



Organizadores  
Antonio Glaudenir Brasil Maia  
José Edmar Lima Filho

# Política, Religião e Conhecimento em Perspectiva(s)

Editora  
**SER  
TÃO  
CULT**

Wesley Jay 2011



### **Antonio Glaudenir Brasil Maia**

Pós-Doutor em Filosofia pela UFC. Doutor em Filosofia pela UFPB/UFPE/UFRN, Mestre em Filosofia pela UECE e Graduação também em Filosofia pela mesma Instituição. Professor Associado da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA/CE), atuando na graduação e no Programa de Pós-Graduação Acadêmico em Filosofia. Professor do Mestrado Profissional em Filosofia da UFC (PROF-FILO).

Líder do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (Gephir/CNPq). Docente e Coordenador do Programa de Formação Docente (PED Brasil) com atuação na formação de professores da rede básica de educação. Bolsista Funcap. Atualmente é Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (UVA/CE). Membro do Gt Ética e Cidadania/ANPOF. Membro Presidente da Associação Brasileira Filosofia da Religião (ABFR). Foi bolsista de produtividade em pesquisa da FUNCAP (2 editais BPI, vigências entre 2016/2018; 2018/2020). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Filosofia Política, Filosofia Contemporânea, Filosofia da Religião, Filosofia e Educação no âmbito do Ensino Superior.



### **José Edmar Lima Filho**

Licenciado (Universidade Estadual Vale do Acaraú - 2005), Mestre (Universidade Estadual do Ceará - 2012) e Doutor em Filosofia (Universidade Federal do Ceará - 2017), com estágio Pós-Doutoral em andamento pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (2023 - atual). Bacharel em Teologia pelo Instituto Teológico-Pastoral do Ceará (2008 - hoje Faculdade Católica de Fortaleza). Professor Adjunto do Curso de

Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú e Docente Permanente do Programa Pós-graduação em Filosofia da mesma Instituição. É líder do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-hegeliano - GPELF/CNPq e membro do Núcleo de Sustentação do GT Criticismo e Semântica da ANPOF/Brasil. Foi Bolsista de Produtividade do Programa de Bolsas de Produtividade em Pesquisa, Estímulo à Interiorização e Inovação Tecnológica - BPI, da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico - FUNCAP/CE (Edital nº 02/2020 - BP4-0172-00279.01.00/20). Tem ampla experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Kant, Feuerbach, Ética, Teoria do Conhecimento, Filosofia da Religião e relação entre Filosofia e Teologia.



**Organizadores**  
Antonio Glaudenir Brasil Maia  
José Edmar Lima Filho

# **Política, Religião e Conhecimento em Perspectiva(s)**

Sobral - CE  
2025

Editora

**SER  
TÃO  
CULT**

## Política, Religião e Conhecimento em Perspectiva(s)

© 2025 copyright by Antonio Glaudenir Brasil Maia, José Edmar Lima Filho (Orgs.)

Impresso no Brasil/Printed in Brazil



Editora  
**SER  
TÃO  
CULT**

Rua Maria da Conceição P. de Azevedo, 1138  
Renato Parente - Sobral - CE  
(88) 3614.8748 / Celular (88) 9 9784.2222  
contato@editorasertaocult.com.br  
sertaocult@gmail.com  
www.editorasertaocult.com.br

### Coordenação Editorial e Projeto Gráfico

Marco Antonio Machado

### Coordenação do Conselho Editorial

Antonio Jerfson Lins de Freitas

#### Conselho Editorial

Adilson Rodrigues da Nóbrega  
Alexandre Jeronimo Correia Lima  
Alicia Ferreira Gonçalves  
Antonio Marcos de Sousa Silva  
Clayton Mendonça Cunha Filho  
Daniel Sampaio Sousa  
Edilmara Kayt Silveira Fernandes  
Izaquiel Mateus Macedo Gomes  
Joannes Paulus Silva Forte  
Maria Elza Soares Silva

#### Revisão

Antonio Jerfson Lins de Freitas

#### Diagramação

João Batista Rodrigues Neto

#### Imagem da Capa

Obra de Wesceley Braga



#### Catálogo

Leolph Lima da Silva - CRB3/967

P769	Política, religião e conhecimento em perspectiva(s) / Antonio Glaudenir Brasil Maia, José Edmar Lima Filho (Orgs.). - Sobral CE: Sertão Cult, 2025.  220p.  ISBN: 978-65-5421-203-8 - E-book em pdf ISBN: 978-65-5421-204-5 - papel Doi: 10.35260/54212038-2025  1. Política. 2. Religião. 3. Conhecimento. 4. Filosofia. II. Maia, Antonio Glaudenir Brasil. II. Lima Filho, José Edmar. III. Título.
------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------



## Apresentação

Era agosto de 2019 quando a primeira Instituição de Ensino Superior do interior de um Estado do Nordeste Brasileiro conseguiu a aprovação de um Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia. A geografia nos posiciona a Noroeste do Estado do Ceará, no Município de Sobral, a 237 km de Fortaleza, mas não captura com exatidão aquele desejo que alimentava a nossa esperança: o de oferecer aos estudantes de uma enorme macrorregião a possibilidade de cultivar o propósito de filosofar (n)no semiárido, de verticalizar a sua formação e de continuar a produzir conhecimento de excelência nas terras de Belchior, lavadas pelo Rio Acaraú e suscitadas desde a Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Um ponto a considerar é relativo à necessidade de interiorização do ensino superior em nível de pós-graduação *stricto sensu* e superar as assimetrias latentes entre regiões, para que a formação e a pesquisa de excelência possam ser efetivadas nos quatros cantos do país.

O tempo passou e de lá para cá, entre sucessos e dificuldades, muitas vidas foram e, sem dúvida, continuam sendo transformadas. A possibilidade de filosofar desde o nosso chão deu-nos a chance de enxergar-nos reflexivamente, de pensar(-nos) desde a periferia e de perceber que é possível dialogar e empreender pesquisas de alta relevância desde o interior: seja o nosso próprio, seja o do Nordeste brasileiro.

O livro que ora apresentamos ao público é uma demonstração clara disso. Temas diversos fazem dialogar distintos autores e perspectivas em aderência com os eixos articuladores das linhas de pesquisa que vertebram o Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Espalham-se desde épocas dife-

rentes os pensamentos que nos interpelam hoje a produzir saberes a partir do sertão cearense. E apesar de nossas circunstâncias tradicionalmente adversas, é bendito este fruto da nossa resistência: continuaremos a filosofar e a impactar o nosso chão para formar cada vez mais pesquisadores cientes de seu lugar e de sua responsabilidade com o nosso lugar.

A obra é de autoria dos egressos do nosso curso aos quais externamos os nossos agradecimentos pela contribuição valorosa. Os temas tratados evidenciam a importância do diálogo com diferentes correntes e sistemas de pensamento, cuja interlocução presume a abertura para o discurso plural, a atitude dialógica que consegue agregar diferentes pensadores e pesquisadores, sem olvidar em discutir, de forma crítica, as questões filosóficas em diversos ramos da tradição, com contribuições significativas para a pesquisa na área de Filosofia no cenário da pós-graduação no Brasil.

Aqui deixamos o convite aos leitores, sejam professores, estudantes, pesquisadores, dentre outros, para que possam se debruçar com as problemáticas tratadas pelos autores em suas respectivas pesquisas, as quais passaram pelo crivo do processo de orientação – nossa gratidão aos orientadores/as, e das bancas examinadoras, e que agora passarão pelo olhar de cada leitor. Que a obra possa abrir novos horizontes para leitores e pesquisadores, pois a sua contribuição para a formação dos autores e para a pesquisa em Filosofia já está dada com esta publicação.

Os organizadores.



# Sumário

Apresentação .....3

## PARTE 1

### Filosofia Política e Filosofia da Religião

**Os paradoxos dos direitos humanos à luz de Hannah Arendt e o direito a ter direitos.....9**

*Nayane Nara Rodrigues Caetano*  
*Ricardo George de Araújo Silva*

**Impunidade e sacrifício: o homo sacer agambeniano diante do linchamento .....35**

*Tales Araújo Duarte*  
*Ricardo George de Araújo Silva*

**A questão política no horizonte do *pensiero debole* de Gianni Vattimo: o sentido da emancipação .....63**

*Jorge Luís de Oliveira Gomes*  
*Antonio Glaudenir Brasil Maia*

**Do neoliberalismo à normatividade distópica: perspectivas biopolíticas de desdemocratizações na contemporaneidade....89**

*Antonia Carla Victor de Paiva*  
*Rodrigo Chaves de Mello Rodrigues de Carvalho*

**Liberalismo e religião: o desafio da inclusão da religião na esfera pública em Rawls.....115**

*Antonio Gonçalves Sobreira*

*Luís Alexandre Dias do Carmo*

**A concepção secularizada de religião em Marx: uma tradução da miséria real .....139**

*Antonia Juliete Pereira Pinto*

*Renato Almeida de Oliveira*

## **PARTE 2**

### **Ontologia e conhecimento**

**Ludwig Feuerbach e o problema da distinção entre *saber e ilusão*: por uma tematização das consequências epistêmicas de *A Essência do Cristianismo* (1841).....167**

*Vanusia Carlos Diniz*

*José Edmar Lima Filho*

**A função dos sentidos no processo de conhecimento nos diálogos de Agostinho de Hipona .....191**

*Francisco Guilherme Alves Correia*

*Ideusa Celestino Lopes*

**Autores/as .....217**

**PARTE 1**  
**Filosofia Política**  
**e Filosofia da**  
**Religião**





# Os paradoxos dos direitos humanos à luz de Hannah Arendt e o direito a ter direitos<sup>1</sup>

*Nayane Nara Rodrigues Caetano*

*Ricardo George de Araújo Silva*

[...] A própria expressão ‘Direitos Humanos’ tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia (Arendt, 1989, p. 302).

## **Considerações iniciais acerca dos direitos humanos: as origens do direito natural e a crítica ao jusnaturalismo**

Os direitos humanos têm sua origem nos direitos naturais, os quais têm como fundamentos leis gerais da natureza. Ademais, aqueles direitos foram propostos com ideais de serem inalienáveis, universais e fundam-se na própria natureza humana, uma vez que existiriam sem que fosse necessária alguma previsão por corpos políticos, ou seja, exigiam tão somente a condição de ser humano para existirem, tendo sido apenas na modernidade que os direitos humanos adquiriram um caráter político-jurídico.

---

<sup>1</sup> O texto é fruto da nossa dissertação de Mestrado e foi desenvolvido no âmbito das pesquisas do Laboratório de Estudo da Política (LEPOL/UVA/PRPPG) e no âmbito do Grupo de Pesquisa em Filosofia Política, Ética e Educação (GPEPE/UVA/CNPq).

Outrossim, desde a antiguidade até a modernidade, os referidos direitos naturais já vinham fazendo parte do pensamento filosófico. Diante disso, como forma de enriquecer este estudo — e sem a menor intenção de esgotar o assunto —, apresentaremos, brevemente, alguns momentos históricos que fizeram parte da construção desses direitos que, na modernidade, vieram a fundamentar os direitos humanos.

Um dos grandes filósofos a tratar dos direitos naturais, na filosofia clássica, fora Aristóteles, tendo este estabelecido distinção entre uma lei particular e uma lei comum. Nas lições de Celso Lafer (1988, p. 35), a lei particular estaria vinculada ao que é produzido pelo próprio homem, de modo escrito ou não-escrito; a lei comum, por sua vez, seria produzida conforme a natureza. Em outras palavras, a lei comum partiria da ideia de que todos os homens, em comum, teriam a capacidade de saber o que seria justo e injusto, ainda que não houvesse uma comunidade ou acordo entre esses indivíduos.

Os direitos naturais também encontram fundamento na tradição cristã-judaica, tendo em vista que em Gênesis já havia ensinamentos bíblicos de que todos os homens foram criados à imagem e semelhança de Deus. Além disso, em São Paulo, Epístola aos Gálatas, 3, 28, há a doutrina de que “não há judeu, nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Lafer, 1988, p. 119). Assim, desde os ensinamentos judaicos e gregos — outrora reafirmados pelo cristianismo —, tem-se a existência da ideia de igualdade entre os homens, cujo pressuposto seria a própria natureza humana.

Lafer, ao tratar sobre as origens e o desenvolvimento dos direitos humanos, destaca a importância de entendermos o “individualismo”, uma vez que representa um elemento importante que deu ensejo aos direitos humanos. Nas lições do mencionado autor, o “individualismo é parte integrante da lógica da modernidade, que concebe a liberdade como a faculdade de autodeterminação de todo ser humano” (Lafer, 1988, p. 120). Nesse individualismo, o homem é visto de modo isolado, enquanto ser individual, logo podemos entender que a liberdade, nes-

sa perspectiva, seria algo conquistado por vontade do próprio homem, por sua autorresponsabilidade. Vale notar que tal pensamento individualista, bem como a possibilidade de o homem isolado alcançar a liberdade, são ideias contrárias à filosofia política de Arendt, visto que, para a referida autora, somente dentro do espaço público, em meio à pluralidade humana, no estar entre os indivíduos, no agir humano e nas deliberações dentro do espaço público é que se torna possível o homem vivenciar a liberdade.

Nesse esteio, é importante termos em mente as contribuições do contratualismo aos direitos humanos, visto que este “ajusta-se à passagem de um direito baseado no *status* para o direito baseado no indivíduo, numa sociedade na qual começa a surgir o mercado e a competição” (Lafer, 1988, p. 122). Dessarte, o mesmo autor nos ensina que nesse contratualismo “a relação autoridade-liberdade fundamenta-se na auto obrigação” (Lafer, 1988, p. 122), sendo que essa auto obrigação, existente nos indivíduos, estará presente no momento da celebração do contrato social, instante em que haverá essa passagem do estado de natureza para uma vida em sociedade. Desse modo, tanto o Estado quanto o direito seriam construções convencionadas entre os indivíduos.

Diante destas questões, Hobbes ganha destaque uma vez que fora um dos filósofos da modernidade a tratar sobre os direitos naturais. O referido entendia que os direitos naturais se desdobravam na existência de um estado de natureza em que os homens seriam egoístas, preocupados tão somente com suas próprias necessidades e desejos, e, assim, imperava um individualismo, o que fazia os homens tomarem as decisões levando em consideração suas necessidades privadas, sendo nesse estado que os homens seriam realmente livres e iguais. Desse modo, na concepção hobbesiana, no estado de natureza, o homem não vivia em sociedade, mas sim isolado e preocupado com seus próprios interesses.

Hobbes parte dessas concepções individualistas do homem no estado de natureza para depois tratar sobre uma reconstrução da so-

cidade. Com isso, o filósofo nos ensina que os homens, no estado de natureza, gozam de liberdade e igualdade plena e ilimitada, ou seja, todos os indivíduos são livres para agirem em busca de seus próprios interesses. Dessa forma, o homem, segundo nos diz Silva (2015, p. 139), teria em si esse desejo de preservar seus próprios interesses, bem como preservar a própria vida, ao passo que “manifesta-se no homem uma tendência geral que o estimula e o condiciona naturalmente, de modo a não ter escolha a não ser seguir e se deixar guiar pelo egoísmo, isto é, por leis estabelecidas por sua própria razão- as leis da natureza”.

Partindo dessa ideia de que todos os homens seriam regidos pela mesma lei da natureza<sup>2</sup> – o que leva ao surgimento do direito de natureza, conforme denominado por Hobbes –, os interesses individuais dos homens acabam entrando em conflito e acarretam o que o filósofo denominava de “guerra de todos contra todos”, visto que na própria natureza humana já se encontravam as três principais causas dessas discórdias entre os homens, que seriam “primeiro, a competição; segundo a desconfiança; e terceiro, a glória”<sup>3</sup> (Hobbes, 2017, p. 88).

Diante desta condição de guerra de todos contra todos, a razão seria o meio capaz de fazer com que os homens entendessem a necessidade de renunciarem a algumas de suas liberdades para viverem em sociedade. E isso se daria por meio de um contrato social, que seria aceito pelos homens como meio de garantir a paz, e estes seriam

---

2 Nas lições de Hobbes (2017, p. 91), essa lei natural “é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe o homem fazer tudo o que possa destruir sua vida, privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la”.

3 Sobre essas três causas de discórdia que, segundo Hobbes, seriam encontradas na natureza do próprio homem, este explica que “A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.” (Hobbes, 2017, p. 88). Desse modo, em nossa leitura do pensamento hobbesiano, temos que estas tendências à discórdia, que são intrínsecas à natureza do homem, visto que este é egoísta, combinada com a ideia de que todos são livres para fazer o que desejam, e não importavam-se com o outro, pois vivem isolados, haverá essa grande tendência a conflitos, o que ocasionaria essa “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 2017).

governados por uma autoridade absoluta, que seria o único capaz de garantir tais desejos. Nesse sentido, Hunt (2009, p. 118-119) nos ensina que nas concepções de Hobbes acerca dos direitos naturais seria necessário que esses direitos se rendessem a uma autoridade a fim de impedir a guerra de todos contra todos, que do contrário sucederia. Segundo a mesma autora, tais pensamentos de Hobbes acerca dos direitos naturais fizeram com que este trouxesse menos influência aos direitos humanos, conforme constituídos.

De modo contrário, a teoria política de Locke trouxe consideráveis inspirações aos direitos fundamentais do homem conforme declarados. Porquanto, o pensador entendia que no estado de natureza os homens vivam em liberdade, mesmo havendo limitações decorrentes das leis da natureza,

Locke — que foi o principal inspirador dos primeiros legisladores dos direitos do homem — começa o capítulo sobre o estado de natureza com as seguintes palavras: Para entender bem o poder político e derivá-lo de sua origem, deve-se considerar em que estado se encontram naturalmente todos os homens; e esse é um estado da perfeita liberdade de regular as próprias ações e de dispor das próprias posses e das próprias pessoas como se acreditar melhor, nos limites da lei de natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de nenhum outro. Portanto, no princípio, segundo Locke, não estava o sofrimento, a miséria, a danação do “estado ferino”, como o diria Vico, mas um estado de liberdade, ainda que nos limites das leis (Bobbio, 2004, p. 30).

Nesse sentido, para o filósofo, os direitos humanos não dependiam da existência de uma organização política que os instituíssem, vez que seriam direitos naturais, algo próprio da natureza humana. Isto é, no estado de natureza os homens já seriam dotados de liberdade e igualdade. Entretanto, embora as concepções de Locke, diferentemente daquelas de Hobbes, tendam a um fortalecimento do liberalismo,

é importante notar que, na realidade vivenciada por inúmeros grupos humanos, dentre eles os apátridas e refugiados, fica evidente que os direitos humanos não são direitos naturais, visto que não basta a condição de ser humano para ser dotado de direitos. Com isso, resta clarificado que embora Locke tenha estudado a fundo a natureza humana, este se ateve ao estudo da “natureza humana do burguês ou do comerciante do século XVIII”, ou seja, não levava em consideração, em seus estudos, as “exigências e demandas de quem tinha uma outra natureza ou, precisamente, não tinha nenhuma natureza humana (já que a natureza humana se identificava como a dos pertencentes a uma classe determinada)” (Bobbio, 2004, p. 20).

