, foi uma influência importante para a promulgação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, sua difusão, garantia e busca de implementação. Filosoficamente, o valor do pensamento de Maritain acerca da pessoa humana, nas palavras de Lima Vaz, está em compreender o humano, na sociedade e na história, como um todo aberto e atuante nas várias dimensões da vida humana: "o homem é um todo na circularidade dialética do corpo, do psiquismo e do espírito, estamos aqui diante de um todo aberto ou, segundo a feliz expressão de Jacques Maritain, de um *todo aberto e generoso*" (Vaz, 2020, p. 284).

O livro *Humanismo Integral*, uma releitura da tradição católica a partir de questões sobre a possibilidade de um novo humanismo e uma nova cristandade, apresenta um diálogo profícuo com a cultura contemporânea a partir de uma visão personalista. Na época, a atualidade do texto estava na busca de um humanismo que se distinguisse do individualismo naturalístico, do humanismo liberal, do coletivismo totalitário e do humanismo socialista. Essa busca tinha como inspiração os princípios evangélicos e desejava vivificar a cultura, a sociedade e a história. Um projeto ousado!

Não é aqui o lugar de comentar a estrutura do texto de mais de trezentas páginas. Mas, vale a pena ressaltar alguns pontos. A introdução começa com uma tentativa de compreensão da noção de humanismo e das relações, no ocidente, entre humanismo e religião. No primeiro capítulo, Maritain reflete sobre a dimensão histórica do humanismo clássico e medieval. Em seguida, analisa o problema fundamental do homem e da liberdade para, depois, entrar na dialética do humanismo antropocêntrico que ele interpreta como trágico. No segundo capítulo um novo humanismo é buscado, primeiro analisando o problema filosófico do ateísmo e, depois, projetando uma nova idade da cultura cristã. Os outros capítulos do livro se constituirão como uma tentativa de pensar um ideal histórico de uma nova cristandade entre o pluralismo da sociedade contemporânea, a autonomia do temporal e a liberdade da pessoa. Daí surge elementos para interpretar a missão

temporal do cristão e sua ação política na sociedade. A pergunta agora é: o que fica de inspirador para nossa leitura atual do humanismo a partir desse texto de Maritain?

3. Alguns elementos filosóficos importantes

Uma leitura a partir da filosofia política pode colher bons elementos das reflexões de Maritain para a atualidade do conceito de humanismo integral. Passo, agora, a elencar alguns pontos que podem iluminar a reflexão em filosofia política contemporânea a partir da herança católica presente no pensamento de Maritain.

O primeiro ponto fundamental da reflexão de Maritain é a ideia de pessoa como uma totalidade aberta, um sistema aberto. Por sistema aberto podemos entender um sistema como são os organismos vivos, que possuem uma coerência interna, mas só se realizam em suas relações com outras realidades externas a eles. Por ser uma totalidade, a pessoa não pode ser reduzida a nenhuma de suas dimensões, mas é só na relação entre essas dimensões que se encontra a própria compreensão da vida humana. Por isso, no livro comentado, Maritain irá ampliar sua discussão para questões da vida pessoal, econômica, social, política, do trabalho, da arte; mas, especialmente, da dimensão religiosa. Para nosso autor, a vida humana é mergulhada em um grande mistério, no mistério de Deus. E, parafraseando Agostinho, só descasará quando encontrar esse mistério.

A partir do parágrafo anterior, fica possível perceber que a manifestação da liberdade da pessoa é fundamental na constituição da dimensão ética da vida humana. Para Maritain, essa dimensão fundante dos humanos está presente em todas as esferas da vida: pessoal, familiar, econômica, social, política, religiosa, etc. A dimensão ética é necessária para a construção do bem comum, do progresso social, do desenvolvimento humano e público, da justiça social e da democracia como pluralidade e tolerância.

A filosofia da pessoa de Maritain possui um substrato personalista, um personalismo metafísico e tomista. Assim, na compreensão da constituição da estrutura da pessoa, intelecto e vontade se coadunam para abrir caminho a um discurso sobre a liberdade. Sendo um ser social, a pessoa, livre, possui uma tendência à comunhão, a realizar-se junto com os outros no mundo. Mas, fiel a sua

herança cristã, a comunhão vai além das relações humanas e toca na vocação contemplativa do ser humano, como ser espiritual, que se realiza e se consoma no amor. Aqui, Maritain toca na dimensão teocêntrica de seu humanismo, contra os humanismos antropocêntricos próprios da modernidade. O homem para Maritain é chamado a viver no diálogo, e no diálogo fundamental com Deus. Dessa forma, o mais alto grau da existência humana para Maritain é a pessoa compreender-se como um ser de doação. No amor, na liberdade, a pessoa se realiza doando-se. Consciência e liberdade, como numa pericórese, se entrelaçam para fazer do exercício da liberdade uma dura conquista social que, em última instância, dinamiza a vida social e espiritual de cada pessoa.