Partindo destes pressupostos, resta clara a ideia trazida por Bobbio ao dispor que o posicionamento de Locke possibilita a compreensão de “como a doutrina dos direitos naturais pressupõe uma concepção individualista da sociedade, e, portanto, do Estado, continuamente combatida pela bem mais sólida e antiga concepção organicista, segundo a qual a sociedade é um todo, e o todo está acima das partes” (Bobbio, 2004, p. 30).

A partir do exposto, é possível compreendermos o quanto a teoria do jusnaturalismo erra ao entender que os direitos humanos seriam direitos naturais, intrínsecos à natureza humana, e que se tratariam de direitos dados a todos os homens, bastando a mera condição de ser humano. Nesse caminho, uma das críticas apontadas ao jusnaturalismo remete ao seu desprezo à historicidade, bem como sua ideia da existência de direitos que se propõem naturais, tendo em conta que os direitos humanos não podem ser tratados como direitos taxativos e abstratos; mas devem estar em constante evolução, dada a necessidade de adequar-se às mudanças da sociedade, que desperta a necessidade de garantia de novos direitos.

Ao analisarmos os pensamentos de Bobbio (2004, p. 13) acerca do ideal de direitos humanos fundados na natureza humana, o interpretamos sob a ótica de que os referidos direitos devem seguir em constante evolução, de modo a adequarem-se às mudanças históricas e culturais.

Isto é, os direitos humanos não podem ser “engessados” em razão de a sociedade encontrar-se em constante evolução, de modo que constantemente surgem novos anseios e necessidades humanas que devem ser considerados a fim de fazer valer os direitos humanos,

O elenco dos direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas, ou seja, dos carecimentos e dos interesses, das classes no poder, dos meios disponíveis para a realização dos mesmos, das transformações técnicas, etc. Direitos que foram declarados absolutos no final do século XVIII, como a propriedade *sacre et inviolable*, foram submetidos a radicais limitações nas declarações contemporâneas; direitos que as declarações do século XVIII nem sequer mencionavam, como os direitos sociais, são agora proclamados com grande ostentação nas recentes declarações. Não é difícil prever que, no futuro, poderão emergir novas pretensões que no momento nem sequer podemos imaginar, como o direito a não portar armas contra a própria vontade, ou o direito de respeitar a vida também dos animais e não só dos homens. O que prova que não existem direitos fundamentais por natureza. O que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização não é fundamental em outras épocas e em outras culturas (Bobbio, 2004, p. 13).

Dentro dessa perspectiva, Arendt (1989) dispõe sobre a substituição da história pela natureza humana como fundamento para as declarações de direitos do homem. Esta substituição adveio desde o primeiro momento em que os direitos do homem foram declarados, ao passo que quando estes direitos basearam-se na ideia da existência de direitos naturais, intrínsecos a todos os seres humanos, acabaram por considerá-lo independente de toda a história e dos privilégios que eram concedidos a determinadas camadas da sociedade. E, consequentemente, assentou-se uma igualdade entre todos os indivíduos de um modo meramente abstrato, que não trouxe proteção a diversos grupos

minoritários, que sentiram na pele as consequências de serem meramente humanos,

Quando os Direitos do Homem foram proclamados pela primeira vez, foram considerados independentes da história e dos privilégios concedidos pela história a certas camadas da sociedade. Essa nova independência constituía a recém-descoberta dignidade do homem. Desde o início, a natureza dessa nova dignidade era um tanto ambígua. Os direitos históricos foram substituídos por direitos naturais, a “natureza” tomou o lugar da história, e se supunha tacitamente que a natureza era menos alheia à essência do homem que a história. A própria linguagem da Declaração da Independência americana e da *Declara-tion des Droits de VHomme* — ‘inalienáveis’, ‘recebidos por nascimento’, ‘verdades evidentes por si mesmas’ — implica a crença em certa “natureza” humana que seria sujeita às mesmas leis de evolução que a do indivíduo, e da qual os direitos e as leis podiam ser deduzido (Arendt, 1989, p. 331).

Dessarte, temos que ao fundamentarmos direitos humanos na natureza humana — independente se essa ideia tem como pressuposto leis naturais ou mandamentos divinos —, estamos declarando que esses direitos seriam aplicáveis a todos os seres humanos pelo simples fato de serem “humanos”, não sendo admissível a exclusão de qualquer “ser humano” desses direitos, afinal o próprio possui a existência da natureza humana como única condição à sua aquisição.

Todavia, a história nos revela que desde a origem das declarações de direitos humanos, fundada em leis naturais, já existiam verdadeiras contradições, visto que ser negro permaneceu como um caráter diferenciador que manteve seres humanos na condição de escravidão, tolhidos do direito básico à liberdade. Na mesma direção, as mulheres permaneceram em condição de submissão frente aos homens, vez que não eram dotadas do direito a participarem da coisa pública, de serem

ouvidas e terem suas necessidades acolhidas pelo poder público. Ou seja, mantiveram-se totalmente silenciadas frente aos homens, e, embora possuam o mesmo caráter biológico que determina a condição de ser humano, não eram consideradas humanas de forma suficiente para serem dotadas de direitos.

Além disso, no mesmo mundo em que se declararam direitos humanos naturais, foi possível que diversos indivíduos perdessem suas nacionalidades, tornando-se apátridas, destinados a vagarem pelo mundo totalmente alijados de qualquer direito, “sobrevivendo” como se fossem “animais”, pois não tinham direitos garantidos. Todo esse cenário levou Hannah Arendt (1989, p. 333) a afirmar que “a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam”.

Desse modo, a realidade nos mostrou que, diferente do que estava declarado, a perda do “*status político*”<sup>4</sup> levava à perda dos direitos humanos, o que demonstra que não bastava a condição de ser humano para se ter direitos garantidos,

Se um ser humano perde o seu status político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante. Este é um dos motivos pelos quais é muito mais difícil destruir a personalidade legal de um criminoso, isto é, de um

---

4 Acerca das consequências oriundas da perda do *status político*, Arendt (1989) cita os ensinamentos de Edmund Burke, o qual era contra a Declaração de Direitos do Homem proveniente da Revolução Francesa. Para este teórico, os direitos humanos não passavam de abstrações, visto que ao invés de emanarem da natureza, ou de algum mandamento divino, eram advindos da nação. Partindo dessa concepção, Burke defendia que era mais válido acreditar na herança vinculada, passada de pai para filho, do que em direitos humanos baseados em leis naturais ou divinas. Nas palavras do mencionado autor: “os direitos de que desfrutamos emanam ‘de dentro da nação’, de modo que nem a lei natural, nem o mandamento divino, nem qualquer conceito de humanidade como o de “raça humana” de Robespierre, ‘a soberana da terra’, são necessários como fonte da lei” (Arendt, 1989, p. 333). Desse modo, Arendt, assim como Burke, defendiam a ideia de que a perda da nacionalidade levava a perda dos Direitos Humanos.

homem que assumiu a responsabilidade de um ato cujas consequências agora determinarão o seu destino, que a de um homem a quem foram negadas todas as responsabilidades humanas comuns (Arendt, 1989, p. 334).

Assim, embora esses direitos humanos tenham evoluído no decorrer do tempo, ainda existem inúmeras massas de grupos humanos que vivem em constante luta para terem o seu espaço no mundo, bem como para que esses direitos humanos, universais, inalienáveis e naturais, deixem de ser apenas “belas palavras” e passem a ter alguma efetividade, posto que não basta estarem escritos em constituições, tratados etc., se não tiverem aplicabilidade prática.

## **Paradoxos dos direitos humanos na perspectiva arendtiana**

Hannah Arendt, enquanto filósofa política, era consciente de toda a dor que vinha sendo infligida aos refugiados e apátridas e sabia as consequências suportadas por aqueles que eram expulsos do mundo. Porquanto, Arendt não se deixou ludibriar pelas belas palavras descritas nas declarações de direitos do homem, conforme é evidenciado em sua obra *Origens do Totalitarismo* (1951), na parte II, item 5, onde a autora trata acerca da “*Perplexidade dos direitos do homem*”, e, com isso, traz à tona inúmeros paradoxos existentes nos ideais de direitos humanos universais, inalienáveis e fundados na própria natureza humana.

As declarações de direitos do homem, do século XVIII, traziam a ideia de que todos os homens seriam dotados de direitos humanos pelo simples fato de serem humanos, e, nesse ideal, é como se esses homens fossem a própria fonte desses direitos, o que possibilita a dedução de serem direitos que não necessitam de nenhuma autoridade para invocá-los ou de qualquer lei para determinar sua legalidade. Conforme aduz Müller (2009, p. 44):

[...] os Direitos do Homem eram vistos como irredutíveis, inalienáveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, uma vez que era crença corrente não haver necessidade de qualquer lei especial que visasse proteger os direitos que constavam da Declaração, visto que todas as leis a tomavam por base.

Porém, essas declarações de direitos do homem demonstraram sua verdadeira face quando os estados soberanos se depararam com milhares de refugiados e apátridas que, ao terem consigo apenas o caráter biológico de ser humano, foram expulsos do mundo e sentiram na pele a dor de ser unicamente humano.

Nessa direção, Lafer (1988) nos traz que a identificação entre estado e nação refletiu nos direitos humanos positivados nas declarações que, seguindo o modelo Francês, vincularam os direitos humanos à soberania nacional, e, com isso, esses direitos somente eram garantidos àqueles que detinham uma nacionalidade,

A identificação do Estado com a nação coincidiu, na experiência europeia, com o despertar dos governos constitucionais que, baseados no princípio da legalidade, visavam impedir o exercício arbitrário do poder. Esta coincidência fez com que os direitos humanos de primeira geração, que na formulação jusnaturalista eram tidos como inalienáveis e dados, e por isso independentes de qualquer governo, viessem a ser positivados em declarações de direitos através das emancipações nacionais e dos governos constitucionais delas derivados. Desta coincidência deriva a conjugação dos direitos humanos com a soberania nacional, consoante o modelo da Revolução Francesa (Lafer, 1988, p. 137).

Com isso, tem-se que o ser humano, em verdade, não era dotado de direitos humanos quando considerado apenas em seu aspecto biológico, posto que somente aqueles que fossem dotados de uma nacionalidade seriam alcançados por esses direitos. Desse modo, aqueles

que perdiam suas nacionalidades, como os apátridas, eram despidos de todo e qualquer direito, passando a ser um mero “humano” vagando pela terra,

Mas, como apontou Arendt de forma clara e convincente, os Direitos inalienáveis do Homem continuaram irrealizáveis e o surgimento de pessoas que não eram nacionais de qualquer Estado soberano e que, nessas condições, foram vítimas de ações que lhes despiram de qualquer traço de dignidade humana, evidenciou que somente o fato de pertencer a um Estado, na condição de nacional daquele Estado, garantia o respeito aos Direitos do Homem (Müller, 2009, p. 47).

De modo a demonstrar a situação de total desamparo dos indivíduos que não detinham qualquer direito, Arendt (1989, p. 330) nos traz uma analogia entre a perda do direito à liberdade, aplicada àqueles que cometem crime, e a ausência do direito de opinião, que é suportada pelos indivíduos submetidos a governos despóticos, em comparação com as consequências suportadas por aqueles que eram tolhidos dos direitos do homem. E nessa reflexão, Arendt constata que mesmo os criminosos perdendo o direito à liberdade em razão da aplicação de uma pena, e mesmo diante da perda do direito de opinião aplicada aos indivíduos submetidos a governos autoritários, estes ainda eram considerados humanos, posto que não foram submetidos à perda de todos os direitos humanos. Dessarte, aqueles que perdiam todos esses direitos, e passavam a ser um indivíduos indesejáveis em todo lugar do mundo, eram destinados a viver sob a espera de migalhas para garantir ao menos o mínimo à sua sobrevivência, vez que não havia nenhuma lei que os protegesse ou qualquer garantia de direito que de fato os oportunizasse terem uma dignidade humana, e serem, ainda que minimamente, vistos e tratados como seres humanos,

Não há dúvida de que os que estão fora do âmbito da lei podem ter mais liberdade de movimento do que um

criminoso legalmente encarcerado, ou de que gozam de mais liberdade de opinião nos campos de internação dos países democráticos do que gozariam sob qualquer regime despótico comum, para não falar de países totalitários. Mas nem a sua segurança física — como o fato de serem alimentados por alguma instituição beneficente estatal ou privada — nem a liberdade de opinião alteram a sua situação de privação de direitos. O prolongamento de suas vidas é devido à caridade e não ao direito, pois não existe lei que possa forçar as nações a alimentá-los; a sua liberdade de movimento, se a têm, não lhes dá nenhum direito de residência, do qual até o criminoso encarcerado desfruta naturalmente; e a sua liberdade de opinião é uma liberdade fútil, pois nada do que pensam tem qualquer importância (Arendt, 1989, p. 329-330).

Frente a esses ideais de direitos humanos naturais, inalienáveis e universais, Arendt (1989) entende que tais declarações referem-se “a um ser humano abstrato, que não existia em parte alguma [...]” (Arendt, 1989, p. 325), e isso deve-se ao fato das declarações tratarem de um ser humano que seria dotado de direitos independentemente da pluralidade humana, posto que pelo simples fato de nascer humano, os homens já seriam livres, iguais etc., logo, não necessitariam estar inseridos em uma comunidade política organizada, tampouco agir em meio aos outros para conquistar esses direitos, afinal, a única condição para ser dotado de todos os direitos humanos é ser “humano”. Entretanto, Arendt entende o quão falaciosos são estes ideais, afinal, “[...] até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social” (Arendt, 1989, p. 325).

Dentro desse contexto, Arendt (1989) menciona os ensinamentos de Edmund Burke, o qual alertava acerca dos riscos de basear os direitos do homem na mera condição de ser humano, posto que o homem enquanto um ser despolitizado, abandonado à própria sorte e tendo consigo apenas o aspecto biológico de ser humano, corre um grande risco de ser considerado um mero animal, sendo, com isso, reduzido

à condição de mera selvageria. Nas palavras de Arendt (1989, p. 333), “Burke já havia temido que os direitos naturais ‘inalienáveis’ somente confirmariam o ‘direito do selvagem nu’, e, portanto, reduziriam as nações civilizadas à condição de selvageria”.

Ademais, André Duarte, em sua obra *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault* (2010), traz-nos a importância da artificialidade política para que os homens não sejam reduzidos à mera vida, porquanto ao considerarmos o homem enquanto mero humano o estamos afastando de tudo aquilo que permite a existência da política, posto que esta “tem a ver com a construção de um ‘mundo comum’ artificial por parte de uma ‘pluralidade’ de agentes, demarcando-se, portanto, em face do reino da natureza, concebido como a fonte de tudo aquilo que é ‘misteriosamente dado por nascimento” (Duarte, 2010, p. 325).

Dentro dessas reflexões, temos que é somente no mundo, em meio à vida mundana, que o “ser humano” é capaz de tornar-se realmente um “homem”, uma vez que é no mundo — no seio da pluralidade humana, agindo e construindo um mundo comum — que esse homem passa a ser um indivíduo dotado de igualdade e liberdade. Assim, uma vez expulso do mundo e tendo consigo apenas a condição de humano, tem-se o cenário perfeito para a destruição do mundo comum, que “é a marca principal dos governos totalitários que, em a *Condição Humana*, podem ser entendidos como um destino inscrito no projeto civilizatório da modernidade” (Aguiar, 2012, p. 154).

Outrossim, Arendt (2020, p. 69-70) nos diz que “a moderna ciência natural deve seus maiores triunfos ao fato de ter considerado e tratado a natureza terrena de um ponto de vista verdadeiramente universal [...]”. Nessa reflexão, Arendt trata acerca desse processo de metabolização natural de tudo aqui que ocorre na terra, de modo a caminhar para um verdadeiro processo de naturalização da vida humana.

E frente a essa colocação da nossa autora, somos conduzidos a pensar na universalização dos direitos humanos enquanto um meio

de metabolização da vida humana, para tanto basta compreendermos que ao acreditarmos que os direitos humanos são aplicados universalmente pelo mero caráter de ser humano, estamos naturalizando tudo aquilo que é construído pelo artífice humano e que depende da pluralidade humana para existir, tal como a política, o direito à liberdade, igualdade etc., e ao fazer isso é como se todos esses artífices humanos, e, com isso, o próprio mundo comum, passasse a ser um mero “dado”; e ao atrelarmos esse “dado” à ideia de natureza humana, incorremos no risco de construir indivíduos “engessados”, que se acomodam com a ideia de serem dotados de direitos universais e naturais, e, com isso, deixam de lutar pelo que verdadeiramente os tornam livres e iguais, de modo a caminhar para a destruição do mundo comum, onde o homem não passa de um indivíduo animalizado.

A Terra e o mundo tornaram-se mera função de um ponto de vista universal, segundo o qual o habitat natural e cultural do homem perde sentido em si mesmo. Não é à toa que nasceu, nesse momento, a ideia de uma linguagem universal, cujo resultado são construções lógico-formais artificiais que produzem representações unívocas, mas que não geram compreensão e significação como soe acontecer na linguagem comum, cotidiana. (Arendt, 2010, p. 7). Esse distanciamento levou a um nivelamento generalizado dos eventos terrenos que passaram a ser avaliados como movimentos metabólicos naturais. Desse modo, as mais elevadas realizações técnico-científicas conjugaram-se, paradoxalmente, com o controle, a manipulação e a animalização do homem (Aguilar, 2012, p. 154).

Frente a essas questões e ao compreendermos os paradoxos apontados por Arendt acerca dos direitos do homem, ficam claras as razões para os governos totalitários terem utilizado, como primeira medida para a dominação total, a redução do homem à sua condição de mero humano, visto que nessa condição o homem encontra-se totalmente despidido de qualquer proteção governamental que o ampare ou de

qualquer direito que garanta o mínimo de humanidade, logo, ao achar-se nessa condição natural, o homem torna-se uma presa fácil para ser exterminado. A esse respeito, dispõe Duarte (2000, p. 47-48) “o objetivo dos regimes totalitários foi justamente o de reduzir o homem ao seu mínimo denominador comum natural, privando-o de seus direitos políticos, deportando-o e encarcerando-o em laboratórios infernais, para então simplesmente dizimá-los”.

Com isso, podemos inferir que os ideais de universalização dos direitos humanos, bem como a premissa de serem originados do próprio nascer humano, acabam por fragilizar esses direitos, e isso é evidenciado no advento do totalitarismo, porquanto a ideia de considerar o homem enquanto mero humano mostrou-se uma grande aliada para possibilitar que os governos totalitários realizassem suas políticas de ideologia, mentira e terror, e, com isso, puderam conquistar o poder por vias legais e destruir inúmeras pessoas, mesmo existindo direitos humanos declarados universais.