O segundo ponto a ser destacado é o primado da pessoa sobre os objetos e os processos sociais. Maritain dialoga com duas críticas próprias de sua época. Por um lado, a crítica a uma excessiva mercantilização da vida humana realizada pelo capitalismo. Por outro lado, uma crítica a uma excessiva socialização advinda de uma certa leitura da história de cunho marxista. Maritain quer encontrar o meio-termo entre essas duas perspectivas ideológicas. Faz isso resgatando a ideia de bem comum, da tradição cristã. Seu esforço é não confundir o bem comum com um olhar liberal de equilíbrio de interesses individuais, nem com um olhar socialista que opõem o bem comum ao bem individual.

Aqui nosso autor desenvolverá a ideia de bem político: "É preciso ainda o conhecimento das técnicas úteis ao serviço do bem comum; mas é preciso também e sobretudo o conhecimento dos valores humanos e morais comprometidos neste bem comum, o conhecimento do campo da realização social e política, e, se posso dizer, da fisionomia política da justiça, da amizade fraternal, do respeito da pessoa humana e das outras exigências da vida moral" (Maritain, 1965, p.171). O desafio enfrentando por Maritain, que é ainda muito atual, é o de opor-se a uma "concepção economicista do futuro social e da própria economia, concepção segundo a qual seria apenas na transformação da técnica econômica que consistiriam, essencialmente, as grandes transformações da história" (Maritain, 1965, p.168). Daí a argumentação de Maritain de que o objetivo final das ações humanas na vida social de um grupo possui como finalidade a construção do bem comum que, na concepção clássica adotada por Maritain, coincide com a plena realização do ser humano.

Em consonância aos pontos anteriores, temos o terceiro ponto a ser destacado no trabalho de Maritain, a saber, a compreensão do Estado não como protagonista da vida social e do bem comum, mas como garantidor dos mesmos. O protagonismo, na concepção aqui analisada, se deve às pessoas organizadas em grupos, instituições e tradições. O Estado, para Maritain, deverá se concentrar na organização e execução de obras e políticas públicas que tenham como finalidade às necessidades das pessoas. Então, a reflexão em filosofia política de Maritain só pode ser compreendida, juntamente, com sua filosofia do direito e sua compreensão da lei natural. Não é aqui o lugar de tratar destas duas últimas dimensões do pensamento político de Maritain. Importante é deixar claro que, para nosso autor, a filosofia política deve ser compreendida como fundamentação necessária do fazer político. Fazer político que é feito de interações e que é algo vital ao ser humano. No texto em questão, grande parte da reflexão busca compreender a inspiração evangélica do projeto de Maritain, e de como o cristianismo, renovado (fato que aconteceu, na interpretação de nosso autor com o Concílio Vaticano II), é força revolucionária de transformação social, energia histórica que opera no mundo, e esperança iluminadora que projeto um mundo melhor. Maritain possui uma compreensão otimista da política em sua ação conjunta em prol do bem comum.

4. Considerações finais: por uma democracia viva

Para Paul Valadier (Valadier, 2007), o pensamento de Maritain, especialmente em *Humanismo Integral*, é marcado pela busca de uma democracia viva. A democracia aqui é entendida não como um regime político natural, mas como o resultado de uma longa e paciente maturação da existência social humana. Ela é fruto de evoluções lentas da civilização, fecundada por inspiração de diversas dimensões como, por exemplo, a dimensão intelectual, científica, política, moral e religiosa. Maritain ressalta em seu escrito a inspiração evangélica da democracia. A inspiração evangélica não pode ser confundida com um credo religioso ou com doutrinas, no caso, cristãs. Para Maritain, a inspiração evangélica, em sua configuração narrada nos evangelhos da bíblia cristã, é como um fermento na vida social e política nas sociedades. Ela gera, em suas narrativas, uma energia histórica

de trabalho esperançoso dentro do mundo apontando para a possibilidade de uma sociedade que tenha como valores fundamentais a verdade, a liberdade e a justiça.

Uma democracia viva pode se fortalecer muito com a via da caridade evangélica que propõe, para Maritain, um humanismo integral e solidário. Esse humanismo integral, interpretado sob o signo da solidariedade, do respeito e da justiça, pode ser impulsionador de uma sociedade que tenha como princípios: o bem comum, a destinação universal dos bens, a solidariedade e, importante neste contexto, uma abertura à transcendência. Portanto, no texto *Humanismo Integral*, Maritain se mostra um defensor apaixonado do ser humano e da fraternidade humana. Sem ingenuidades e falsas esperanças, ele discute e propõe um humanismo que valorize o ser humano em todas as suas dimensões, e que geste uma sociedade mais humana na paz e na justiça. Essas ideias, a parte a necessidade de uma atualização em suas propostas, inspirou a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* pela Organização das Nações Unidas (1948) e o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica* (2004), o que por si mesmo, já é um grande feito.

5. Referências

CUNHA LIMA, J.; PUSSOLI, L. (Org.). *Presença de Maritain. Testemunhos*. São Paulo: Editora LTr, 1995.