Nesse sentido, Arendt (1989) entende que o grande paradoxo existente na perda dos direitos humanos ocorre no exato momento em que o homem passa a ser unicamente humano, posto que ao ser impedido de fazer parte de uma comunidade política organizada, de agir e deliberar em meio aos outros, tudo o que resta para o indivíduo e o que o diferencia dos animais é a sua condição de membro da raça humana. E é nesse momento, enquanto mero humano, que o homem perde tudo, inclusive sua dignidade, passando a ser apenas um “ser humano” vagando pela terra. E diante da existência desses indivíduos que vivem à margem da lei, põe-se em risco o próprio mundo, e uma vez “sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais” (Arendt, 2020, p. 146).

Dessarte, é importante termos em mente que Arendt não era contrária à ideia de que os direitos humanos deveriam ser garantidos a todos os homens pelo simples fato de serem humanos, do contrário, a

pensadora entende que “o fato de que se é um ser humano deveria ser suficiente para se ter direitos e para ser um cidadão” (Müller, 2009, p. 58). Assim, o que Arendt criticou não foi essa possibilidade de os direitos serem intrínsecos à condição de ser humano, mas sim os paradoxos existentes nessas declarações de direitos, que ao mesmo tempo em que prevê direitos universais, naturais e inalienáveis a todos, permitiu que incontáveis seres humanos fossem expulsos do mundo, sendo desprovidos de todos os direitos e abandonados à própria sorte. E é justamente frente a esses paradoxos que Arendt compreende que meras palavras escritas em declarações não são suficientes para garantir aos homens o acesso aos direitos humanos, tampouco traz a garantia de ter um lugar no mundo.

## **Direito a ter direitos no rastro de Hannah Arendt**

Ao nos debruçarmos no estudo das obras arendtianas, podemos constatar que a pensadora não se dedicou especificamente a tratar acerca dos direitos humanos em sua filosofia política, logo esse tema emerge nas reflexões arendtianas em razão da situação de miséria vivenciada pelos refugiados, apátridas e demais minorias no período após a Primeira Guerra Mundial, o qual teve o seu ápice com o advento dos governos totalitários.

Diante desse cenário, Arendt, enquanto uma pensadora do evento preocupada com o mundo, ocupou-se em compreender como foi possível o advento dos governos totalitários, tendo enxergado nas concepções jusnaturalistas dos direitos humanos grandes falhas que abriram caminho para que os regimes totalitários empreendessem a sua ideologia do terror e buscassem conquistar o domínio total do mundo, deixando inúmeras pilhas de corpos pelo caminho, fazendo com que os direitos humanos universais, inalienáveis e que fundavam-se na própria natureza humana parecessem verdadeira pilhéria. Para dizer como Arendt (1989, p. 302), “a própria expressão ‘direitos humanos’

tornou-se para todos os interessados — vítimas, opressores e espectadores — uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia”.

Foi diante desse cenário que Arendt teceu inúmeras críticas aos direitos humanos, apontando os inúmeros paradoxos existentes nesses direitos, e, com isso, retirou o véu que cobria a realidade por trás das belas palavras descritas nas declarações americana (1776) e francesa (1789), e pensou em uma reconstrução dos direitos humanos, amparada no reconhecimento do “direito a ter direitos”,

Só percebemos a existência de um direito a ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global (Arendt, 1989, p. 330).

À vista disso, concentraremos nossa dedicação a refletir acerca da proposta arendtiana do direito enquanto “direito a ter direitos”, de modo a compreendermos os meios pensados por Arendt para que os direitos humanos alcancem a todos os indivíduos, de modo eficaz e com observância à pluralidade humana.

Como ponto de partida, temos que “para Arendt, direitos ou significa direito a ter direitos ou não significa nada. Encaminha, assim, sua ideia de direito e de direitos humanos para uma teoria da cidadania” (Aguiar, 2019, p. 412), isto é, segundo a pensadora, o “direito a ter direitos” figura como o primeiro direito a ser garantido a todos os homens, de modo que a cidadania emerge como uma categoria essencial para pensarmos os direitos humanos em Arendt.

A partir dos ideais de direitos humanos perpetrados pelo jusnaturalismo, os direitos humanos seriam um mero dado, de modo que não seria necessário ter uma cidadania, estar inserido em uma comunidade política organizada, agir e deliberar em meio aos outros para conquistar

a liberdade e igualdade, pois tais direitos já seriam intrínsecos à própria natureza humana. Acontece que Arendt, atenta às realidades vivenciadas por incontáveis minorias que viviam às margens desses direitos, era consciente de que “destituir alguém de sua cidadania é tendencialmente expulsá-lo do mundo. Tornando-o supérfluo e descartável, conforme revelou a experiência totalitária” (Lafer, 1988, p. 22).

Nesse sentido, Arendt, de maneira oposta ao jusnaturalismo, pensou os direitos humanos vinculados à cidadania, de modo que somente em meio à pluralidade humana, dentro do espaço público, através de feitos e palavras é que os homens poderiam conquistar esses direitos.

O que Hannah Arendt estabelece é que o processo de asserção dos direitos humanos, enquanto invenção para convivência coletiva, exige um espaço público. [...] A este espaço só se tem acesso pleno por meio da cidadania. É por essa razão que, para ela, o primeiro direito humano, do qual derivam todos os demais, é o direito a ter direitos, direitos que a experiência totalitária mostrou que só podem ser exigidos através do acesso pleno à ordem jurídica que apenas a cidadania oferece (Lafer, 1988, p. 166).

Assim, Arendt nos traz o espaço público como um espaço de aparência, logo, para que os homens possam agir no mundo é necessário que eles apareçam em público, que possam opinar e deliberar entre os outros de modo a possibilitar a construção de um mundo comum e garantir a conquista da verdadeira liberdade e igualdade.

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público (Arendt, 2020, p. 246).

Desse modo, somente podemos falar em ação e discurso e, por conseguinte, em política e liberdade, se estivermos imersos no seio da pluralidade, na convivência com os demais, e não em condição de isolamento, pois “agir é se inserir em um espaço público, em um local compartilhado com outros tantos indivíduos, de tal forma que nenhuma ação se possa chamar livre se não estiver na companhia de outros homens por sua vez também livres” (Dias, 2022, p. 217).

Tendo isso em vista, é perceptível que a pluralidade, na letra arendtiana, é-nos apresentada como um ponto central para que possamos pensar na existência em um âmbito político, em um mundo político organizado, um mundo comum, de sorte que,

Para haver mundo comum é imprescindível que haja pluralidade humana. A pluralidade humana é garantida pela interação e troca de opiniões dos indivíduos singulares; a pluralidade é a interação da diversidade de perspectivas e percepções de todos os indivíduos. A pluralidade humana é a condição básica para a ação e para o discurso e a própria razão de ser da atividade da ação (Müller, 2013, p. 195).

Portanto, apenas diante de um espaço plural é possível falarmos em política, e, conseqüentemente, em liberdade, na inserção no mundo e na revelação do agente como um ser único e distinto entre os iguais, pois, sem o respeito à pluralidade, não há diversidade, mas somente a mera reprodução de exemplares da raça humana, nada além da homogeneidade de pessoas, sendo que sequer há garantia da dignidade, pois “a dignidade humana é garantida quando os seres humanos se apresentam espontaneamente ao mundo e preservam a pluralidade de vozes” (Müller, 2013, p. 195).

Nessa medida, temos que, para Arendt, a liberdade também é concebida apenas no seio da pluralidade, na medida em que somos livres somente quando agimos politicamente, ao nos inserirmos no espaço público através de feitos e palavras, quando estamos na convivência

com os demais, como nos diz Arendt (2021, p. 277): “as pessoas só podem ser livres em relação umas às outras e, portanto, apenas no reino da política e da ação é que podem experimentar a liberdade de forma positiva”.

Nessa esteira, Arendt nos ensina que direitos tais como a liberdade não são dados por leis da natureza, não estão vinculados à vontade ou livre arbítrio, tampouco estão relacionados com a vontade no relacionamento com o próprio eu. Pelo contrário, estão presentes nas relações entre os indivíduos, em meio à pluralidade humana. Em outras palavras, é dentro do espaço público, em meio às deliberações e relações humanas, que surge a liberdade. Nas palavras de Arendt (2021, p. 284): “sem um tal espaço estabelecido para ela, a liberdade não pode acontecer. Não há liberdade real sem política; ela simplesmente não poderia existir”.

Nesse mesmo contexto, emerge a categoria da igualdade em Arendt, a saber:

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais (Arendt, 1989, p. 335).

Ou seja, a igualdade, tal como a liberdade, não é dada ao homem somente em razão da existência, mas sim é algo a ser alcançado no espaço público, no pertencimento a uma comunidade, a um mundo politicamente organizado. E é atrelada a essa conquista da igualdade que os homens alcançam a proteção e o suporte à sua dignidade, como postula Aguiar (2019, p. 412):

Arendt possui a convicção de que é a igualdade política, a pertença a uma comunidade organizada politicamente

e a participação num mundo comum por meio do trabalho, da palavra e da ação que gerará concretamente a proteção e dará suporte real à dignidade humana.

Diante de todo o exposto, depreende-se o quão essencial foram as reflexões arendtianas sobre os direitos humanos, porquanto “sua reflexão não só ajudou<sup>5</sup> a pensar os direitos humanos no interior da ONU, mas também força uma reflexão sobre esses direitos para além do jusnaturalismo e do positivismo jurídico” (Aguiar, 2019, p. 412).

Nessa esteira, outra forte contribuição de Arendt que reflete diretamente nos direitos humanos diz respeito à sua análise do caso Eichmann, posto que a pensadora não olhou para o referido caso apenas do ponto de vista dos judeus que foram vítimas dos governos totalitários, mas ela buscou evidenciar que as atrocidades cometidas pelo totalitarismo – que não possuíam precedente algum na história – não se tratavam apenas de um crime contra o povo judeu, mas sim de um crime contra toda a humanidade, ou seja, do crime de genocídio, o qual “representa ‘um ataque à diversidade humana como tal’, isto é, ‘as características de status humano, sem o qual as exatas expressões gênero humano ou humanidade ficariam sem sentido” (Lafer, 1988, p. 180).

Com base nestas concepções, Arendt teceu críticas aos argumentos apontados pela defesa de Eichmann, os quais se pautavam na alegação de soberania Estatal, quanto ao fato de Eichmann ter sido processado e julgado em Israel, bem como no “conceito de ato executado por ordens

---

5 A respeito das contribuições arendtianas aos direitos humanos, no que concerne ao direito de todos terem acesso à cidadania, temos que sua ideia de “direito a ter direitos” foi utilizada em alguns processos judiciais na Suprema Corte norte-americana que tratavam sobre a possibilidade do uso da desnacionalização como meio para punir naturalizados que cometessem alguma má conduta, assim como para um expatriado tornar-se apátrida, como exemplo disso temos que o direito a ter direitos “[...] foi consagrado no caso *Kennedy v. Mendoza-Martinez – Rusk v. Cort*, decidido em 1963. Neste caso, o *Justice Goldberg*, discutindo a situação de Cort, que como expatriado tornar-se-ia apátrida, cita diretamente Hannah Arendt: ‘A calamidade não é a perda de direitos específicos, portanto, mas a perda de uma comunidade desejosa e capaz de garantir quaisquer direitos que sejam\*\*\*. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951). O apátrida pode terminar jogado de nação para nação, nenhuma sendo obrigada a recebê-lo, ou, no caso Cort, pode receber o dúbio abrigo de um regime comunista, carecedor das liberdades essenciais, preciosas à cidadania americana” (Lafer, 1988, p. 163).

superiores [...]” (Lafer, 1988, p. 177). Ademais, Arendt criticou os argumentos da promotoria que insistiam em tratar o caso como um crime contra o povo judeu, o que a levou a pensar em uma “reformulação dos fundamentos da sentença e da tipicidade do delito” (Lafer, 1988, p. 180).

Diante de tais reflexões arendtianas, podemos facilmente perceber a sua forte preocupação com o mundo, não só por receio de um retorno do totalitarismo ou de sua influência sobre governos autoritários etc., mas ainda pelo peso que as decisões emanadas sobre o caso Eichmann incidem no mundo pós-totalitário, afinal, julgar tal crime apenas considerando as vítimas judias representa uma amenização perigosa dos eventos desastrosos ocorridos naquele tempo, vez que a realidade vai muito além disso, pois não foram só os judeus que figuraram como vítimas desses governos, mas sim a própria diversidade humana, a própria humanidade.

Neste sentido, entendo que o juízo de Hannah Arendt sobre o caso Eichmann e a sua qualificação do genocídio como crime contra a humanidade, por ser uma recusa da diversidade e por procurar aniquilar a esperança que provém da natalidade, confirma, na particularidade exemplar do seu relato polêmico, não apenas a sua antropologia filosófica como também o mais expressivo legado da tradição judaica, que é a mensagem da universalidade (Lafer, 1988, p. 185).

Por fim, acreditamos que Arendt, ao expor os inúmeros paradoxos existentes nas declarações dos direitos humanos, evidenciou que a mera previsão normativa de direitos, ainda que baseadas na própria natureza humana, mostrou-se deveras insuficiente diante de situações-limite que desafiavam a própria história, como o ocorrido frente ao advento dos governos totalitários. E sua contribuição a esses direitos não se limitou a desvelar a realidade por trás das declarações de direitos humanos, mas a levou a desenvolver a sua concepção de cida-

dania, tendo como base a ideia de “direito a ter direitos”, de sorte que todos os seres humanos devem ter garantido o seu direito a ter uma cidadania para permitir que possam participar de uma comunidade política organizada, relacionarem-se com os outros via palavra e ação, e, com isso, garantirem o seu direito de pertencer ao mundo. Seria somente nesse cenário que poderíamos falar em direitos humanos efetivos, os quais podem alcançar indivíduos reais, observando o pleno respeito à pluralidade humana, a qual figura na perspectiva arendtiana como “[...] a lei da Terra” (Arendt, 2000, p. 17).

## Referências

AGUIAR, O. A. Hannah Arendt e o direito (parte ii): o outlaw e o direito a ter direitos. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v. 60, n. 143, p. 403-415, ago. 2019.

AGUIAR, O. A. Necessidade e liberdade em Hannah Arendt. **Revista Princípios**, Natal, v. 19, n. 32, p. 35-54, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7562>. Acesso em: 10 abr. 2022.

ARENDDT, H. **Pensar sem corrimão**. Compreender 1953-1975. Tradução de B. Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDDT, H. **A vida do espírito**. Tradução de Antônio Abranches *et al.* 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARENDDT, H. **Origens do totalitarismo**: Hannah Arendt. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/297730/mod\\_resource/content/0/norberto-bobbio-a-era-dos-direitos.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/297730/mod_resource/content/0/norberto-bobbio-a-era-dos-direitos.pdf). Acesso em: 12 maio 2021.

DIAS, L. B. Liberdade. In: CORREIA, A. *et al.* (Org.). **Dicionário Hannah Arendt**. 1. ed. São Paulo: Almedina, p. 213-221, 2022.

DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HOBBS, T. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro *et al.* [S.l.]: LeLivros, 2017.

HUNT, L. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MÜLLER, M. C.; GIRO, M. Os direitos são do homem ou do Estado? **Revista Episteme NS**, v. 29, n. 2, p. 41-62, 2009. Disponível em: <https://ve.scielo.org/pdf/epi/v29n2/art03.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2022.

MÜLLER, M. C.; GIRO, M. Pluralidade de vozes: a garantia da dignidade humana. **Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 181-196, jan./jun. 2013.

SILVA, A. L. O. Os direitos humanos e o estado “natural” de fundamentação dos direitos. **Sequência**, Florianópolis, n. 71, p. 133-154, dez. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/seq/a/RJxrzZHjDzBBgy-zdKcHHqDs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 maio 2021.



# Impunidade e sacrifício: o homo sacer agambeniano diante do linchamento

Tales Araújo Duarte

Ricardo George de Araújo Silva

## Introdução

A complexa figura do *homo sacer*<sup>6</sup> é dentro da filosofia de Giorgio Agamben o elemento de correlação entre os tempos, como um germe arqueológico que se mantém em todos os sistemas políticos ao passar dos séculos e tem um ponto de insurgência também na modernidade, como elemento fundamental da política através da racionalidade biopolítica, que por meio da captura da vida humana pela exceção sobera-

---

6 A figura enigmática e obscura do *homo sacer*, um dos institutos do Direito Romano arcaico, é-nos apresentada como paradigma biopolítico fundamental para a obra de Giorgio Agamben na segunda parte de *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Harold Bennett, no estudo *Sacer Esto*, publicado em 1930, adverte que este instituto constitui-se como “a primeira pena do direito penal romano” (Bennett, 1930, p. 5 e Agamben, 2002, p. 79). A presença do *sacer* nas legislações romanas é antiga e podemos encontrar diversos exemplos da sua manifestação, bem como de sua equivocada condição. Bennett apresenta o registro feito por Verrius Flaccus, gramático e professor romano da Era Augusta, o qual indicou a pena *sacer* como aquela infringida ao homem que removesse ou desrespeitasse as marcas de fronteira, aplicada, também, ao patrono que agisse de forma traiçoeira contra o seu cliente. Alguns estudiosos acreditam que a pena *sacer* poderia ser lida no cippus arcaico do Fórum romano, sendo interpretada tanto como uma pena contra a violação da legislação, quanto como a violação daquele lugar específico em virtude de sua condição sagrada (Bennett, 1930, p. 5). Já Tito Lívio nos apresenta como detentor da pena *sacer* aquele que conspirasse contra a República a favor da Monarquia, além da *Leges Valeriae Horatiae*, de 449 a. C., que atingiria qualquer homem que tenha violado a sacralidade do cargo dos Tribunos da Plebe (*sacro-sanctitas*) (Bennett, 1930, p. 5-6). Outro exemplo possível de indicação está previsto na Lei das XII Tábuas [*Lex Duodecim Tabularum*], definida por Sêrvio Túlio, sexto rei de Roma, e, conforme registrado na tábua sétima, *De delictis*, afirma que “se um patrono causa dano ao seu cliente, que seja declarado *sacer* (podendo ser morto como vítima devotada aos deuses)” (Meira, 1972, p. 172). Estas leis eram consideradas por Festus como *leges sacratae*.

na a transforma em uma *vida nua*, a mera vida matável. O paradigma do *homo sacer* na filosofia agambeniana estrutura-se em conjunto ao padrão da exceção, onde soberano e *homo sacer* fazem parte de uma mesma estrutura política, ainda que em posições opostas, como forças antagônicas que correm em um mesmo sentido.

A teoria da sacralidade, que tem sua origem compreensiva nas articulações das ambiguidades propostas pelas ciências, em especial no século XX, é tomada por Agamben não como uma oposição entre augusto e maldito, mas como uma zona indiscernível, onde a *sacratio*<sup>7</sup> atua capturando a vida por meio da exceção. O dogma da sacralidade da vida sanciona a condição de exclusão inclusiva, que não opera mais pelo sacrifício ritual, mas realiza a separação da sua existência por meio da exceção soberana: se por um lado ela sanciona a vida como sagrada, por outro, lança-a ao abandono e a proscricção, fazendo com que ela habite um campo de indiferença, no qual o império da violência e a ausência da proteção do direito fazem com que todos possam agir contra o *homo sacer* como soberanos.