LIMA VAZ, H. C. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020.

MARITAIN, J. *Humanismo Integral: Uma visão nova da ordem cristã*. São Paulo: Companhia Edital Nacional, 1965.

MOL, J.; SÁVIO, R. (Org.). *O Novo Humanismo: Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022.

POSSENTI, V. *Uma Filosofia per la transizione: metafisica, persona e politica in J. Maritain*. Milano: Massimo, 1984.

RIBEIRO, E. Habitar humanamente na esperança. In: MOL, J.; SÁVIO, R. (Org.). *O Novo Humanismo: Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022, pp. 73-102.

RIBEIRO, E. Uma breve narrativa sobre o humanismo. *Sapere Aude - Revista de Filosofia da PUC Minas*. Belo Horizonte, v.13, 2022a, pp. 10 - 21.

VALADIER, P. *Maritain à contre-temps: Pour une démocratie vivante*. Paris: Desclée de Brouwer, 2007.

BIODATA DOS AUTORES/AS

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Bacharel em Administração (1984) pela Faculdade de Administração de São Paulo e em Filosofia (1988) pela Universidade de São Paulo. Mestre (1992), Doutor (1999) e Livre-Docente (2013) em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Desenvolveu pesquisa de pós-doutorado no Royal Holloway College - University of London (2009), no Institute of Historical Research - University of London (2013) e na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (2019). Coordenou o programa de iniciação científica (2007-2011) e de pós-graduação (2012-2017) em Filosofia da Universidade de São Paulo. Atualmente é Professor Associado e Chefe do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Pesquisador principal do projeto temático da FAPESP "Poder, conflito e liberdade: Espinosa e os percursos da filosofia política moderna e contemporânea acerca da democracia". Pesquisador do CNPq na modalidade PQ com o projeto "Neorrepública e Democracia: o modelo de democracia contestatária". Desenvolve estudos na área de Filosofia Política, com ênfase nos seguintes temas: soberania, poder, direito, liberdade e republicanismo.

Altair Alberto Fávero

Pós-Doutorado (bolsista Capes) pela Universidad Autónoma del Estado de México (2012). Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2007). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1998). Especialização em Epistemologia das Ciências Sociais (1993). Graduação em Filosofia Licenciatura Plena pela Universidade de Passo Fundo (1989). Atualmente é professor titular III e pesquisador da Universidade de Passo Fundo desde 1992. É professor do Corpo docente permanente do Mestrado e Doutorado em Educação (desde 2008), atuando na linha de Políticas Educacionais. Desde seu ingresso no PPGEduc desenvolve pesquisas sobre docência na educação superior, formação de professores e políticas para o ensino médio, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino médio, ensino de filosofia, formação docente, políticas educacionais, políticas curriculares para o ensino médio, neoliberalismo e formação de pesquisadores. É coordenador do GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM EDUCAÇÃO SUPERIOR (GEPES - UPF/RS) no qual Coordena os projetos de pesquisa "Docência Universitária e políticas educacionais", "Políticas Curriculares para o Ensino Médio" e "Políticas para o Ensino de Filosofia". Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado e Doutorado) de 2019 a 2022.

Amaro Fleck

Professor de Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduação em Filosofia (2009), Mestrado (2011) e Doutorado (2015) em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-doutorado (2018) pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Foi professor da Universidade Federal de Lavras (UFLA) entre 2015 e 2019. Pesquisa teoria social e filosofia política, teoria crítica e relações entre filosofia e economia. É membro do GT de Teoria Crítica da ANPOF.

André Brayner de Farias

Graduação em Oceanologia pela Universidade Federal do Rio Grande (1999). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2001). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Atualmente é professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. É presidente do Centro brasileiro de estudos sobre o pensamento de Emmanuel Levinas (CEBEL). Coordenador do GT Levinas da ANPOF. Coordenador do grupo de pesquisa Biopolíticas (UCS/CNPq). Atua principalmente com os seguintes temas e autores: ética e filosofia política contemporânea, hospitalidade, biopolítica, debate pós-colonial, questões ambientais; Emmanuel Levinas, Henri Bergson, Michel Foucault, Jacques Derrida, Vilém Flusser, Achille Mbembe e Frantz Fanon.

Bruno Pettersen

Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2006). Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2012). Atualmente é professor adjunto da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Hume, Ceticismo, Quine, Filosofia da Ciência.

Carina Toniato

Pós-doutorado em Educação e doutorado em Educação no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Passo Fundo (Bolsista Capes). Mestre em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo/RS (Bolsista Capes/2010). Especialista em Gestão Educacional pela Universidade Federal de Santa Maria/RS (2009). Graduada em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo/RS (2004). Diretora de Ensino e Professora no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul/IFRS - Campus de Ibirubá. Líder do grupo de pesquisa Ensino, trabalho e sociedade (IFRS) e vice-líder do GEPES/SUL (UPF).