Agamben, tomando o obscuro instituto do *homo sacer*, proveniente do direito romano arcaico<sup>8</sup>, estabelece por meio dele não a busca de

7 A *sacratio* pode ser compreendida como a estrutura definidora do *homo sacer*, é a geradora da condição de *vida nua*, a vida exposta a condição da morte inimputável. É fundamental destacar: se a *consecratio*, o ato de consagrar, é o de fazer o bem passar do domínio do *ius humanum*, ou seja, do mundo dos homens para o *ius divinum*, o domínio dos deuses, então, o elemento paradoxal reside justamente em que “no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (Agamben, 2002, p. 89).

8 Embora resida em muitas obras, como as citadas em nota anterior, o conceito mais completo da figura do *homo sacer* é aquela aceção dada por Sextus Pompeius Festus, gramático romano que viveu por volta do século II da Era Cristã na antiga Gália, em Narbo Martius. Festus nos apresenta em sua obra *De verborum significatu* uma definição do que seria o inextricável *homo sacer*. É no verbete *sacer mons*, onde faz referência ao Monte Sagrado, que o gramático também se reporta ao homem considerado sacro pelo povo (*populus*) por plebiscito, e afirma que esse pode ser morto por qualquer cidadão sem que lhe seja imputado o crime de homicídio: “Sacer mons: Chamamos monte sagrado a um monte situado na outra margem do Aniene, um pouco além da terceira pedra militar, posto que o povo no momento de separar-se do senado e logo após a criação dos tribunos da plebe, estabelecidos para ajudá-lo, o consagrou a Júpiter no momento de retirar-se. *Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”*. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser sacro. Gallus Elius diz que qualquer coisa que tenha sido consagrada

um conceito puramente histórico, mas a constituição de um modelo compreensivo, por meio do qual se revele toda a estrutura de captura da vida, essa *ex-capere* que não é a do sacrifício ritual – que buscava separar a coisa sacrificada do domínio dos homens e transferi-la para o domínio dos deuses -, mas sim, aquela que se desnuda como a estrutura política originária, fundamentada no *bando*, onde a vida é capturada e abandonada ao império do poder soberano. O homem sacro é o portador da matável, como aquele que carregando a marca indelével da culpa não pode ser expiado pelos ritos do sacrifício, pois manchará a espada da justiça, ou como aquele que já pertencendo aos deuses telúricos, deve ser posto para fora da vida comum, abandonado ao mundo das feras.

Neste ponto, vemos mais uma das bipolaridades que sustentam o paradigma do *homo sacer* em Agamben, esse espaço de trânsito entre a humanidade e a animalidade, onde, embora o sujeito não deixe de ser humano, tem a sua condição humana subtraída, estando em uma zona de indistinção entre o mundo dos homens e o das feras. Ele pode ser morto por qualquer um que o deseje fazer, já que em virtude de exclusão do mundo jurídico a vida do *homo sacer* não é albergada pelo ordenamento, e deste modo a sua morte não é homicídio, mas a simples execução, estando inimputável aquele que lhe tira a vida. Eis em que consiste o paradoxo da vida sacra: matável e insacrificável. A vida sacra, portanto, se materializa como elemento político originário, como

---

de qualquer maneira e pela lei do estado, seja um templo, altar, estátua, localização, dinheiro ou qualquer outra coisa que tenha sido dedicada e consagrada aos deuses; ele acrescenta que a parte de sua propriedade que os indivíduos dedicam aos deuses por um princípio de religião privada não é considerada sagrada pelos pontífices romanos. Mas se algum ato religioso individual foi aceito, de modo a ser realizado pela ordem dos pontífices em um dia determinado ou em um lugar determinado, esse ato é chamado de *sacer*, como um sacrifício; o lugar onde essas cerimônias religiosas individuais devem ocorrer dificilmente parece ter de ser considerado sagrado. [grifo nosso]. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Festus/s.htm>. Ver também Agamben, 2002, p. 79, com tradução na nota 18, p. 196 da edição em questão. A respeito da definição de Festus expressa no verbete *sacer mons*, Agamben retoma as suas investigações acerca do *homo sacer*. E, embora de forma fragmentar e incerta, é preservada neste verbete, conforme análise realizada por Castor Ruiz, a memória de uma das figuras jurídico-políticas do Direito Romano: o sintagma *homo sacer*, que estabelece uma “tripla conexão entre sacralidade, direito e vida humana, pela qual a vida humana é capturada e abandonada pelo direito na forma da sacralidade” (Ruiz, 2013, p. 335).

existência residual e irreduzível que deve ser exposta à morte sem nenhuma possibilidade de resgate.

## **O *homo sacer* e o linchamento**

Tomando o *homo sacer* como elemento da política moderna, podemos pensar na condição do judeu levado ao campo de extermínio, do preso político lançado ao cárcere da exceção totalitária, ou ainda, com a política de extermínio perpetrada nas periferias das grandes cidades brasileiras pela ação das polícias, dos grupos de extermínio, das milícias ou mesmo da própria comunidade em atos de justicamento, na precarização da vida miserável e na exploração da vida substituível da racionalidade exploratória neoliberal. Como vida despolitizada, atada às meras funções nutritivas, exposta à exceção e não protegida pelo ordenamento, ela caminha rumo à exclusão, rumo ao aniquilamento.

Como *homo sacer*, é vida matável e insacrificável, seu aniquilamento não é homicídio, e mesmo que ele ainda não carregue sobre si a culpa de uma pena capital, apenas a sua condição de proscrito o torna portador da marca da matabilidade. Tal desiderato o lança à situação de vida permanentemente exposta à morte, uma condição de exclusão que pode ser operada sem que qualquer meio possa revertê-lo ao mundo da proteção jurídica, ainda que a exclusão se realize pelo próprio direito.

Diferentemente dos ritos sacrificiais ou das penas expiatórias que marcam a origem do dogma da sacralidade, ainda em uma época pré-jurídica, como alicerces da própria ordem política, na modernidade, a vida do *homo sacer* é derrogação, que não reside nem no dogma religioso e nem na pena capital, mas é parte de uma racionalidade biopolítica.

Se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável, que todavia, tornou-se matável em uma porção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de forma particular.

A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até colidir com a própria vida biológica dos cidadãos (Agamben, 2002, p. 121).

E sanciona o filósofo italiano, se hoje não podemos, como no mundo arcaico, definir religiosamente ou juridicamente o *homo sacer* a partir de critérios que estabeleçam os seus atos ilegais ou suas condutas criminosas, que assentem a ameaça sacrílega, ou mesmo o aspecto augusto que ele representa diante da divindade, é que muito mais largas e indefinidas tornaram-se as fronteiras desse campo: o *sacer* não é mais um instituto jurídico anoso, mas um elemento político emergente na contemporaneidade política. O *homo sacer*, na modernidade, não está preso a definições enevoadas a serem decifradas pelos linguistas ou filólogos, a serem compreendidas em suas manifestações pelos antropólogos ou mesmo cominadas em codificações pelos juristas. O *homo sacer* dilata-se e obnubila toda a estrutura que sustem a política, nesta nova *sacratio*, neste resíduo que é germe para o homem moderno, e neste conceito-limite da política, todos nós podemos ser capturados pela exceção soberana, a modernidade biopolítica transformou todos nós em potenciais *homines sacri*, já alerta Agamben.

É a possibilidade de captura pela exceção e de constituição do *homo sacer* como inimigo e da sentença da proscricção que permitem fazer a *vida nua* ingressar no domínio da exceção soberana. E este é outro elemento essencial para a filosofia de Agamben: a teoria da soberania, que caminha *pari passu* à teoria da sacralidade. É a excepcionalidade da norma jurídica que permite lançar a vida matável do *homo sacer* ao império do poder soberano. A exceção não é apenas uma ausência normativa, como um estado de anomia, mas sim uma possibilidade de aplicação da lei por meio da sua suspensão: ao passo em que sanciona a norma, o soberano está fora dela, e é a decisão soberana o elemento definidor da necessidade, do Estado que outorga a sentença de captura da vida sacra em vista da defesa do bem comum e da ordem estatuí-

da. É essa condição de captura pela exceção e de execução inimputável que nos permite construir pontes entre a figura paradigmática do homo sacer agambeniano e o linchamento. Vejamo-las em suas constituições e implicações.

A chamada “*Law Lynch*”, a lei de Lynch, ou num sentido mais contemporâneo, o linchamento, tem as suas origens históricas mais certas nos atos de exceção que acompanhavam a aplicação de punições com pena capital sem a realização de um julgamento legal, praticados pelo coronel Charles Lynch, que durante a guerra de independência americana, em 1782, passou a usar dessa forma de punição contra os colonos pró-britânicos que resistiam ao processo de autonomia política das colônias. Concomitantemente, o capitão William Lynch, em 1780, estabeleceu no condado de Pittsylvania, na colônia da Virgínia, um “comitê de vigilância” dentro das lutas emancipacionistas das Treze Colônias, usando a mesma forma de punição para os opositores dos nacionalistas americanos através do justicamento violento sem procedimento legal.

Esta condição de vigilância, perseguição e combate aos desvios da ordem social em nome da preservação da comunidade e do seu conjunto de valores morais presentes nas formas de linchamento em muito se aproxima das garantias previstas nas *leges sacratae* da Roma arcaica. Nessas legislações não havia a necessidade de uma formalidade jurídica legal, nem mesmo a intervenção de algum patrício para que fosse condenado pela condição de *sacer* outro homem que violasse os direitos do povo. Destaca-se ainda, como exemplo citado por Jhering desta prevalência já no século XIX, o caso do “Código de Danilo”, estabelecido pelo príncipe-bispo Danilo I do Montenegro, em 1855. Os parágrafos 16° e 17° da lei montenegrina autorizavam que qualquer cidadão matasse o traidor da pátria e o bandido, desde que se soubesse que este era perseguido pela autoridade do país como tal (ver Jhering, 1943, p. 204).

No que se refira a essa situação poderíamos questionar: por que então a população realiza esses atos de violência soberana contra os

ditos *homines sacri*? Segundo Martins, a partir dos estudos que se tem construído em derredor do tema, levando-se em conta as modalidades mais comuns desta forma de justiça de exceção:

[...] a hipótese mais provável é a de que a população lincha para punir, mas sobretudo para indicar seu desacordo com as alternativas de mudança social que violam concepções, valores e normas de conduta tradicionais, relativas a uma certa concepção do humano (Martins, 2015, p. 27).

Para o estudioso, a vingança expressa nesses atos apresenta-se como uma forma de *exclusão e rejeição dos indesejáveis* e do que podem eles representar contra os valores da sociedade dominante [grifos nossos]. Como estes indesejáveis contrariam o direito e a moral, podem, excluídos destes, encontrarem-se capturados pela exceção e, por meio da decisão soberana do *populus*, serem vitimados em nome da manutenção da ordem. Esse argumento será mais extensamente refletido infra com as ponderações a respeito da construção do inimigo e do estado de abandono pela exclusão soberana.

Por hora, devemos retornar ao verbete de Festus: *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium*. Jhering aponta que a expressão *populus iudicavit* se concilia muito bem com o fato de que a pena *sacer*, como uma ação da jurisdição criminal do povo, aplique-se como uma espécie de “justiça de Lynch” – portanto, como ato de linchamento, de execução sumária pelo povo -, pois o termo *populus* se oporia à *comitia* (comícios), ou seja, às Assembleias populares. O jusfilósofo alerta para o fato de que em algumas *leges sacratae* era possível evocar a justificava da execução do *sacer*, para efeitos de inimizabilidade da aplicação da responsabilidade penal. A cláusula *si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit* - se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida - deixa claro que em cada caso especial o povo poderia declarar o culpado *sacer* e, por isso, um fora da lei. A mesma disposição autoriza que aquele que

matou o malfeitor não pode ser perseguido como homicida, logo, a condição jurídica do *sacer* é a de total abandono, privação de direito e entrega à exceção soberana.

Esta fórmula não tinha sentido, senão na suposição que cada qual fosse livre para matar o malfeitor, sem forma de juízo e sem direito pessoal. Objetar-se-á, porém, que um perigo formidável pairava sobre a cabeça de qualquer homem que se tornasse suspeito de ter cometido um ato que podia o fazer *sacer* (Jhering, 1943, p. 206).<sup>9</sup>

Neste diapasão, também pontua Castor Ruiz: “o *homo sacer* não só mostra a fragilidade da vida humana abandonada pelo direito, mas também – e mais importante – revela a existência de uma vontade soberana capaz de suspender a ordem e o direito” (Ruiz, 2012, p. 4). O banimento da vida sacra é o elemento fundacional, o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política, que não é nem a oposição de *bíos*, que como vida qualifica, e *zoé* como mera vida biológica do mundo grego, mas especialmente a vida nua, que carrega o *homo sacer* e o *wargus*. Como uma zona contínua de indiferença entre o mundo dos homens e o das feras, um trânsito entre a humanização e a animalização, a natureza e a cultura. O *bando* revela-se elemento político originário.

Capturado pela exceção soberana e abandonado pelo direito, compreendemos essa condição de exclusão inclusiva do *sacer* na ambiguidade semântica do vocábulo abandono, *in bando*, *a bandono*, “estar à mercê de”, *bandido*, “banido, excluído”. “O bando é a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a *vida nua* e o poder, o *homo sacer* e o soberano” (Agamben, 2002, p. 117). Entregue à mercê daquele que o abandona, o *homo sacer* está ao mesmo tempo incluído no mundo jurídico pelo desarrimo e

---

9 “E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *hominis sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano” (Agamben, 2002, p. 117).

excluído pelo desamparo que sofre da própria tutela do ordenamento, sua existência matável e insacrificável é uma dupla captura, ao passo em que representa o poder cogente do ordenamento soberano, que sanciona a sua expulsão da vida comunitária e o entrega à morte sem qualquer consequência jurídico-legal.

A relação que podemos ver estabelecida entre o linchamento e o *homo sacer* como manifestação da exceção soberana onde assoma a vida nua é aquela do abandono ao poder de vida e morte. É a captura pelo bando soberano, como elemento político originário, que incluindo a vida sacra na esfera do direito realiza em oposição o movimento de abandono, que relega a *vida nua* à situação de exclusão, tendo como consequência direta a exposição à morte inimputável. Portanto, nossa primeira chave compreensiva é retornar a estrutura da *sacratio*, o dispositivo que inclui a vida humana na esfera da sacralidade.

Como visto, a *sacratio* se estrutura sobre dois elementos essenciais, que sejam: a impunidade da matança (*impune occidi*) e a exclusão do sacrifício (*neque faz est eum immolari*). Logo, temos a dupla exclusão que recai sobre a vida sacra: a) a privação do *homo sacer* das garantias do *ius humanum*, pois lhe é retirada a guarida das leis que o preservam da ameaça da morte inimputável e; b) a do *ius divinum*, removendo-lhe a possibilidade da execução através dos ritos sagrados, consequentemente, outorgando-lhe um aniquilamento da dignidade e cidadania, haja vista o desprovimento ritual indicar a sua posição inferior àquela do cidadão, como um homem de status reduzido (Agamben, 2002, p. 89). Desta feita, expliquemo-la melhor e tracemos a sua relação com a execução sumária no linchamento.

Ao sentenciar, pela fórmula da *sacratio*, o *impune occidi*, a vida humana capturada por ela torna-se portadora da marca da imputabilidade – a possibilidade de matar o *homo sacer* sem cometer homicídio –, ou seja, a ação violenta despendida contra o *homem sagrado* não está passível das proteções que garantem a tutela judiciária. A situação legal do homicídio do *homo sacer* é mitigada pela própria condição do ser *sacer*. Note-se que a definição formulada por Festus Pompeius (*qui*

*occidit, paaricidi non damnatur*) configura uma sentença de verdadeira *exceptio* em sentido próprio e técnico: o parecer legal que possa ser movido contra aquele que assassinou o *homo sacer* tem em seu próprio ímpeto eficaz uma condição suspensiva e excludente: “o assassino chamado em juízo poderia opor à acusação, invocando a sacralidade da vítima” (Agamben, 2002, p. 89).

Consequentemente, a oposição que levanta em juízo o acusado da morte do homem sagrado é, senão, a oposição à própria condição da *vida nua* que carrega o sentenciado com a pena *sacer esto*: não pode o direito ocupar-se de punir este que cometeu um ato contra aquele, haja vista sequer lhe estar assegurado o amparo legal. Antes disso, a vida sacra está em completa exposição à possibilidade de sofrer as sevícias do poder soberano sem que seja este responsabilizado pelos atos que vier a realizar.

Conforme Agamben indica, a sentença que determina a imposição da pena *sacer esto* e transforma a existência do *homo sacer* em *vida nua* torna-se a chave da imputabilidade do assassinato dele, tendo em consideração ser o elemento mitigador da sanção que recairia sobre seu algoz. Ao passo que a pena *sacer esto* condena o *homo sacer*, ela já torna inacusável aquele que venha lhe tirar a vida. Pois aquele que se move contra o *homo sacer* o faz mediante a justificativa eliminatória da pena de agir pelo bem comum e pela preservação da comunidade, frente à ameaça que o *sacer* representa. Se a existência do *homo sacer* se dá pela sua inclusão na ordem do poder soberano, que o constitui portador da marca da sacralidade, da *vida nua*, igualmente se dá a sua exclusão e abandono à mesma autoridade, que tem como máxima consequência a exposição da sua vida ao poder de morte sem condenação: *impunitas*.

No fenômeno do justicamento sumário, é possível identificar que um dos elementos mais notáveis é a crença na irresponsabilidade dos agentes pela morte da vítima executada. Se em parte esta percepção de impunidade se dá pela inação ou impossibilidade do poder estatal de realizar a aplicação da punição em totalidade, responsabilizando todos

os agentes envolvidos no ato, em vista do anonimato e da impessoalidade gerada pela formação da multidão agente; por outro, a crença na realização de uma ação em benefício social, eliminando aquele inimigo que constituía a ameaça à ordem e aos valores coletivos retroalimenta um entendimento de uma ação positiva no linchamento, ainda que seja um risco qualquer justificação deste. O linchado é considerado como alguém “cuja morte é vista como um ato de justiça em si, prescindindo de uma intervenção d’A Justiça” (Singer, 2003, p. 157).<sup>10</sup> A *impunitas*, a impunidade, nutrifca a evidência de que a vida capturada pelo bando soberano no linchamento é *vida nua*, portadora do *impune occidi*, destarte, vida que não tem tutela judiciária, que está abandonada pelo direito e que não pode ser reclamada contra aqueles que lhe molestam. Neste sentido, cabe uma pequena digressão a respeito da situação legal do linchamento como prática delitiva dentro do ordenamento pátrio.

Como visto, embora o ato de justificação sumário seja considerado um crime [em razão da possibilidade do seu enquadramento dentro dos dispositivos dos artigos 121, 129, 132, 137 e 286 do Decreto Lei n° 2.848/40], ele, todavia, não está descrito em um ilícito penal específico. Ou seja, não há dever jurídico imposto pela norma que sujeite diretamente o agente a uma pena quando da participação no ato de justificação sumário. Some-se ainda a isto as possibilidades de atenuantes da pena base presentes do Código Penal Brasileiro quanto à conduta do agente, conforme o que versa o art. 65, inciso III, alíneas “a”, “e”: quando o crime se der cometido por motivo de relevante *valor social*

---

10 Ao analisar essa questão da impunidade decorrente do linchamento, o professor Hélio Bicudo adverte que “Se encarmos o problema do linchamento, do prisma estritamente jurídico – do fato que produz lesões corporais leves ou graves, ou, geralmente, a morte -, iremos verificar, de um lado, que é possível enquadrar o ato típico de linchar em alguns dispositivos do Código Penal - nos artigos 121, 129, 132, 137 e 286. As dificuldades, ainda, deste ângulo, surgem quando se tenta acionar o aparelhamento judiciário para a punição dos autores de um ato de linchamento. Em geral, pinça-se meia dúzia de pessoas, geralmente aquelas que mais se empolgaram no ato de linchar, e elas são levadas à Justiça para um arremedo de investigação e processo. Como as autoridades não se querem incompatibilizar com a opinião pública exacerbada e têm, dentro de si, a certeza de uma co-responsabilidade decorrente da impunidade, em geral, ocorrente para crimes assemelhados – violência policial (tortura e morte) -, as investigações tendentes a apontar os autores desses atos de violência se diluem na própria extensão do número deles. E o que aconteceu nesses casos é a impunidade, embora por outros motivos, como, por exemplo, a adesão, por vezes irracional, à reação popular” (Bicudo, 1983, p. 244).

ou *moral* e quando *cometido sobre influência de multidão em tumultuo*, não tendo o agente os provocado, respectivamente [grifos nossos].

Detenhamo-nos um pouco na alínea “a” da referida legislação: “cometido o crime por *motivo de relevante valor social ou moral*”. Se as possibilidades atenuantes da pena são circunstâncias legais, objetivas ou subjetivas que influem na sua qualificação e que determinam a aplicação dela em razão da culpabilidade do agente, vemo-nos mais uma vez diante da subjetividade da decisão soberana expressa na ordem jurídica. Qual a conduta moral que pode ser tão valiosamente considerada a ponto de que em meio a uma determinada situação fática possa o agente executar aquele que a ameaça ou a viola sem ser-lhe irrogada pena legal? Que valor social é tão notavelmente importante de ser defendido que a possibilidade do agente eliminar essa ameaça lhe garante a probabilidade da atenuação da sanção, ou mesmo do reconhecimento da sua imputabilidade?

Tal situação nos põe diante de uma verdadeira contingência de executar a norma, um *impune occidi* ao acusado do homicídio do *homo sacer*. Conforme estava prescrito na lei romana, não pode haver punição para o homem que agiu em defesa do corpo social contra aquele que para a própria comunidade já estava morto, já não era mais homem. Mediante as justificativas da ação em vistas do bem comum ou da preservação da ordem moral e social tem este a possibilidade de ter a sua conduta criminal mitigada. Apraz, portanto, refletir diante da insolúvel questão levantada pela própria norma jurídica vigente no ordenamento brasileiro: que circunstâncias podem, desta forma, ser invocadas como sendo para o *bem comum* e em vista da preservação da *ordem moral e social*?

Este questionamento nos põe diante de um impasse já levantado neste trabalho: a decisão soberana e os seus critérios. E uma das faces desse dilema é o problema de justificação e distinção entre Direito e Moral como critério da decisão. Tal dissensão perturba o homem desde a Antiguidade e não encontrou solvência entre os gregos e romanos na Idade Clássica, mas se agudizou na Modernidade de sobremaneira. As

disputas que marcaram a era moderna, com destaque para os conflitos de caráter religioso entre católicos e protestantes, e entre as próprias correntes reformistas, e, por conseguinte as lutas entre os reis e os seus súditos, implicaram na necessidade de uma definição das esferas da vida privada e da vida pública. Logo, de uma delimitação do mundo jurídico e do mundo religioso e moral.

O mais notável dos estudiosos desta matéria foi o jurista alemão Thomasius, que escreveu a sua obra mais importante entre 1700 e 1705. Esse mestre, que gozava da admiração de outro grande vulto da época, Wilhelm Leibniz, voltou a sua atenção para o problema, procurando apresentar uma diferenciação prática entre Direito e a Moral, de maneira a tutelar a liberdade de pensamento e de consciência, com uma delimitação entre o que chamou “foro íntimo” e “foro externo” (Reale, 2002, p. 54).

Enquanto o Direito cuidaria das relações do homem em sociedade, dando à obrigação jurídica um caráter essencialmente coativo, ou seja, após a ação humana ser exteriorizada e, deste modo, disciplinando uma ética pública; a Moral consistiria em uma ação que se processa no plano da consciência interna, que se ocuparia de determinar relações muito mais íntimas, logo, que não poderia ser coagido por ninguém a obrigar a fazer ou deixar de fazer, seria uma ética interna. Ao Direito, portanto, deve-se imputar aquilo que é da ordem da Justiça, já o que coubesse aos valores e princípios considerados honestos e as questões decorosas, caberia à esfera da Moral individual e social.

A Moral e o Direito ficavam assim totalmente separados, sem possibilidade de invasão recíproca nos seus campos, de maneira que a liberdade de pensamento e de consciência recebia, através de doutrina engenhosa, uma tutela necessária (Reale, 2002, p. 54).

Assim sendo, se a norma penal apresenta-se como o limite ético além do qual a hostilidade torna-se incompatível com a continuidade coletiva, esta acaba se adequando muito mais “à manutenção da situação social do que a uma possível moralidade necessária para a vida em sociedade” (Singer, 2003, p. 282). Diferentemente da norma jurídica, a moralidade diria respeito “à regulamentação do comportamento de acordo com prerrogativas que superam o interesse de grupos sociais, como por exemplo a garantia do bem-estar de todos” (Singer, 2003, p. 283). Logo, enquanto cabe à norma muito mais definir o limite da ação humana ao traçar parâmetros nos quais deve-se inserir a conduta dos agentes, tendo em vista a manutenção da situação social, a moral diria respeito muito mais a uma regulação com base em um sistema de princípios e valores que superem a própria ordem singular, sendo um elemento de caráter metajurídico.

Se a norma tutela os princípios necessários à manutenção da vida coletiva numa perspectiva muito mais economicista e utilitária, a moral constitui-se de uma regulamentação de valores mais ou menos importantes que orientam os comportamentos da coletividade<sup>11</sup>. São situações que se mostram toleradas, autorizadas ou reprovadas e constituem-se em um substrato que está para além das normativas do próprio ordenamento, ainda que o fato jurídico nasça dos atos dessa moral social, ou seja, no plano da exterioridade.

---

11 A respeito dessa matéria, ensina Miguel Reale: “O cumprimento obrigatório da sentença satisfaz ao mundo jurídico, mas continua alheio ao campo propriamente moral. Isto nos demonstra que existe, entre o Direito e a Moral, uma diferença básica, que podemos indicar com esta expressão: *a Moral é incoercível e o Direito é coercível*. O que distingue o Direito da Moral, portanto, é a coercibilidade. Coercibilidade é uma expressão técnica que serve para mostrar a plena compatibilidade que existe entre o Direito e a força” (Reale, 2002, p. 46) [grifos do autor]. Todavia, é imperioso questionar: se o direito só se ocupa daquilo que é manifesto nas ações exteriorizadas que são atingidas pela força cogente do Poder Público, e que a coação só existe quando a conduta individual passa a atingir de forma danosa o interesse coletivo, então o direito não levaria em consideração o mundo da intenção? E responde o mestre Reale: “Em primeiro lugar, não é possível separar a ação dos homens em dois campos estanques. Ela é sempre uma e concreta, embora possa ser examinada em dois momentos, sem se decompor, propriamente, em partes. Por outro lado, se é certo que o Direito só aprecia a ação enquanto projetada no plano social, não é menos certo que o jurista deve apreciar o mundo das intenções. O foro íntimo é de suma importância na Ciência Jurídica. No Direito Penal, por exemplo, fazemos uma distinção básica entre crimes dolosos e culposos. Dolosos são as infrações da lei penal que resultam da intenção propositada do agente” (Reale, 2002, p. 54-55).

O linchamento revela-se assim uma zona cinzenta, uma intersecção que se interpõe entre a norma legal sancionada pela ordem jurídica e os valores morais definidos pela vida coletiva, portanto, um campo de dupla excepcionalidade: da inclusão exclusiva que sentencia à morte inimputável e vedação do sacrifício ritual. Tais condições podem ser juridicamente traduzidas na impunidade decorrente da execução da vítima no justicamento sumário e da privação do devido processo legal a qual estes *hominis sacri* estão sujeitos, haja vista estarem já abandonados pelo próprio poder soberano, ainda que nele inscritos.

As manifestações de violência e crueldade dos atos implicados no suplício do condenado pela turba podem ser compreendidos como igualmente transgressivos quando julgados de acordo com os parâmetros essencialistas dentro de um ordenamento jurídico instituído. Assim, a expressão da execução sumária no linchamento é perfeitamente definida como ação antijudiciária. Todavia, é imperioso indicar que ela atua em conformidade com uma moralidade de caráter metafísico, de um sistema muito mais amplo que a norma jurídica positivada. Atua não em conformidade com o regramento legal, mas com a moral social e os seus valores mais ou menos definidos pela ordem coletiva. Tal sistema moral busca a justificação da violência que executa, não obstante que isso se mostre muito perigoso, ao passo que reivindica a recriação, ainda que de forma imperfeita, do poder soberano de julgar, que com o advento das sociedades modernas passa a caber apenas ao Direito<sup>12</sup>. O conflito entre moral e legal subleva-se como um dos elementos centrais da prática do justicamento sumário.

---

12 A filosofia e o direito modernos [especialmente o direito penal] passaram a operar em uma visão teológica do mundo, que está construída por sua vez sobre a noção de pecado e os meios para justificá-lo. Deste modo, a violência seria justificada quando evocada em virtude de momentos heroicos, onde ela precisasse ser utilizada em nome da justiça para a garantia da ordem. Esse pensamento justificou, entre outros eventos históricos da modernidade, as execuções a mando dos jacobinos de Robespierre no chamado Período do Terror na Revolução Francesa, bem como as execuções sumárias das milícias nacionalistas contra os americanos fiéis à Coroa Britânica na Revolução Americana. “A noção de que os homens estariam dominados pelo mal, corrompidos e que se descobriam então os meios para a regeneração – bondade primitiva, verdade e justiça – induziu a ideia de que qualquer um que se colocasse contra essa verdade estaria tomando por intenções criminosas de desviar o povo de seu bom caminho” (Singer, 2003, p. 285).

Essa dissidência entre legal e moral, na esfera do linchamento, portanto, não se confidencia excludente uma da outra, mas atuam como num sistema fechado em campos polares opostos, interrelacionados em certa medida, ainda que ocupem extremos descoincidentes. Nesta situação, o poder normativo cogente do Estado encontra-se frente à ação do julgamento moral coletivo, ainda que atuando em profundo antagonismo, não obstante, tenham em si a mesma destinação da ação violenta que destrói a vida nua do *homo sacer*.

O Direito, contra o justicamento sumário, reclama a titularidade exclusiva do poder soberano através do domínio do *ius puniendi* e do monopólio da violência legítima, desta forma reivindica ser o único capaz de arbitrar sobre o poder de vida e morte que está sujeita a existência que ingressa na ordem político-jurídica. É ele o detentor do poder de submeter a vida ao domínio do direito, ao mesmo tempo que a abandona ao desamparo da legislação, permitindo que a vida sacra seja constantemente violada, a despeito de garantido o discurso da proteção dos direitos humanos<sup>13</sup>.

Já a Moral, neste sentido, age como força violadora da lei estatuída no ordenamento, todavia, ainda que alicerçado em raízes profundamente antijudiciárias, o linchamento revela-se socialmente tolerado e justificado frente ao discurso moral de defesa da ordem e preservação social ou, como alternativa imediata, à indicada inação dos agentes dos poderes constituídos institucionalmente. Some-se a este, em certa feita, até mesmo a existência de relativa legitimação pelo próprio poder estatal destes atos de violência sumária, como numa recriação anômica da sociedade ideal baseada em elementos do próprio poder

---

13 Neste diapasão, a título ilustrativo, podemos pensar no sistema penitenciário nacional e nas garantias do devido processo legal diuturnamente violadas em nosso Estado democrático de direito, tornando a vida capturada por estas formas do poder soberano e que está sob a tutela legal do Estado uma existência inferiorizada e exposta a todas as violências, portanto, uma vida em abandono, que pode ser eliminada sem qualquer punibilidade, haja vista ser uma não vida para o mundo social, e deste modo igualmente tratada pelo mundo legal.

soberano, onde exige-se a necessidade da imposição de uma nova ordem protetiva frente às ameaças dos desviantes<sup>14</sup>.

A justiça popular autodefensiva procura muito mais do que mera vingança, é mais do que a manifestação da barbárie. Ela procura cumprir a função social e ao mesmo tempo fornecer aos participantes uma compreensão das rupturas sociais que não estão inscritas no previsível e no tolerável da cultura popular. Ela se constitui de um meio de compreender a ocorrência anômica e num meio para reparar a situação de anomia (Martins, 2015, p. 65).

E aqui vemos revelado o sistema que, embora oponha o direito e a moral em campos descoincidentes, opera em um circuito fechado. Tanto a norma legal como a moral social veem na pena não apenas uma ação compensatória sobre o ato cometido, mas uma reação contra a guerra levantada pelo inimigo contra a sociedade. De um lado, o direito reivindica a exclusividade da tutela e da dispensa da punibilidade aos desviantes, do outro a moral social se mostra em uma recriação defeituosa do próprio sistema legal punitivo: ambas buscam atuar sobre o mesmo objeto, destruir o inimigo social, o *homo sacer*.

Ao reivindicarem duplamente a titularidade do arbítrio do *ius puniendi* e do poder soberano, estas duas forças lançam-se com igual ímpeto sobre o corpo do *homo sacer*. Embora no plano existencial coloquem-se uma contra a outra, ambas realizam a mesma ação de captura

---

14 José de Souza Martins compreende a existência de uma dimensão autodefensiva social nos linchamentos, como uma alternativa ou uma resposta restaurativa as situações de anomia e ruptura violenta de elementos fundantes da estrutura social, como um “modo de compreender a ação dos linchadores como ação de um sujeito coletivo que se oculta na trama social e se manifesta quando a sociedade entra em crise” (Martins, 2015, p. 64). Hélio Bicudo sustenta que “uma defeituosa organização policial-judiciária, a qual propicia a prática da violência oficial, é também responsável, em parcela substancial, por essa mesma escalada” (Bicudo, 1983, p. 244). Assim sendo, o linchamento caminha muito mais próximo do poder estatal que possamos de fato vislumbrar de imediato, a violência realizada através dos órgãos institucionais sob a justificativa do amparo das normas legais da coerção serve-se de base referencial e modelo punitivo desta nova sociedade reconstruída na anomia em nome da preservação da ordem e dos valores morais por meio do justicamento sumário.

da vida sacra que é inserida, mas igualmente abandonada no constante movimento de inclusão exclusiva que se opera na *sacratio*. É válido recordar a máxima agambeniana a respeito da permanente condição de exposição à morte da qual está sujeito o *homo sacer*:

Aqui a analogia estrutural entre exceção soberana e *sacratio* mostra todo o seu sentido. Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que o soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberano (Agamben, 2002, p. 92).

Se o poder do Estado, manifesto na norma positivada, como no *vitae necisque potestas*, captura e reconhece a vida, inscrevendo-a no campo da ordem jurídico-política, o faz pela inversa possibilidade de torná-la vida abandonada a morte. Sua existência é *vida sacra* e, portanto, pressupõe uma condição inerente de exposição à contingência da morte. Se a sacralidade é, sobretudo, a forma originária de implicação da vida nua na ordem jurídico-política: ao passo que o sintagma *homo sacer* nomeia a relação política originária, ou seja, a inscrição da vida nua na ordem jurídico-política, é o abandono à exceção soberana que permite eliminar a vida do *homo sacer* de forma inimputável na esfera legal (Agamben, 2002, p. 98). Ademais, ao buscar recriar esta mesma estrutura de captura em um sistema estruturado de acordo com os valores da moral social, o bando soberano se apossa do corpo do *homo sacer* e o inclui no modelo paradigmático de seus princípios, tal condição permite definir ao mesmo tempo a impossibilidade de sobrevivência da vida sacra nesta esfera de domínio, haja vista ser o *sacer* um inimigo dela mesma. Portanto, de acordo com os critérios desta moral social, a vida do *homo sacer* é passada para esfera do abandono sem ingressar na do direito, podendo ser eliminada sem quaisquer garantias ou embaraços. A intenção ameaçadora do *sacer* justifica a

contraguerra movida pelo poder soberano, alegando paradoxalmente a *impunitas*, que sentencia a destruição da vida nua sem constrangimentos, um verdadeiro *impune occidi*.

Ao refletir sobre a intenção na ordem judiciária, Hannah Arendt revela a sua essencialidade na construção da lógica da pena, ao passo que a sua inexistência torna a possibilidade do desejo de vingança o fundamento da condenação:

Importante entre as grandes questões que estavam em jogo no julgamento de Eichmann era a ideia corrente em todos os modernos sistemas legais de que tem de haver a intenção de causar dano para haver crime. A jurisprudência civilizada não conhece razões de orgulho maior que a consideração pelo fato subjetivo. Quando esta intenção está ausente, quando, por qualquer razão, até mesmo por razões de insanidade mental, a capacidade de distinguir entre certo e errado fica comprometida, sentimos que não foi cometido nenhum crime. Nós recusamos e consideramos bárbaras as proposições de que “um grande crime ofende a natureza, de forma que a própria Terra clama por vingança; que o mal viola uma harmonia natural que só a punição pode restaurar; que uma coletividade vitimada tem o dever moral de punir o criminoso” (Yosal Rogat). E no entanto parece-me inegável que foi precisamente com base nessas proposições há muito esquecidas que Eichmann foi levado à justiça em primeiro lugar, e que elas foram, de fato, a justificativa suprema da pena de morte. Como ele esteve implicado e desempenhou um papel central no empreendimento cujo propósito declarado era eliminar certas “raças” da face da Terra para sempre, ele teve de ser eliminado (Arendt, 2001, p. 300).

A intencionalidade no cometimento do ato criminoso ou a utilização da crueldade e de meios perversos revelam-se como elementos agravantes da penalidade aplicada ao agente de acordo com os crité-

rios da teoria penal. Todavia, questiona-se: seria possível aplicar os mesmos parâmetros quanto à justificação da moralidade dos linchadores? Haveria solução para essa aporia gerada pela moral do evento, haja vista que ao despender a força cruel contra o linchado os seus algozes deveriam ser considerados: a) homens honestos e trabalhadores que reagem à ameaça da sua estrutura social e ao perigo de mácula de seu conjunto de valores morais e, logo, se orientam pelo conjunto de princípios definidos como sagrados ou invioláveis pela ameaça; ou b) seriam eles assassinos cruéis e seu ato uma barbárie injustificada, inclusive agravada segundo os elementos legais da própria ordem jurídica vigente? (Singer, 2003, p. 283).