Célio da Cunha

Bacharel e Licenciado em Pedagogia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (1968). Mestre em Educação pela Universidade de Brasília (1980). Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1987). Pós-doutoramento na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia (Lisboa). Atualmente é Professor do Programa de Mestrado e Doutorado da Universidade Católica de Brasília - área de concentração: políticas públicas de educação e história das ideias pedagógicas. Professor Adjunto IV da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (aposentado). Membro do Conselho Editorial das Revistas Linhas Críticas (UnB), Ensaio (Fundação Cesgranrio), Política e Administração da Educação (Anpae) e Integração e Conhecimento do NEIES-Mercosul. Atuou como coordenador editorial e assessor especial da UNESCO no Brasil na área de educação por vários anos. Foi analista de ciência e tecnologia e Superintendente da área de Ciências Humanas e Sociais do CNPq e Diretor e Secretário Adjunto de Política Educacional do MEC. No início da carreira, dirigiu o Departamento de Ensino e Pesquisa da UFMT.

Cláudia Chesini

Graduação em Pedagogia pela União das Faculdades de Criciúma (1993). Mestrado em Engenharia de Produção pela Universidade Federal de Santa Maria (2004). Tem experiência na área de Engenharia de Produção, com ênfase em processos, atuando principalmente nos seguintes temas: educação, pacto educativo global, pastoral, sustentabilidade, ecologia integral, políticas públicas e avaliação do sistema de ensino. Participou de inúmeras atividades nacionais e internacionais, exercendo liderança ou atuando na assessoria em várias oportunidades. Atualmente é membro titular do Conselho Superior da ANEC e do Conselho Editorial da Revista de Pastoral ANEC. Conselheira da Conferência dos Religiosos do Brasil, Regional Brasília, Luziânia e Formosa. Membro da Red Filosofia Eointegral. Doutoranda em Educação na Universidade Católica de Brasília. Participa do Grupo de Pesquisa de Políticas Federais da Educação da UCB e do Grupo de Trabalho do Boletim Acadêmico PPGEDU-UCB.

Claudia Danielle de Andrade Ritz

Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como bolsista FAPEMIG (2023). Doutora em Estudos da Religião pela Universidade Católica Portuguesa UCP. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como bolsista CAPES (2018). Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2008). Inscrita na OAB/MG desde 2008. Especialista em Direito do Trabalho pela Universidade Cândido Mendes do Rio de Janeiro (2009). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix de Belo Horizonte/MG (2018). Membro e pesquisadora do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da PUC Minas.

Clóvis Ecco

Coordenador do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Possui Doutorado em Ciências da Religião pela PUC Goiás (2013). Graduação em Teologia pelo Instituto Missionário de Teologia (1994). Graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Dom Bosco (1990). Especialização em Psicopedagogia pela PUC-RS (1992). Atualmente é Professor de Pós-Graduação (Strict Sensu) pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. É avaliador Institucional da Educação Superior: INEP. Membro da Comissão Científica da Anptecre. É associado da Soter. Coordenador da Sessão Temática: "NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS E ESPIRITUALIDADES LAICAS". Integra a Comissão do Enade/Teologia de 2015 a 2023. Tem experiência nas áreas de Filosofia, Sociologia e Antropologia com ênfase em Ciências da Religião. Pesquisa sobre fenômeno religioso, gênero, masculinidade, violência, preconceitos, intolerância religiosa e crentes sem religião. Possui artigos e livros pertinentes às áreas.

Darlan Silvestrin

Mestre em filosofia com concentração em Ética pelo PPG-FIL da Universidade de Caxias do Sul. Possui especialização em Ética e Filosofia Política e licenciatura em filosofia também pela mesma universidade. Graduação em Teologia pelo Centro Universitário Salesiano Pio XI de São Paulo (2009), com dupla titulação pela

Pontificia Studiorum Universitas Salesiana de Roma. Aperfeiçoamento em Filosofia (2005), pelo Instituto Vicentino de Filosofia, o qual o condecorou com a qualificação máxima no curso. Tem experiência na área de filosofia em ética e filosofia política, e na área de teologia em teologia moral, liturgia e catequese. Atua nos cursos de Teologia para Leigos da Diocese. É coordenador da Comissão Diocesana de Liturgia da Diocese de Caxias do Sul.

Deilton Ribeiro Brasil

Professor visitante na Universidade Caxias do Sul-UCS (09/2020-12/2021). Professor visitante na University of Ljubljana (Eslovênia - 09/2017) com a supervisão do Prof. Dr. Ales Galic e na Università di Pisa (Itália - 10/2017) com a supervisão da Profa. Dra. Maria Angela Zumpano. Pós-doutorado Direito na Università degli Studi di Messina (Itália, 2015-2016) com a supervisão do Prof. Dr. Mario Trimarchi. Pós-doutorado em Direito Ambiental no CENoR da Faculdade de de Direito da Universidade de Coimbra (Portugal, 2014-2015) com a supervisão da Profa. Catedrática Dra. Maria Alexandra Sousa Aragão. Pós-doutorado em Democracia e Direitos Humanos junto ao Ius Gentium Conimbrigae/Centro de Direitos Humanos (IGC-CDH) da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (Portugal, 2013-2014) com a supervisão do Prof. Catedrático Dr. Jónatas Eduardo Mendes Machado. Doutorado em Direito pela Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro-RJ (área de concentração em Estado e Direito: internacionalização e regulação) (2006-2010) com a orientação do Prof. Dr. Guilherme Calmon Nogueira da Gama. Mestrado em Direito pela Faculdade de Direito Milton Campos de Belo Horizonte-MG (área de concentração em Direito Empresarial) (1998-2001) com a orientação do Prof. Dr. Alberto Deodato Maia Barreto Filho. Especialização lato sensu pela Universidade Presidente Antônio Carlos em Direito Público (2002) e em Direito Civil (2003). Possui graduação em Direito pela Universidade Presidente Antônio Carlos (1984). Professor licenciado da Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete - FDCL (10/2020). Atualmente é Professor da Graduação e do PPGD - Mestrado e Doutorado em Direito Proteção dos Direitos Fundamentais da Universidade de Itaúna - UIT (08/2016) e da Faculdade Santo Agostinho - FASASETE/AFYA (02/2018).

Delamar José Volpato Dutra

Graduado em Filosofia (UCS) e em Direito (UFSC). Doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University (New York) sobre a relação entre Dworkin e Habermas. Fez também pós-doutorado na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido) sobre o tema "Habermas's Critique of Kant and Hobbes". É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina, com atuação na graduação, no Programa de pós-graduação em Filosofia. Compõe o corpo docente do mestrado profissional Estudos de cultura e política da UNIFAP. Foi membro da Comissão Assessora da CAPES (Portarias n 86/2017, n 73/2020). Foi membro por duas vezes da comissão de avaliação da CAPES para a área de Filosofia. Compôs a diretoria da ANPOF e coordenou o GT Teorias da Justiça. É pesquisador do CNPq desde 1999. Foi membro do CA-Filosofia/CNPq entre 2017 e 2020. O projeto de pesquisa ora em curso versa sobre "O direito à desobediência civil e a democracia deliberativa em

Habermas". Pesquisa sobre a fundamentação e a aplicação do direito, bem como sobre a relação entre moral, direito e política.

Diego Carlos Zanella

Graduação em Filosofia (licenciatura) pela Faculdade Palotina de Santa Maria - FAPAS (2002/2-2006/1). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM (2006/2-2008/1). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2008/2-2012/1), com período de estágio de doutoramento na Eberhard Karls Universität Tübingen - Alemanha - sob a orientação do Prof. Dr. Otfried Höffe (Janeiro/2010-Novembro/2011) na Forschungsstelle Politische Philosophie. Também realizou estudos de aperfeiçoamento (2015-2016), especialização (2017-2018) e mestrado (2019-2020) em Bioética pela Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO, Buenos Aires, Argentina. Desde 2013, é membro da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB). Atualmente é professor do Curso de Graduação em Filosofia, do Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens. Membro do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP), desde setembro de 2018, e da Comissão de Ética no Uso de Animais (CEUA), desde março de 2020, da Universidade Franciscana (UFN), em Santa Maria, RS. Tem interesse nas seguintes áreas: Ensino de Humanidades e Bioética, Ética e Filosofia Política, Cosmopolitismo e Direitos Humanos.

Elton Vitoriano Ribeiro

Graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2006). Graduação em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2000). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2004). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2010). MBA em Gestão de Pessoas pela UNISINOS (2021). Atualmente é Professor Adjunto da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Trabalha em Filosofia com as áreas de (1) Filosofia Social, Política e Ética Filosófica e (2) Hermenêutica Filosófica e Teológica. É membro da "Equipe Jesuíta Latino-americana de Reflexão Filosófica" e do "Catholic Theological Ethics in the World Church".

Evandro Consaltér

Doutor em Educação (Bolsista CAPES) pela Universidade de Passo Fundo (2021). Mestre em Educação pelo programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, na Linha Políticas Educacionais (2016). Especialista em Estratégias de Aprendizagem pela Faculdade da Associação Brasileira de Educação - FABE Marau/RS (2013). Graduado em Letras (Língua Portuguesa, Língua Inglesa e suas respectivas Literaturas) pela Universidade de Passo Fundo (2009). Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior - GEPES/UPF, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo - RS/Brasil e vinculado ao Grupo Internacional de Estudos e Pesquisas sobre Educação Superior (GIEPES), com sede na Universidade de Campinas. Professor nos cursos de graduação da Faculdade Cesurg - Marau. Tem experiência nas áreas da Educação, com ênfase na formação de professores, políticas educacionais, gestão da educação, ensino superior, leitura e escrita na formação acadêmica e alfabetização.