A partir do século XVIII vimos a formulação da ideia de que o crime não é mais simplesmente uma culpa, como uma categoria onde a culpa corresponde ao dano causado a outrem, “mas de que o crime é aquilo que prejudica a sociedade, ou seja, de que é um gesto por meio do qual um indivíduo, rompendo o pacto social que o liga aos outros, entra em guerra contra a sua própria sociedade” (Foucault, 2015, p. 31). Destarte, Foucault pensa no crime justamente como uma força que reativa de modo provisório, a guerra de todos contra todos, suplantada pela ordem no contrato social.

O *homo sacer* é o inimigo social, o *hostis*, logo, a punição que se aplica a ele não deve apenas buscar a reparação do prejuízo que causou a alguém em específico, ou mesmo um castigo da culpa, “mas deve ser uma medida de proteção, de contraguerra que a sociedade tomará contra este último” (Foucault, 2015, p. 31). Neste diapasão, a racionalidade do próprio sistema penal sentencia que a pena não deve ser aplicada de acordo com o prejuízo que tenha causado o culpado ou da importância da culpa, mas por aquilo que é útil à sociedade.

É importante para ela que os seus inimigos sejam dominados, que não se multipliquem. Portanto, é preciso apoderar-se deles, impedi-los de prejudicar. [...] A punição, portanto, se instala a partir de uma definição do

criminoso como aquele que guerreia contra a sociedade (Foucault, 2015, p. 32).

Essa noção nos dada por Foucault é cara e apresenta-se como uma chave para a dupla leitura do linchamento, seja como expressão da violência coletiva através da reivindicação do reestabelecimento da ordem social perdida, seja como uma forma antijudiciária, todavia, profundamente alicerçada em elementos da própria ordem legal, como numa reconstrução anômica do Direito. É o paradoxo da impunidade legal que alimenta a impunidade social no justicamento sumário.

E aqui retornamos às reflexões do art. 65, inciso III, alínea “e”: “quando *cometido sobre influência de multidão em tumultuo*, não tendo o agente os provocado”. A ideia de vontade coletiva manifestada no justicamento caracteriza esse segundo elemento de análise em sua relação com a vida matável e insacrificável do *homo sacer*. A fúria coletiva expressa na constituição da multidão torna-se um componente essencial na expressão dos linchamentos. A palavra multidão, em sentido comum, representa a reunião de indivíduos quaisquer, que não possuem necessariamente os mesmos vínculos nacionais, profissionais, sexuais, mas que independente dos acasos se aproxima (Le Bon, 2018, p. 29).

Gustave Le Bon, o pai da psicologia das multidões, todavia, as encara de um outro olhar diverso do etimológico, segundo um aspecto psicológico, no qual evidencia-se que nas multidões “a personalidade consciente desaparece, os sentimentos e as ideias de todas as unidades orientam-se numa mesma direção. Forma-se uma alma coletiva, sem dúvida transitória, mas que apresenta características muito nítidas” (Le Bon, 2018, p. 29). A ausência dessa personalidade consciente e a orientação dos sentimentos e dos pensamentos em um sentido comum fazem com que indivíduos separados até dado momento, sob influência de certas emoções violentas, adquiram características de uma mul-

tidão psicológica<sup>15</sup>. Contudo, nos interessa outro aspecto notável das multidões: a certeza da impunidade.

Nas multidões, para Le Bon, os sentimentos sejam eles bons ou maus, apresentam a dupla característica de serem muito simples e muito exagerados, fazendo com que os membros da multidão se aproximem dos seres primitivos, vendo as situações em bloco, e não conseguindo lhe distinguir as transições necessárias, preservando-as em certa medida da dúvida e da incerteza. A ponta de antipatia, que no indivíduo isolado permaneceria quase que imperceptível, ganha corpo e potência de ódio feroz quando este mesmo indivíduo está em multidão, é neste campo que a certeza da *impunitas* brota fortemente:

A violência dos sentimentos das multidões aumenta ainda mais, sobretudo nas multidões heterogêneas, devido à ausência de responsabilidade. A certeza da impunidade, tanto mais forte quanto mais numerosa for a multidão, e a noção de um poder momentâneo considerável decido ao número tornam possíveis para a coletividade sentimentos e atos impossíveis isolados. Nas multidões, o imbecil, o ignorante e o invejoso se liberam de seu sentimento de nulidade e de impotência substituído pela noção de força brutal, passageira, mas imensa (Le Bon, 2018, p. 29).

As multidões heterogêneas, como aquelas que ocorrem nos justifica-mentos sumários, são aquelas formadas por anônimos, que se reúnem

---

15 Um dos constituintes mais notáveis dessa racionalidade coletiva na multidão é a criação de uma alma coletiva, de um espírito motivador comum, que impulsiona os seus componentes em um mesmo direcionamento apesar de suas diferenças. “O fato mais surpreendente apresentado por uma multidão psicológica é o seguinte: quaisquer que sejam os indivíduos que a compõe, por mais semelhante ou dessemelhante que possam ser seu tipo de vida, suas ocupações, seu caráter ou sua inteligência, o mero fato de se haverem transformado em multidão dota-os de uma alma coletiva. Essa alma os faz sentir, pensar e agir de um modo completamente diferente daquele como sentiria, pensaria e agiria cada um dele isoladamente. Algumas ideias, alguns sentimentos só surgem ou se transformam em atos nos indivíduos em multidão. A multidão psicológica é um ser provisório, composto de elementos heterogêneos por um instante amalgamados, exatamente como as células de um corpo vivo formado por meio de sua reunião um novo ser que apresenta características muito diferentes daquelas que cada uma das células possui” (Le Bon, 2018, p. 32).

na rua, por exemplo, ou por não anônimos, como as assembleias deliberantes ou os jurados. Enquanto entre os primeiros haveria um sentimento de responsabilidade nulo, para os segundos essa consciência é essencial. Tal estado é visto no linchamento, quando a multidão sempre se vale do sentimento de impunidade e da crença na ação moralmente justificada para agir contra sua vítima *sacer*. Le Bon indica que os crimes de multidão, como o do justicamento sumário, geralmente decorrem de uma poderosa sugestão, “e os indivíduos que dele tomam parte convencem-se em seguida de ter cumprido um dever. Esse não é absolutamente o caso do crime ordinário” (Le Bon, 2018, p. 151).<sup>16</sup>

No ato violento dispendido no crime em multidão, a sugestão e a obediência dela decorrentes tomam a condição de uma poderosa justificação coletiva, aquele ou aqueles que executam guardam a convicção natural de ter a seu favor a aprovação unânime ou o reconhecimento de um ato meritório em favor de seus concidadãos. “Semelhante ato pode ser legalmente, mas não psicologicamente, qualificado como criminoso”, conclui o polímata francês (Le Bon, 2018, p. 152).

As características das multidões criminosas são as mesmas de qualquer outra forma: “a sugestionabilidade, a credulidade, mobilidade, exagero dos sentimentos bons e maus, manifestação de certas formas de moralidade etc.” (Le Bon, 2018, p. 152). Gustave Le Bon cita como ilustrativo o caso dos “*septembriseurs*”, os revolucionários jacobinos que massacraram os presos em setembro de 1792 em Paris. Ele considera o caso em tela muito semelhante àquele do Massacre da Noite de São Bartolomeu (23 e 24 de agosto de 1572, em Paris). Segundo o relato

---

16 O polímata francês cita como exemplo o caso do assassinato do governador da Bastilha, sr. Launay, após a tomada da fortaleza pela multidão em junho de 1789. Cercado pela turba excitada, ele recebia golpes de todos os lados, os participantes propuseram enforcá-lo, cortar-lhe a cabeça ou atá-lo ao rabo de um cavalo. Tentando defender-se dos golpes que sofria, o governador acabou atingindo um dos participantes, que mediante a proposição de um dos participantes deveria cortar a cabeça do governador: “Esse, cozinheiro desempregado, meio estúpido, que foi à Bastilha para ver o que estava acontecendo, julgou que, por ser esta a opinião geral, a ação era patriótica e acreditou até merecer uma medalha por destruir um monstro. Com um sabre que alguém lhe emprestou, golpeou o pescoço nu; mas como o sabre mal afiado não cortava, arrancou de seu bolso uma pequena faca de cabo preto e (como, na qualidade de cozinheiro, sabia trincar carnes) completou a operação com sucesso” (Le Bon, 2018, p. 152).

de Taine, do qual Le Bon se vale, não se sabe exatamente quem ordenou o esvaziamento das prisões e o massacre dos prisioneiros, “que teria sido Danton, como parece provável, ou outro, pouco importa; o único fato que nos interessa é o da poderosa sugestão recebida pela multidão encarregada do massacre” (Le Bon, 2018, p. 153).<sup>17</sup>

No linchamento, a crença da impunidade mediante a possibilidade de evocar a ausência da intencionalidade criminosa, justificada em razão da pré-dica legitimadora da ação violenta como modo de garantia da ordem e da preservação do bem comum, permitem a construção de um discurso que visa eximir a responsabilidade da multidão e *pari passu* legitimar seu ato.

Além disso, em vista da sua própria configuração, a multidão impossibilita até mesmo a reação do poder estatal na busca da resolução dos conflitos e no questionamento da ordem legal, realizado por meio do justicamento sumário. A multidão anônima é tanto irresponsável como legitimadora da ação violenta contra a ameaça que gera para a sociedade o *homo sacer*. A relevante justificativa moral e da necessidade de proteção social, a crença da irresponsabilidade penal pela execução, ao passo que se legitima a crença da realização do bem coletivo e a impossibilidade ou ineficiência dos poderes legais na apuração e punição dos envolvidos levam a sensação de *exclusão da putabilidade*

---

17 “O exército de algos era composto por cerca de trezentas pessoas e constituía o tipo perfeito de multidão heterogênea. Com exceção de um número muito reduzido de bandidos profissionais, ele era composto sobretudo de comerciantes e artesãos de diversos ofícios: sapateiros, serralheiros, cabeleireiros, pedreiros, empregados, mensageiros etc. Sob influência da sugestão recebida, estavam perfeitamente convencidos, como o cozinheiro citado acima, de realizar um dever patriótico. Desempenhavam uma dupla função, juizes e carrascos, e de modo algum se consideravam criminosos. Convencidos da importância do seu papel, começaram a formar uma espécie de tribunal, e imediatamente o espírito simplista e a equidade não menos simplista das multidões apareceu. Devido ao número considerado de acusados, decidiu-se primeiro que os nobres, os padres, os oficiais, os criados do rei, isto é, todos os indivíduos cuja profissão é a única prova de culpa aos olhos de um bom patriota, seriam massacrados em grupo, sem necessidade de decisão especial. Os outros seriam julgados pela aparência e reputação. Satisfeita assim a consciência rudimentar da multidão, ela pôde proceder legalmente ao massacre e dar livre curso aos instintos da ferocidade, cuja gênese mostrei anteriormente, que as coletividades têm o poder de desenvolver em alto grau. Eles de resto não impedirão – como é a regra das multidões – a manifestação concomitante de sentimentos opostos, tais como uma sensibilidade geralmente tão extrema quanto a ferocidade” (Le Bon, 2018, p. 153-154).

e *abandono da vida sacra ao império do poder soberano* daqueles que agem contra ele como vida matável.

## Considerações finais

Portanto, temos o primeiro elemento de correlação entre o linchamento e o *homo sacer*: a *impunitas*, a condição de escusar o soberano, ou aqueles que agem como soberanos, contra o *homo sacer* através da alegação do *impune occidi*. Duas sentenças nos permitem realizar essa primeira correlação de acordo com a *sacratio*: a) a hipótese da impunitabilidade da morte do *homo sacer* - excluído do *ius humanum* - pela qual é retirada a culpa daquele que age contra este. O *impune occidi*, a impunidade da matança é justificada pela própria condição da sacralidade que carrega aquele marcado com a sentença *sacer esto*. Os homens que agem como soberanos contra o *homo sacer* o fazem em vista da sua já antecipada exclusão do *ius humanum*. O assassinato do *sacer* não é o *parricidium*<sup>18</sup>, pois a morte dele, como alegado pelos seus algozes no linchamento, não se fundamenta na intencionalidade - mas na necessidade - e este não constitui-se de um homem livre, um cidadão, mas alguém que já está abandonado para os homens e para o direito, uma marca de natureza ferina; b) a impossibilidade de sua execução no rito que no nosso mundo contemporâneo não é mais o do machado sagrado, mas da ordem judiciária, *neque faz est eum imolari*, pelo qual lhe são garantidos os processos legais, atesta a condição de abandono da vida sacra pelo poder soberano. Seja antes da execução sumária, quando a vida do *homo sacer* desprotegida é capturada pelo

---

18 O filósofo italiano salienta que o termo *parricidium* no verbete de Festus “indica na origem o assassinio de um homem livre” e a grande contradição que reside no homem considerado sagrado é justamente esta: que aquele que “qualquer um podia matar impunemente não, devia, porém, ser levado à morte nas formas sancionadas no rito” (Agamben, 2002, p. 79). O *parricidium* define-se como um tipo penal específico, é aquele que se imputa ao sujeito que venha matar o pater, par seu (semelhante a ele) ou então algum parente; conseqüentemente, aquele que matasse um cidadão romano. “Não cometerá *parricidium*, no sentido estrito do termo, quem matar um ser humano que não esteja nestas categorias, um mero homo, um homo comunis” (Ruiz, 2013, p. 338). Castor Ruiz completa também que Festus “narra que Numa Pompilius promulgou uma lei segundo a qual: ‘Se uma pessoa mata de forma intencional e ilegal um homem livre, ele será um *parricida*’” (Ruiz, 2013, p. 338).

bando soberano dos justiçadores, e após esta captura quando é executado sem sentença e sem as garantias judiciais do processo legal e da sentença penal, não obstante é supliciado e executado de acordo com os elementos morais definidos por aqueles que contra ele atuam de forma irresponsável, soberana. Além destas, adite-se o fato de a maioria dos processos oriundos das execuções por linchamento não serem conclusos, ou simplesmente abandonados pelo poder estatal, configurando-se mais uma negação ao homem sagrado, mesmo após seu extermínio, a do não reconhecimento e do esquecimento judiciário.

## Referências

AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BENNETT, H. *Sacer esto*, In: **Transactions and Proceedings of the American Philological Association** 61, p. 5-18. 1930.

BICUDO, H. **Comentário 1 In Crime, Violência e Poder**. Paulo Sérgio Pinheiro (org.). São Paulo: Brasiliense, 1983.

FOUCAULT, M. **A sociedade punitiva**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

JHERING, R. V. **O espírito do direito romano nas fases de seu desenvolvimento**. Vol 1. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943.

LE BON, G. **Psicologia das Multidões**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MARTINS, J. S. **Linchamentos: justiça popular no Brasil**. Contexto: São Paulo, 2015.

MEIRA, Sílvio A. B. **A Lei das XII Tábuas fonte do direito público e privado**. 3ª Ed. Imprensa: Rio de Janeiro, Forense, 1972.

REALE, M. **Lições Preliminares de Direito**. São Paulo: 2002.

RUIZ, C. M. M. Bartolomé. A condição de Homo Sacer. O Direito e a Arqueologia do Sagrado um Diálogo com Giorgio Agamben. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 2013, v. 69, 2. Aletheia – Associação Científica e Cultural.

SINGER, H. **Discursos desconcertados**: linchamentos, punições e direitos humanos. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Fapesp, 2003.





# A questão política no horizonte do *pensiero debole* de Gianni Vattimo: o sentido da emancipação<sup>19</sup>

Jorge Luís de Oliveira Gomes  
Antonio Glaudenir Brasil Maia

## Introdução

Examinado de maneira mais detida as reflexões mais recentes de Gianni Vattimo, percebe-se que estão concentradas nas questões de cunho democrático-políticas. Deste modo, democracia, *pensiero debole*, *ontologia da atualidade*, comunismo hermenêutico se articulam para pensar a questão da emancipação e aqui cabe apresentar como Gianni Vattimo a concebe. Esses temas são centrais para a compreensão das reflexões do filósofo italiano, uma vez que tem como premissa central pensar as diferenças que, devido o sentido unilateral da história e da verdade apregoadas pela tradição metafísica, foram relegadas ao esquecimento, às periferias como se não tivessem nenhuma importância. Para tanto, o *pensiero debole* e nihilismo são as chaves de leitura e de articulação do sentido da emancipação, abrindo caminho para pensar a questão política no âmbito da filosofia de Vattimo.

---

19 Este trabalho é parte integrante da pesquisa de mestrado, cujo título principal é: *A Dimensão Ético-política e a Questão da Emancipação das Minorias no Pensiero debole de Gianni Vattimo*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - MAF/UVA.

A compreensão de que é necessário superar a metafísica é imperativa para uma leitura mais adequada das experiências humanas na pós-modernidade. É imperativa a compreensão de que a metafísica representa o pensamento da violência, pois cala o discurso, por isso mesmo não dá conta da dinâmica que é a pós-modernidade, o que nos impele a buscar novas formas de leitura e de compreensão do mundo. É, neste interim, que Vattimo nos fornece uma perspectiva de desconstrução do pensamento, livre da égide fundante da metafísica, de sua superação crítica e, com isso, representa o momento distinto do pensamento filosófico que concebeu como *pensiero debole*. Seguindo a reflexão de Vattimo, podemos assumir como ponto de partida o fato de que agora é preciso seguir o caminho aberto pela experiência hermenêutica-interpretativa, o de que não há uma verdade única e que a esta está restrita ao momento histórico, ou seja, a verdade é interpretação. Partindo desse ponto de vista, assumir o *pensiero debole* como uma resistência à metafísica, ao postular a ultrapassagem da modernidade e da filosofia como pensamento da unidade, em favor da abertura para o diálogo que representa a pós-modernidade, o reconhecimento das diferenças e das minorias como agentes de mudança de horizonte. Vattimo, para prosseguir com a desconstrução metafísica, parte de dois pontos que orientaram seu pensamento: o anúncio da morte de Deus, professado por Friedrich Nietzsche, e a sentença do fim da metafísica em Martin Heidegger. Tais pontos de vista abrem novas possibilidades e questões para se pensar para além da mera intenção da (in)superável questão da metafísica. Em outras palavras, como a herança de Nietzsche e de Heidegger, que Vattimo recebeu de forma não passiva, permitiu que vislumbrasse um viés político-emancipativo? Como isso contribui para as reflexões políticas de Vattimo?

### ***Pensiero debole*, crítica da metafísica e democracia**

O marco central da formulação filosófica de Vattimo é, sem sombra de dúvidas, a elaboração do *pensiero debole*, que o próprio autor afir-

ma que seu discurso consiste em uma crítica aos ideais legitimadores da razão/fundamento da tradição filosófica de pensamento. Em outras palavras, consiste em uma crítica acerca dos limites e da crise da noção moderno/metafísico de subjetividade. Para isso, Vattimo toma como base a denúncia nietzscheana da morte de Deus e a noção heideggeriana do fim da metafísica.