Flávio Senra

Pós-doutoramento em Filosofia na Universidade Complutense de Madri no ano acadêmico espanhol de 2010-2011. De 2000 a 2004, nesta mesma Universidade espanhola, concluiu o doutorado em filosofia. Licenciado em Filosofia (1991), Especialista (1993) e Mestre em Ciência da Religião (1998) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Atualmente tem se dedicado à pesquisa sobre religião e contemporaneidade, por um lado, procura compreender a crença não afiliada em pessoas que se autodeclaram sem religião e, por outro lado, à reflexão sobre a história, teoria e métodos da disciplina Ciência da Religião. Professor Adjunto IV da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Desde 2005 é líder do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. Atuou como professor colaborador no Mestrado em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Foi Coordenador da área Ciências da Religião e Teologia na CAPES membro titular do Conselho técnico-científico da Educação Superior - CTC-ES/CAPES (mandato 2018-2022). Foi coordenador da área Filosofia/Teologia no período 2014-2016 e coordenador *pro tempore* da área Ciências da Religião e Teologia no período 2016-2018.

Gabriela Oliveira Silva Vasconcelos

Graduação em Direito pela Fundação Universidade de Itaúna (2017). Pós-graduação lato sensu, pela Faculdade Damásio, em Direito Notarial e Registral (2020). Pós-graduação lato sensu, pela Universidade Cândido Mendes, em Direito Civil (2020). Mestre pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Proteção dos Direitos Fundamentais da Fundação Universidade de Itaúna. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Proteção dos Direitos Fundamentais da Fundação Universidade de Itaúna. Foi professora contratada na Faculdade de Nova Serrana nos meses de fevereiro a julho de 2023, lecionando a disciplina de Direito de Família e das Sucessões na graduação em Direito. Advogada, palestrante e professora.

Gilvan Charles Cerqueira de Araújo

Graduação em Geografia pela Universidade Estadual Paulista, UNESP - Campus de Rio Claro/SP. Mestre em Geografia pela Universidade de Brasília. Doutor em Geografia pela Universidade Estadual Paulista, UNESP - Campus de Rio Claro/SP. Pós-Doutorado em Geografia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Pós-Doutorando em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor e Pesquisador Permanente do Programa Stricto Sensu de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Católica de Brasília. Pesquisador Associado - Cátedra UNESCO Universidade Católica de Brasília. Membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina - Prolam/USP. Professor de Geografia na Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. Membro do Centro Latinoamericano de Estudios en Epistemología Pedagógica (CESPE). Consultor e avaliador do Ministério da Educação para políticas públicas educacionais. Experiência nos seguintes temas: Geografia, Ciências Humanas, Educação, Formação de Professores, Políticas Públicas Educacionais, Currículo, Ensino de Geografia, Geoliteratura, Epistemologia e Ontologia.

Helder Buenos Aires de Carvalho

Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (1988). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1996). Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2004), com estágio doutoral no Boston College, USA (2001). Fez ainda estudos de pós-doutoramento na PUCRS (2010) e UFMG (2018). É Professor Titular da Universidade Federal do Piauí, atuando no Departamento de Filosofia na graduação e no Mestrado e Doutorado em Filosofia. Foi professor do Programa de Mestrado em História do Brasil/UFPI e do Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente/UFPI. Foi Professor Assistente da Universidade Estadual do Piauí (1989-1991). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Alasdair MacIntyre, Hans Jonas, ética, racionalidade, tradição, ética contemporânea e filosofia da tecnologia. Foi Chefe do Departamento de Filosofia/UFPI (1997-1999; 2005-2007). Coordenador do Mestrado em Ética e Epistemologia da UFPI (atualmente PPG em Filosofia/UFPI) de 2007 a 2011, e de 2012 a 2016. Coordenador Operacional do Doutorado Interinstitucional em Filosofia UFMG-UFPI de 2008 a 2012. Professor Tutor do PET Filosofia/UFPI (2007-2010; 2011-2017). É Professor do Doutorado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará desde 2013. Professor do Mestrado em Filosofia (UFMA). Bolsista de Produtividade da UFPI (2015-2016; 2018); Bolsista de Produtividade PQ CNPq (2018-2021, 2002-2024).

Itamar Soares Veiga

Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica (PUCRS). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduações em Bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1996-1998). Atualmente é professor da Universidade de Caxias do Sul, graduação e pós-graduação. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e história da filosofia, atuando principalmente com seguintes temas: Heidegger e a técnica, fenomenologia e hermenêutica, lógica e computação, ética e biopolítica.

Jelson Roberto de Oliveira

Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pesquisador do CNPq, com bolsa de produtividade em pesquisa (Pq2). Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1999). Especialização em Sociologia Política e mestrado em História da Filosofia Moderna e Contemporânea pela mesma Universidade (2004). Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, com pesquisa sobre a Amizade em Nietzsche. Estágio pós-doutoral na Universidade de Exeter (Reino Unido), com bolsa CAPES (2016) e na Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Bélgica, 2022). Foi bolsista produtividade da Fundação Araucária entre 2018 e 2020. Foi professor do Mestrado em Direitos Humanos da PUCPR (2015-2017), coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia (2009-2011) e do Programa de Pós-graduação: mestrado e doutorado (2012-2013; 2018-2020) da PUCPR, foi também Diretor de Graduação (2014-2015). Foi professor visitante na Universidade Católica de Moçambique (2018), na Universidade Nacional do Timor Leste (2019) e na Universidade Federal do

Paraná (2022). É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq, é coordenador do GT Hans Jonas; membro do GT de Filosofia da tecnologia e da técnica e do GT Nietzsche da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). É membro da "The Posthuman Latin-American Network" e diretor-fundador da Cátedra Hans Jonas da PUCPR, criada em 2020. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e História da Filosofia Contemporânea, Fenomenologia da vida, Filosofia da Técnica e da Tecnologia, Filosofia do Meio Ambiente e Ética Ambiental, atuando principalmente em torno de autores como Nietzsche e Hans Jonas.

João Décio Passos

Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1987). Graduação em Teologia pela Pontifícia Faculdade de teologia N.S. da Assunção (1991). Especialização e Filosofia da Religião pela PUC-MG. Mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1995). Mestrado em Teologia pelo Instituto São Paulo de Estudos Superiores (2009). Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001). Livre Docente em Teologia pela PUC-SP. Atualmente é professor associado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Editor da Editora Paulinas. Tem experiência na área de Filosofia e teologia, atuando principalmente nos seguintes temas: teologia pública, epistemologia e sociologia da religião.

Lilian Simone Godoy Fonseca

Bacharel em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1993); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1999); Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2009); Pós-doutora em Filosofia pela PUCPR (2020); Pesquisas na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política e Filosofia da Ciência e da Técnica, com foco principalmente nos seguintes temas: filosofia, ética, Kant, Habermas, ética do discurso, Hans Jonas, ética da responsabilidade, filosofia da técnica. Membro do GT Hans Jonas da Anpof e do CNPq. Professora permanente do PPGCH da UFVJM. Membro do GT Filosofia da Tecnologia e da Técnica da Anpof e do CNPq.

Luiz Carlos Bombassaro

Licenciado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (1982); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1990); Doutorado em Filosofia nas Universidades de Heidelberg (1993) e Kaiserslautern (2001); Tem experiência docente na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia (Filosofia na Renascença); Temas de investigação e docência: Filosofia, Epistemologia, Ética e Filosofia da Educação. <https://orcid.org/0000-0003-4399-5135>

Luiz Cláudio Batista de Oliveira

Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) (1990). Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) (1991). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) (1994). Título da dissertação: "Angústia e pecado: pressupostos para uma compreensão em Kierkegaard". Doutor em Educação pela Universidade Católica de Brasília (UCB)

(2022). Área de Pesquisa: Educação e Juventude. Título da tese: "A educação superior nos labirintos do neoliberalismo: percepções de estudantes de graduação sobre os sentidos da formação universitária". Exerce o cargo de professor assistente da Universidade Católica de Brasília (UCB); Possui experiências na área de Filosofia, com ênfase em Estética, Filosofia da Arte, Filosofia Política e Didática Especial para o Ensino da Filosofia; Foi coordenador do Curso de Filosofia (Presencial: Bacharelado e Licenciatura) da Universidade Católica de Brasília de 2004-2007 e de 2016 a 2020; Atualmente é coordenador do Núcleo de Formação Geral e Humanística (NFGH) da Universidade Católica de Brasília e membro do Comitê de Ética em Pesquisa e da Comissão Própria de Avaliação da mesma IES.

Marcelo Fabri

Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1985); Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1989); Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1995). Estágio pós-doutoral na Università di Catania (Itália), de outubro de 2004 a julho de 2005. Atualmente é professor aposentado da Universidade Federal de Santa Maria. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética Fenomenológica, atuando principalmente nos seguintes temas: subjetividade, ipseidade, alteridade, Husserl, Levinas, fenomenologia francesa.

Narcélio Ferreira Lima

Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Bolsista CAPES/ PROSUC. Mestre em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). Bacharel em Filosofia pela FCF. Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Tem experiência nas áreas de Filosofia, Teologia e Ciências da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: bíblia, profetas, vocação, juventude e mídias sociais. É membro do Grupo de Pesquisa Religião, Bíblia e Sociedade. Foi monitor em arte e educação no Projeto Vilas Olímpicas do Ceará (1999-2006). Foi assistente parlamentar na Câmara Municipal de Fortaleza (2006-7). Membro do Instituto Nova Jerusalém (2008-2019) e comunicador na FM Educativa Parreão, Fm Fortaleza, Rádio Rural de Mossoró.