A partir dessa leitura enfraquecida do Ser na pós-modernidade, podemos ver a redução progressiva da violência metafísica, o que pode ser historicamente comprovado observando a dissolução dos regimes democráticos, a passagem dos regimes nacionalistas totalitários para as democracias constitucionais. Pode-se ver, portanto, que há claramente um processo de debilitamento, um enfraquecimento não só das estruturas fortes de pensamento, mas, sobretudo, das estruturas sociopolíticas da organização social humana que, por isso mesmo, permitiram a abertura progressiva para uma concepção *debole* da política em tempos do pluralismo pós-moderno. O ocidente é claramente marcado por um progressivo debilitamento das estruturas ontológicas fortes do ser, da política, da ética, do direito, do Estado etc., isso foi diagnosticado por Vattimo e Rovatti, em 1983, com a publicação de *Il Pensiero debole*.

Como aponta Nelson Saldanha, em seu livro *Secularização e Democracia* (2003, p. 103),

O que caracteriza a época das democracias é a perda dos fundamentos teológicos. A democracia repousa sobre a possibilidade de os homens se organizarem como estrutura sociopolítica, sendo esta possibilidade (ou a consciência dela) o próprio fundamento. A democracia não é um igualitarismo, nem a massificação: fascismos e ditaduras afins se caracterizaram como regimes de massa. A democracia não está no fato de um general comer o mesmo almoço que os seus soldados, como dizem que Von Rommel fazia, mas na possibilidade de estes o elegerem para chefe (se é que as hierarquias militares comportam democracia).

À medida que o indivíduo foi perdendo o sentido de referência nas coisas suprassensíveis, transcendentais e sobrenaturais e tomando consciência das questões sociais e políticas, foi possível promover uma significativa transformação de cunho epistemológico, social e, sobretudo, uma transformação política do homem. Podemos apontar, portanto, que o *pensiero debole* promove a renúncia aos fundamentalismos, a tomada de consciência da falta de liberdade e da violência das estruturas totalizadoras da metafísica, ao passo que essas são movidas por razões estritamente ético-políticas, enquanto,

Na democracia os homens contam consigo mesmos; perdem os fundamentos transcendentais e têm de elaborar (*ex-laborare*) um mundo sociopolítico que depende de contingências; ao contrário do mundo monárquico (e aristocrático), em que as bases e as formas se consideravam dadas desde sempre. Dadas e duráveis, diferentemente das do nosso mundo, no qual tudo perece e tudo recomeça (Saldanha, 2003, p. 105-106).

Por estas razões, o *pensiero debole* pode ser considerado a chave de leitura da passagem da modernidade para a pós-modernidade, pois, segundo aponta Vattimo, é a experiência filosófica ulterior ao fim da metafísica. A esse respeito, em *Inattualità del Pensiero Debole* (2011, p. 11), Rovatti aponta que,

De fato, nascia como instrumento de luta contra cada violência metafísica e, por consequência, de cada fixação objetiva da Verdade (com inicial maiúscula). Não se apresentava como um simples discurso teórico, tinha uma valoração explicitamente “política” e o caráter essencialmente ético, que Vattimo chama *pietas* (isto é, substancialmente, uma escuta do diverso).

Isso seja, talvez, o primeiro sinal da inconformidade de Vattimo quanto às imposições metafísicas sobre o pensamento. É também essa

inconformidade ante à política que, segundo apontam alguns intérpretes, o faz eleger a emancipação como principal preocupação de seu pensamento, o que nos permite definir sua fase atual como radicalmente política. Vattimo reconhece, em função disso, que sua filosofia não pode e não deve recusar, ou em todo caso, renunciar à sua responsabilidade histórica com a política, haja vista sua atuação como professor acadêmico, colaborador de jornais, filósofo e político. A democracia representa, em linha de regra, a libertação dos autoritarismos.

[...] uma vez considerando que não existem verdades absolutas, mas apenas interpretações, muitos autoritarismos são desmascarados pelo que são, isto é, pretensões de impor-nos comportamentos com que não concordamos em nome de uma lei natural qualquer, uma essência humana, uma tradição intocável, uma revelação divina etc. (Vattimo, 2016, p. 24-25).

Por razões ligadas mais especificamente ao desenvolvimento das tecnologias, de modo bem mais específico das comunicações, que são instrumentos do capital, e, que o desenvolvimento das comunicações reflete o poder econômico, seguindo este direcionamento, é permitido afirmar que devido ao poder da economia incidindo sobre a política, esta deixou de ocupar um lugar de mando. Por isso, Vattimo defende a tese de que a democracia não pode ser entregue nas mãos dos especialistas. É importante notar que nas condições atuais da política há uma relação significativamente conflituosa percebida na querela entre direita e esquerda, tanto é que a direita está sempre alinhada com os governos da elite, dos técnicos e especialistas, tendo claramente um desprezo pelo humano/social; a esquerda, por outro lado, está mais próxima do povo e da democracia, uma vez que se nota uma maior preocupação com o social e com o desenvolvimento do humano em todas as suas capacidades.

A democracia não pode ser entregue nas mãos de especialistas, técnicos, pois a democracia dos peritos não

é democracia. Imagina-se como seria tal democracia se restassem apenas algumas ciências, os técnicos: a democracia significaria delegar aos físicos e somente a eles questões de energia; aos médicos e somente a eles questões da saúde e assim por diante. A democracia não pode ser fundada sob a égide da racionalização das sociedades e a criação de estruturas sociais uniformes e que, por isso, alguns defendem equivocadamente a democracia liberal como *única* forma legítima de governo amplamente *aceito* (Maia, 2017, p. 570).

Pensar a política e as questões ligadas à democracia no âmbito da pós-modernidade filosófica de Vattimo não podem ser desarticuladas de uma discussão ontológica, uma vez que a compreensão de uma incide na compreensão da outra, ou seja, a compreensão da ontologia reflete na compreensão e no fazer político, a compreensão do sentido da verdade se faz necessária. Nesse sentido, o aspecto político do pensamento de Vattimo está intrinsecamente ligado ao *pensiero debole* como sinônimo de liberdade, pois representa a dissolução da metafísica, ao passo que a busca pelo sentido da verdade, entenda-se aqui a verdade no sentido metafísico e universal do termo já não faz sentido, ou não se sustenta. Isso porque reconhecido o papel legitimador da verdade no sentido metafísico do termo, a democracia não pode ser fundada sob a égide da racionalização das sociedades com o pretexto de uma especialização da democracia para com isso criar estruturas sociais uniformes.

A filosofia, a ética, a estética, a religião, o direito, a cultura e, acima de tudo, a política, não podem e nem devem ser fundadas em verdades fundamentais, últimas. Como já foi dito antes, cabe à filosofia o papel de intérprete do presente, da política, da existência humana, em linhas gerais, em meio à pluralidade. Vattimo defende que “[...] a ideia de democracia concebida pelos especialistas deve ser abandonada e, para isso, é imprescindível recuperar o papel da filosofia como intérprete, acentuando-se a sua superioridade em relação às outras ciências” (Maia, 2017, p. 570-571).

É, nesse sentido, que a democracia não pode ser pensada desarticulada da ideia do fim da filosofia, pois só existe democracia reconhecendo-se o fim da filosofia como verdade objetiva, autêntica e universal, já que

[...] uma política fundamentada na ‘verdade’ só pode ser uma política da autoridade — filósofos, comitês centrais, pontífices. Notemos que no mundo contemporâneo temos de lidar justamente com políticas que pretendem ser ‘verdadeiras’: lá onde a autoridade da lei ‘natural’ pregada pelos papas não é imposta mostra-nos as leis ‘científicas’ da economia (Vattimo, 2019, p. 173).

A questão que prevalece na filosofia é sempre um bem político, ou, em todo caso, uma questão de comunidade política. Pensando assim, podemos assumir que Aristóteles está certo ao propor que o Estado é uma comunidade estabelecida com uma boa finalidade e que a política é a mais elevada forma de comunidade que, por isso mesmo, tem como principal objetivo o bem nas maiores proporções e excelências possíveis<sup>20</sup>. A política é, por assim dizer, o meio de alcançar o bem público, ou seja, através do abandono de uma sociedade autoritária em favor da prática do consenso e do debate público. Isso posto, seguindo a letra de Vattimo, todas as regras de vida em coletividade devem ser elencadas com base na negociação e no consenso.

Com efeito, todas as estruturas fortes de pensamento são, antes de tudo, um apelo aos fundamentos que carregam, por isso mesmo, princípios de violência. Muito já foi dito acerca da violência no sentido metafísico, mas a esta altura, cabem ainda alguns apontamentos sobre o tema, quando se está discutindo a democracia. Vattimo, em *Para Além da Interpretação* (1999), aponta que a violência é o calar-se, a falta de diálogo, que permite, quando muito, a contemplação. A violência é, em linha de regra, a autoridade que cala, que se impõe sem dar explicações. Mas: o que é ser violento? O que significa agir violentamente?

---

20 Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

[...] a violência seria “aquilo que impede a realização da vocação essencial da coisa”, o filósofo afirma em *Fare giustizia del diritto* que “é necessário pensar a violência em termos de silenciamento, interrupção do diálogo de perguntas e respostas”. Silenciar, sufocar, interromper ou tornar ineficaz a discussão: é isso que o “fundamento último” (perigo da metafísica), mas também o “fundamento algum” [...] fazem quando se põem como não ulteriormente interrogáveis, apenas objeto de contemplação e de *amor dei intellectualis* tanto na filosofia, como na ética e na *práxis* política. A verdade nasce do acordo, o “universal” só pode ser alcançado por meio do diálogo e do conflito de interpretações: a dissolução dos fundamentos é o que liberta e é verdade somente o que liberta (Pecoraro, 2005, p. 79).

Concomitantemente ao processo de desconstrução do Eurocentrismo como o norte cultural e filosófico do mundo, abriram-se as portas para uma leitura descentralizada do Ser, como podemos ver em *Nichilismo ed Emancipazione* (2003); é a dissolução da ideia de progresso e de uma historicidade unilateral. Esse processo permite não o surgimento, mas dá visibilidade àqueles que eram ignorados pelas culturas dominantes, a libertação das culturas e a criação de comunidades éticas, pensando com Walter Benjamin, *histórias locais* ou *micro-histórias*.

De antemão, é importante ressaltar que Gianni Vattimo e Santiago Zabala advertem, na obra *Comunismo Hermenêutico: de Heidegger a Marx* (2012), que o comunismo não pode, nem deve ser reduzido a uma postura puramente filosófico-política, assim também como a hermenêutica a uma determinação filosófica. Seguindo essa linha de pensamento, os autores entendem que:

[...] ambos nos fazem perceber a atual falta de urgência, a saber, da homologação crescente das estruturas políticas, econômicas e sociais de poder. [...] O comunismo e a hermenêutica, mais que posições revolucionárias a serviço do poder, se converteram em respostas alternativas

para os perdedores da história, isto é, os fracos (Vattimo; Zabala, 2012, p. 12-13).

O comunismo hermenêutico é, então, um desdobramento do *pensiero debole*, assumindo uma postura ‘revolucionária’ na luta contra a violência dos totalitarismos, sejam eles filosófico-metafísicos ou simplesmente totalitarismos políticos, que não deixam de ter uma orientação metafísica. O comunismo articulado com a hermenêutica visa a liberação das diferenças, dos ‘perdedores’, dos excluídos da história, tomando como objetivo contar a história, não dos vencedores, mas sim a história dos fracos, perdedores e excluídos. Mas, o que liga o comunismo à hermenêutica? Segundo os apontamentos de Vattimo e Zabala, essa aproximação se dá mais especificamente pelo fato de

A dissolução da metafísica, a saber, a desconstrução das demandas objetivas da verdade, o ser e o logocentrismo, que Nietzsche, Heidegger e Derrida circunscreveram das suas filosofias. Contudo, se o comunismo representa, hoje em dia, uma alternativa ao capitalismo, não é apenas por causa de sua debilidade como força política nos governos contemporâneos, senão devido também a sua debilidade teórica (Vattimo; Zabala, 2012, p. 12-13).

Apesar do triunfo do capitalismo sobre o comunismo, cabe ressaltar que o comunismo não se tornou, como muitos defendem, um movimento político-filosófico e opressor. Todavia, tal triunfo obrigou o comunismo a passar por uma reformulação nas suas bases marxistas como o ideal de desenvolvimento orientado também na lógica da guerra. Essa reformulação fez-se necessária, haja vista a perda efetiva do comunismo em detrimento do poder do capitalismo. Isso posto, a intenção do comunismo no entendimento de Maia (2017, p. 574):

[...] seria evitar revoltas ideológicas graves, a imposição violenta de grandes soluções em favor de intervenções específicas. O comunismo alimenta a resistência ante as

desigualdades do capitalismo, e a hermenêutica inter-vém assinalando a natureza interpretativa da verdade.

O comunismo enquanto resistência e luta contra as opressões sociais, e, articulado com o *pensiero debole*, está sobremaneira orientado pela busca e pela defesa da emancipação. Apesar dessa afirmação, porque a insistência em falar de comunismo na pós-modernidade? Uma vez que não há nenhum registro de efetivação da experiência comunista, o que justifica tal insistência? Além do mais, levando em consideração a hermenêutica e sua natureza interpretativa, pode-se levantar a seguinte objeção: se não há registro de uma verdadeira efetivação da experiência comunista, então, por que justamente a hermenêutica possibilitaria uma renovação do comunismo no mundo de hoje? Por isso, a hermenêutica pode, por seu intento, falar de comunismo, sem que lhe atribua um sentido forte ou um status de verdade superior a outros sistemas filosóficos, políticos e sociais. A esse respeito, segundo Vattimo e Zabala (2012, p. 110):

[...] vemos no comunismo e na hermenêutica o destino de um acontecimento, uma espécie de chamamento do ser (excluindo fatores misteriosos e transcendente) que a hermenêutica não inventa ou descobre, senão que recebe e luta para responder. Desta maneira, a hermenêutica é como o comunismo de que fala o MANIFESTO: um espectro que nos persegue, uma vez que chama desde os acontecimentos que vivemos. A hermenêutica é similar ao comunismo porque sua verdade, o ser, e sua necessidade são completamente históricos, isto é, não o produto de um descobrimento teórico ou uma correção lógica de erros anteriores, senão o resultado do final da metafísica.

Em um mundo capitalista, o comunismo não passa de uma sombra, assim como apontam os autores, “[...] o comunismo se converteu em uma presença fantasmal, e quando se manifesta de algum modo,

aparece apenas como sistema de pensamento e uma história distante, rígidos”<sup>21</sup>. Fica claro, portanto, que o comunismo não se efetivou de fato e que seu caráter espectral atesta seus traços debóles, enfraquecidos, destarte, esses mesmos atributos; espectral, fantasmagórico e enfraquecido são indispensáveis para o seu ressurgimento nos dias de hoje. Para tanto,

O comunismo hermenêutico não é um discurso retórico que aspire simplesmente a oferecer perspectivas filosóficas sobre aquelas ideias de revolução ou transformação radical da sociedade que ainda conseguem sobreviver em nosso imaginário e imaginação. Pelo contrário, é uma teoria capaz de atualizar tanto o marxismo clássico e novamente tornar crível a possibilidade efetiva do comunismo. Enquanto em nível teórico, temos argumentado que uma revolução pode ser corretamente pensada apenas fora dos horizontes científicos e metafísicos que ainda dominam o marxismo clássico, no plano prático tal possibilidade teórica pode vincular-se a exemplos efetivos do “novo” comunismo na América Latina. Em suma, esta teoria não é outra coisa que a reavaliação da nossa herança marxista, incentivada e inspirada por aquelas realidades que foram delineadas na “América real” de Chávez, Morales e Lula; deve-se notar que, embora Lula tivesse que lidar com a vasta e complexa história do Brasil, que o obrigou a aplicar os mesmos ideais comunistas de uma forma mais limitada, ele ainda se tornou uma voz alternativa nos assuntos internacionais (Vattimo; Zabala, 2012, p. 133).

O comunismo hermenêutico não pode reivindicar para si ou não pode se outorgar o direito de se considerar o portador de verdades objetivas metafisicamente dadas, o que seria contraproducente uma vez que estaria se tornando aquilo que mais combateu, uma verdade objetiva, portanto, violenta. Dito isso, Vattimo, em *Ecce Como* (2009, p. 43), afirma que:

---

21 Vattimo; Zabala, 2012, p. 109.

[...] O comunismo em que pensamos é, com efeito, uma forma de sociedade livre também (ou, acima de tudo) do que Heidegger chama de metafísica; isto é, da pretensão de fundamentar as ações humanas e as relações sociais em um conhecimento ‘objetivo’ do ‘real’.

A atualidade do comunismo hermenêutico se baseia na ideia de uma verdade como interpretação, como diálogo e como oposição ao pressuposto de que tem sempre de haver uma classe de dominantes e outra dos dominados. É, portanto, uma realidade que se abre e que não se esgota, por isso, o comunismo do tipo hermenêutico pode ser entendido como uma ferramenta de recuperação da identidade das vítimas da história, daquelas que foram esquecidas, pois com o fim da filosofia como verdade última, a história não é mais contada apenas sob a ótica dos vencedores, mas dos ‘perdedores’ também.

Ao passo que o *pensiero debole* constitui a pedra angular e o elemento articulador de toda a sua produção filosófico-especulativa, tomando como referência a crítica da metafísica e a concepção de uma nova ontologia, uma ontologia fraca, uma ontologia da atualidade ou do presente, de todo modo, uma ontologia livre do peso da metafísica que tem como *télos* a emancipação. Este é, portanto, o principal direcionamento e sentido do projeto político de Gianni Vattimo, a emancipação, que, por sinal, passa pelo ideal comunista. Não à toa ser esse um dos motivos que levaram Vattimo a propor uma leitura enfraquecida de Marx. De acordo com apontamentos feitos por Mota (2019, p. 58), a passagem da ontologia forte para o comunismo hermenêutico tem suas bases no

[...] enfraquecimento das estruturas sólidas do pensamento, enrijecido pelo caráter dogmático da verdade, a exigência que se põe para a filosofia não é mais a da contemplação do ser eterno e imutável. É no declinar das estruturas robustas da metafísica que um modo débil de pensar se oferece como espaço para o surgimento de uma nova maneira em que se apresenta a política.

Cabe lembrar que esse enfraquecimento não se trata somente de um pressuposto filosófico-ontológico, trata-se, acima de tudo, de um imperativo político com finalidades emancipativas. Destarte, a ontologia do presente vattimiana constitui uma das alternativas para a compreensão da situação política do presente. Podemos pensar ser a hermenêutica uma premissa para a construção de um projeto político notadamente niilista orientado para a emancipação.