Nilo Ribeiro

Graduação em Engenharia Eletrônica Industrial pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (1981). Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1990). Graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1991). Mestrado em Teologia Moral pela Pontifícia Università Gregoriana (1993). Doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1999). Doutorado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa - Braga (2014). Atualmente é coordenador de dois Grupos de Pesquisa do CNPQ: Lévinas e Alteridades e Corpo, Fenomenologia e Genealogia. Professor adjunto do PPG-Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência na área de Ética atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, alteridade, corpo e carnalidade.

Noeli Dutra Rossatto

Doutor em História da Filosofia (Medieval), Universidade de Barcelona (UB, 2000). Prof. Titular do Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. Atuação: PPG-Filosofia (Mestrado e Doutorado) em Hermenêutica e Ética. Coordenador do Curso de Licenciatura em Ciências da Religião, EAD-UFSM.

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2017). Doutor em Teologia (2012) e Mestre em Teologia (2007), pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Licenciatura plena em Filosofia (2011) e bacharelado em Filosofia (2010), pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bacharel em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (2004). Estágio pós-doutoral em Teologia realizado junto à Universitat de Barcelona - Espanha (2013-2014), como bolsista do Programa de Estágio Pós-doutoral no Exterior da CAPES. Estágio pós-doutoral em Ciências da Religião realizado junto ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como bolsista do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD) CAPES (2018-2021). Membro da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. Experiência nas áreas de Filosofia contemporânea, Filosofia latino-americana, Teologia e Ciência da Religião, com ênfase nos seguintes temas: pós-modernidade e niilismo; filosofia hermenêutica e ontologia da atualidade; estética ontológica, verdade e filosofia de Gianni Vattimo; ética teológica e globalização; processo de secularização cristã e a emergência de nova sensibilidade para o campo religioso; filosofia e teologia da libertação latino-americana, espiritualidades não religiosas e os sem religião, epistemologias da Ciência da Religião.

Paulo César Nodari

Graduação em Filosofia (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de Caxias do Sul (1991). Graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1994). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998). Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), com período sanduíche na Universidade de Tübingen, Alemanha (2002-2003). Foi Professor Adjunto III na Universidade de Caxias do Sul. Foi professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (PPGED-UCS). Foi Professor no Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (PPGFIL-UCS). Foi Professor no Programa (Mestrado e Doutorado) de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Caxias do Sul (PPGDIR-UCS). Foi Professor na Universidade de Caxias do Sul de 2004-2020. Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. De 02/2011 a 07/2011, Pós-Doutoramento, em Filosofia, em Bonn (Alemanha). Atualmente, é Professor da Universidade Católica de Brasília (UCB).

Rebeca Otero

Graduação em Enfermagem - Bacharelado pela Universidade de São Paulo - Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto (1986). Especialização em Saúde Pública (1989)

pela Universidade Estadual de Campinas e Mestrado em Ciências da Saúde pela Universidade de Brasília (2001). Atuou por 11 anos no Ministério da Saúde, sendo 05 anos na unidade de Epidemiologia do Programa Nacional de DST e Aids. Trabalhou como Oficial de Programas de Educação Preventiva em HIV/Aids da Organização das Nações Unidas para Educação Ciência e Cultura - UNESCO por 11 anos. Desde 2012 é Coordenadora do Setor de Educação da UNESCO no Brasil onde atua em projetos, programas e atividades de Educação nos quais a UNESCO oferece cooperação técnica. Tem experiência nas áreas de saúde pública, epidemiologia das doenças transmissíveis com ênfase em HIV/AIDS, educação com ênfase em educação profissional e educação em saúde.

Renato de Oliveira Brito

Doutor e Mestre em Educação (Gestão e Políticas Públicas Educacionais). Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Brasília. Docente/Pesquisador Permanente e Coordenador do Programa Stricto Sensu de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Católica de Brasília. Membro do Conselho Superior (CONSUN) da UCB (Mandato 2019-2024). Atualmente é Pesquisador Sênior do Centro de Internacionalização de Educação:Brasil-Austrália. Visiting Scholar Short Term em Columbia University Nova York (2019 e 2021). Editor Associado da Encyclopédia of Teacher Education (Seção Brasil) - Springer Nova York.

Thadeu Weber

Graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (1977). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1980). Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992). Atualmente é professor titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, nos programas de pós-graduação em Filosofia e em Direito e na graduação em Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: liberdade, ética, direito, estado e teorias da justiça.

Valmor da Silva

Graduação em Filosofia Licenciatura Plena pelo Centro Universitário Sagrado Coração (1997), graduação em Filosofia pelo Instituto Popular de Assistência Social (1974). Graduação em Teologia pelo Instituto Popular de Assistência Social (1978). Mestrado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1981). Mestrado em Exegese Bíblica - Pontifício Instituto Bíblico (1982). Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1997). Atualmente é membro associado, ex-presidente, ex-conselheiro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica, assessor - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Membro associado, ex-presidente, ex-conselheiro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. Pesquisador da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás. Assessor do Centro de Estudos Bíblicos. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Bíblia, atuando principalmente nos seguintes temas: provérbios, bíblia, religião, Paulo apóstolo e justiça.