## **Emancipação no horizonte do *Pensiero Debole* de Gianni Vattimo**

É importante, de antemão, esclarecer o que a tradição pensou por emancipação para, em seguida, delimitar suas fronteiras no horizonte do *pensiero debole* de Gianni Vattimo. Para início de conversa, o problema da emancipação ao lado da justiça, do belo, do bem, da política, entre tantas outras, constitui um dos problemas angulares da filosofia. Pode-se extrair daí apontamentos que sinalizam para uma leitura tanto antropológica quanto para uma leitura da emancipação. Deste modo, no entender de Vattimo, a

[...] Emancipação significa àquilo que os filósofos prometeram, prometeram um conhecimento melhor da realidade, porque depois seriam mais livres e poderiam intervir sobre a realidade. O próprio Aristóteles, em um dos primeiros livros da *Metafísica*, fala do fato de que não se pode conhecer tudo, o qual é óbvio, porém, se pode conhecer de tudo através dos princípios. Se eu conheço os princípios, os *archai*, posso de alguma maneira dominar a realidade. Emancipação é o sonho tradicional da filosofia: te prometo uma maior felicidade se seguir ou compartilhar o que te ensino (Vattimo; Zabala, 2012, p. 26).

Segundo as reflexões de Vattimo e de Zabala (2012, p. 28), “[...] a única possibilidade de emancipação é a ideia de uma redução da

violência do elemento ético-político, e não a realização de um modelo originário”. Ou seja, significa romper com qualquer pretensão centralizada de poder que se mostre fundamento de uma ideia absoluta de verdade. Isso nos permite afirmar que, devido à queda das metanarrativas, há na pós-modernidade uma intensificação do diálogo social, que se articula com o respeito às minorias e reverbera na pluralidade de culturas, de gêneros, de religiões etc. Isso marca de forma definitiva o rompimento com as formas centralizadas de poder.

[...] Sem dúvida, a defesa da posição filosófica que se guia pela redução da violência, pela intensificação do diálogo social, pelo respeito das minorias e pela pluralidade de informação rompe com qualquer pretensão de centralidade do poder. Isso caminha na direção da emancipação, que assume um sentido mais elástico e contemplado por uma diversidade de situações que configurem a existência em sociedades democráticas e plurais. Para reduzir a fome ou a sujeição dos pobres tem que ser feito algo positivo. Tal redução seria uma forma de emancipação (Maia; Silva, 2017, p. 277).

É preciso superar os discursos que se pretendem universais, este é um dos ou o principal pressuposto para uma compreensão satisfatória da emancipação não como metanarrativa, porém, como uma condição indelével e inalienável da liberdade humana. A emancipação não tem mais a pretensão de buscar a efetivação de modelos originários, pensa da agora de forma mais flexível, de modo que esteja vinculada com os novos anseios e demandas pós-modernas. A emancipação, para além dos anseios teórico-filosóficos, se configura fundamentalmente como uma questão política. A filosofia fornece, neste sentido, um importante contributo para a efetivação da emancipação do homem, assim como evidencia seu propósito político.

Apesar de tudo que já foi exposto até aqui, ainda é válido indagar: até que ponto na pós-modernidade a emancipação ainda pode ser considerada um metarrelato? Se é que esta indagação se sustenta, uma

vez que é sabido que as metanarrativas caíram todas por terra. Pois o reconhecimento da pluralidade impede que a emancipação se mantenha como metanarrativa por motivos bem específicos, a saber: i) com a filosofia, assim como as práticas políticas pós-modernas, tomando como referência as críticas às verdades fundamentadas pela metafísica e os desdobramentos do *pensiero debole*; ii) o fim do ideal emancipador, erigido a partir de ideais e de arquétipos cristalizados, fechados e que não permitem nenhuma forma de elasticidade e de expansão; iii) o mundo não é mais considerado uma realidade una, estável e imutável, é, por outro lado, considerado uma realidade fática, material e, acima de tudo, plural.

A hermenêutica é uma filosofia que, no melhor dos casos, apresenta-se como politicamente “neutra”, embora muito atenta para não repetir os erros dos “fundamentalismos” filosóficos do passado, que dentre outras coisas pretenderam frequentemente indicar caminhos para a emancipação humana ao conclamar para si um suposto conhecimento da essência do ser humano, ou um ponto de vista privilegiado sobre a teologia própria da história (Vattimo, 2020, p. 01).

Seria arbitrário, portanto, associar a hermenêutica com uma concepção de verdade fundacional, posto que a hermenêutica não responde os problemas da filosofia, da política, da democracia, tampouco os concernentes à emancipação como uma perspectiva filosófica pronta, como se disséssemos: emancipação é isto ou é aquilo. Ela busca, por outro lado, fomentar o debate, no qual a emancipação não é posta como um fato de essências, mas como uma premissa que está articulada com o sentido despotencializado da verdade, ou seja, como interpretação plural dos fatos do mundo. Assim, a hermenêutica pode colocar o problema da emancipação, no entender de Vattimo, nos seguintes termos:

a) abandono do fundacionalismo metafísico (isto é, da filosofia dos primeiros princípios: Aristóteles; mas também: da filosofia como conscientemente posta à luz das condições de possibilidade da experiência e da ciência: de Kant ao neopositivismo e à fenomenologia); b) concepção do mundo como conflito de interpretações. [...] tanto a dissolução do fundacionalismo quanto a liberdade do conflito de interpretações são correlatas, quicá efeitos mecânicos, da pluralização das esferas da existência e dos sistemas de valor que se verificam no mundo moderno (Vattimo, 2020, p. 02-03).

Isso deixa claro que a irreduzível pluralização das esferas sociais de existência não se dá mais sob uma racionalidade central. Ao passo que a própria condição social da hermenêutica se caracteriza agora como pluralidade de linguagens e de sistemas de valores que, por seu turno, se mostram irreduzíveis a essa mesma racionalidade universal. Nessa esteira, a emancipação está diretamente ligada ao fim da metafísica e dos absolutos terrestres, e o mesmo é válido para a democracia, ou seja, democracia e emancipação têm as suas bases no fim da metafísica e da violência que esta representa.

Certamente devemos nos emancipar dos caracteres fortes que todo pensamento quer impor sem qualquer justificativa e ainda pior se for por meios violentos. A crítica da metafísica é uma ferramenta inteligente para criticar o neoliberalismo, que atua como mais uma metafísica, com seus dogmas e princípios últimos, de modo que a hermenêutica política pode resistir a ela. No entanto, para não ter problemas epistemológicos, também prático, referido, não é necessário adotar plenamente um niilismo, mas uma postura pós-metafísica seria suficiente (Milla, 2020, p. 58).

Frente à importância da hermenêutica para os movimentos democrático-políticos e emancipatórios, podemos entender, segundo

aponta Vattimo, que “[...] a ideia de que a única racionalidade de que dispomos, para além do fundacionalismo metafísico, é uma racionalidade ‘*histórico-narrativo-interpretativa*’” (Vattimo, 2020, p. 06). Assim, podemos concluir que a emancipação só pode ser compreendida e, sobretudo, alcançada, no campo da crítica à metafísica, consequência direta do *pensiero debole* e do fim dos absolutos terrestres, que são, recordemos, narrativas que têm um caráter ou mesmo uma função fundacional e legitimadora, há pois uma verdade que serve de referência para pensar o real; assim sendo, o nihilismo fornece as ferramentas basilares para a concepção de um novo sentido da verdade, tendo em vista a secularização como uma crítica da metafísica como um todo.

Contudo, uma questão merece atenção quando se discute o problema da emancipação: emancipar de que? Emancipar para quê? Segundo as teses apresentadas por Vattimo, já a partir da publicação da obra de 1983, podemos afirmar que o processo de emancipação implica diretamente na libertação dos vínculos fortes, aqueles vínculos que atentam contra a autonomia do sujeito. De modo mais direto, diz respeito a uma imposição de outrem sob nossa ação, um sentido unitário do ser. Seguindo a proposta vattimiana, trata-se de nos emanciparmos mais especificamente da metafísica, sendo ainda válido questionar, na perspectiva vattimiana, qual o real sentido da emancipação.

Uma libertação de tudo ou daquilo que não nos permite tornar possível a nossa escolha, ou seja, é um processo — o da emancipação — de viabilizar as possibilidades eleitorais, em vez de ter uma linha de programa fixa para a realização da autonomia. O cerne da emancipação aponta, então, para o desenvolvimento de uma possibilidade básica para a vida boa — ou o que poderíamos propor ou acreditar como “vida boa” a partir do posicionamento no campo social em que a pessoa está lançada — e essa possibilidade envolve uma negação da negação em termos positivos: que nada e ninguém pode nos negar tal possibilidade de decisão e escolha sobre nosso posicionamento na estruturação dos mundos em

que o próprio ator social está sujeito como projeto. Posta dessa forma a emancipação, em certa medida pode-se entender por que está em continuidade com o projeto básico do Iluminismo, a saber: nos emanciparmos do autoritarismo. Nesse plano, de continuação radicalizante do Iluminismo, a emancipação parece pós-moderna e até enfraquecida — sempre à luz da hermenêutica de Vattimo. Ou seja, não se trataria mais de nos emanciparmos de um autoritarismo epistêmico ou político porque teoricamente “descobrimos” uma verdade mais verdadeira, mais adequada à estrutura estável, dada de uma vez por todas, da realidade (porque é típica de uma metafísica); em vez disso, o que esse processo de emancipação deve preocupar agora é aceitar que a libertação de todo autoritarismo, que busca nos sujeitar a determinações, percorre um caminho niilista (Milla, 2020, p. 47).

Ainda sobre essa questão de que devemos nos emancipar, segundo o pensador turinês, devemos nos emancipar precisamente de qualquer determinação forte externa, que não permite uma ação livre, como acenado em outros momentos, devemos nos emancipar da metafísica.

[...] A hermenêutica niilista nos mostrou que o pensamento forte da metafísica não nos permite pensar de forma diferente do que ele impõe. Ou seja, o perigo de tudo subsumir em uma única verdade envolve e produz um “ataque” à liberdade, não só de pensamento, mas também de *práxis*. Esta parece ser a intenção de Vattimo: criticar a metafísica não para alcançar uma verdade melhor, mas para tornar possível a vida ou a escolha. Metafísica que é entendida como o pensamento de estar em categorias estáveis a partir das quais uma concepção “mecânica” da realidade é viável. Em outras palavras, a metafísica é o pensamento que diz “basta” ao pensamento, porque a metafísica tenta estabelecer os princípios últimos do real e, uma vez conhecido, não pode ir mais longe. Assim, a metafísica é um pensamento abstrato que não volta ao concreto, pois o que importa é a intan-

gibilidade das ideias verdadeiras sobre o mundo. Portanto, desta forma, voltamos ao que foi levantado no final do parágrafo anterior, é preciso apontar para o niilismo (Milla, 2020, p. 47-48).

Não pode haver democracia onde há metafísica, da mesma forma que não pode haver emancipação onde há metafísica, já que não é possível uma compreensão mecânica da realidade. Deste modo, com o fim da verdade, o niilismo torna-se uma saída, pode ser que a emancipação seja compreendida como o niilismo à medida que o niilismo, por sua vez, é compreendido como emancipação. Em todo caso, a problemática da emancipação não pode seguir na contramão da crítica da metafísica e da dissolução dos fundamentos, pois que são estes processos que nos libertam da violência e do peso da unidade massificada da verdade metafísica.

A emancipação reivindica a liberdade, uma vez que a liberdade é uma dimensão eminentemente política. De tal sorte que não é possível pensar a categoria da emancipação sem que pressuponha uma orientação puramente política. Discutir política e emancipação nos séculos XX e XXI é um trabalho que exige um esforço hercúleo, contudo, impossível se para tal não for levada em consideração a crítica feita por *Hannah Arendt* (1906-1975) ao totalitarismo, uma das pensadoras mais célebres de todo o século XX. Arendt apresenta uma profunda crítica ao totalitarismo, na qual podemos aproximar da crítica à metafísica de Gianni Vattimo, sendo pertinente trazer neste momento da discussão alguns apontamentos da pensadora alemã, tendo em vista a necessidade de compreender o sentido da política consoante a efetivação da emancipação.

Em seu ensaio *O Que é a Política?* (2002), Arendt afirma que o sentido da política é a liberdade. De forma tal que esta liberdade é expressa no espaço público, no debate, o que reverbera em uma sociedade justa, livre, e, acima de tudo plural. Por isso, segundo o entendimento da autora, “[...] a política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus

criou os homens, os homens são um produto humano-mundano, e, produto da natureza humana”(Arendt, 2002, p. 21). Assim como defende Vattimo, que a política é fruto da ação conjunta humana, resultado do debate que tem como finalidade o bem público, respeito e a emancipação, Arendt também o faz ao defender que a política trata do humano e se efetiva na pluralidade, pois o espaço público é composto justamente de elementos plurais e livres. Vattimo fala da pluralidade como consequência direta do fim da metafísica e este constitui o ponto basilar para a efetivação da emancipação. Assim, podemos entender que “[...] a política é plural, porque a liberdade exige a pluralidade como condição *sine qua non*. Não há liberdade quando um só dono da verdade e outros não tem o direito de exprimir posições” (Maia; Silva, 2017, p. 279).

Este é um dos motivos pelos quais é imprescindível para o bem-estar humano se combater o totalitarismo. Sendo este um evento inédito na história humana, não se limita apenas em atividades políticas, mas trata-se de uma negação da própria humanidade, cujo exemplo, podemos citar, os campos de concentração nazistas. Tínhamos ali uma total negação da vida, o que podemos chamar de descartabilidade e objetificação do humano. A consequência disto é a perda da identidade, da pátria, tornando-o o que Arendt chama de *apátrida*. Dito isto, a autora afirma que

Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos. Deixamos nossos parentes em campos de concentração, e isso significa a ruptura de nossa vida privada (Arendt, 2016, p. 478).

Há uma brutal e violenta negação dos direitos humanos, uma privação de si, isso na perspectiva arendtiana é a negação de toda a rea-

lidade. O totalitarismo destrói, acaba com o princípio mais básico e fundamental da existência humana, que é a liberdade, princípio inalienável a todos os indivíduos. A negação deste bem fundamental também impede a vida política e, conseqüentemente, a democracia. Consoante a este entendimento, Vattimo defende os mesmos pressupostos que Arendt ao insistir na ideia de que não pode haver democracia onde há uma classe de detentores do poder (os reis filósofos de Platão) ou que fornecem ao soberano as regras para seu comportamento.

Para que haja liberdade é preciso que não haja nenhuma forma de fundamentalismo. É preciso, portanto, romper com aquele princípio que defende a existência de uma verdade fundamental e de uma noção superior, pois, “[...] se o ser é uma estrutura dada uma vez por todas, não é pensável abertura alguma da história nem qualquer liberdade” (Vattimo, 2016, p. 31). Negar a liberdade resulta no tolhimento de toda a humanidade e singularidade do indivíduo. O que acontece, com isso, é a perda da significação do sujeito, o que torna a vida descartável.

Arendt, em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (2008, p. 331), afirma que é preciso compreender o totalitarismo como uma forma de nos conciliarmos com o mundo, no qual o fenômeno do totalitarismo é um acontecimento central do nosso tempo. Ao passo que, “[...] A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte”. Segundo a pensadora alemã, é preciso que tenhamos a consciência de que o pensamento, a fala, o poder de argumentar e contestar é o grau máximo da efetivação humana na esfera pública, e negar essa condição de liberdade se configura em uma violência e aberração<sup>22</sup>.

Muitas pessoas de boas intenções querem abreviar esse processo, para educar os outros e edificar a opinião pública. Acham que os livros podem ser armas e que é possível lutar com as palavras. Mas as armas e os livros pertencem ao campo da violência, e a violência, à diferença do poder, é muda; a violência começa onde termina a

---

22 Cf. Arendt (1999).

fala. As palavras usadas para lutar perdem seu caráter de fala; tornam-se clichês. O grau em que os clichês se introduzem em nossa linguagem e discussão cotidianas mostram até que ponto não só nos privamos da faculdade discursiva como estamos dispostos a usar de violência mais eficientes do que maus livros (e só maus livros podem ser boas armas) que sustentem nossos argumentos. O resultado é a doutrinação (Arendt, 2008 p. 331).

O processo de doutrinação, além de impedir o pensamento e a capacidade argumentativa, traduzindo em termos kantianos, é o que podemos chamar de menoridade, que é a incapacidade de fazer uso de seu próprio entendimento. Para Arendt, a doutrinação é perigosa porque também destrói a capacidade de compreensão. Ou seja, segundo afirma autora,

[...] é perigosa porque brota primariamente de uma distorção, não do conhecimento, mas da compreensão. O resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos. A doutrinação só pode fomentar a luta totalitária contra a compreensão, e, em todo caso, ela introduz o elemento de violência em todo campo da política (Arendt, 2008 p. 331).

Ao defender o fim da metafísica, Vattimo está unicamente pensando no pressuposto da liberdade, uma vez que a pós-modernidade assume como identidade o diferente, o plural e o devir, pensamento da diferença. Destarte, temos aqui a motivação política do *pensiero debole*, em consonância com a crítica arendtiana ao totalitarismo. Ainda sobre o sentido da política, Arendt afirma que,

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia,

quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado de ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades de vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade (Arendt, 2001, p. 191).

O que assegura a convivência política é sobremaneira a liberdade, e, por sua vez, o que assegura a liberdade, é pensando aqui com Vattimo, o fim da metafísica e das verdades fundacionais, reconhecendo-se, portanto, a insustentabilidade de verdades últimas, correlato ao fim da violência e do totalitarismo. Outro aspecto que aproxima o pensamento de Gianni Vattimo ao de Hannah Arendt é a ideia de violência imposta por outrem e a de resistência: onde para Arendt a violência reside, mais especificamente, na política, no fato de esta não subsistir onde vigora a opressão, o silêncio e a negação da vida (campos de concentração); Vattimo parte do pressuposto de uma violência que cala, da qual não se pode ir além, que impede todo o perguntar. Essa violência, no entanto, reverbera na política, em face de verdades fortes e fundacionais, temos uma política autoritária que nega a diversidade, a pluralidade e que impõe uma verdade objetiva sobre os outros.

A emancipação das culturas particulares diz respeito à ideia de desenraizamento que é, em outras palavras, não só a libertação das diferenças, dos elementos locais, que Vattimo chama de *dialetto*. A emancipação vivenciada na pós-modernidade representa uma nova possibilidade de realização para a humanidade frente às novas condições sociais, epistemológicas, filosóficas, políticas e religiosas atuais. Vattimo reconhece, portanto, que isso somente é possível a partir da constatação do fim da filosofia como detentora da verdade única, o fim da metafísica como verdade última e das metanarrativas em prol de uma concepção de verdade historicamente localizada.

## Considerações finais

A principal motivação do pensamento do *pensiero debole* é ético-política, a fim de alcançar a emancipação. Contudo, é importante chamar a atenção para o fato de que a proposta de Vattimo se diferencia dos modos pensados pela tradição que ainda continua a ser uma metanarrativa. A superação da metafísica se faz necessária para que se possa fazer uma leitura mais apropriada da emancipação na chamada época pós-metafísica, que rompe com todos os vínculos fortes.

A emancipação pensada nos termos da razão forte está fadada ao risco de cair em fundamentalismo, que implicou em várias outras formas de violações do humano. Para Vattimo, isso representa um problema, pois nega a diversidade, a multiplicidade de culturas, que é uma forma explícita de luta contra a violência. O ideal de racionalidade perdeu seu caráter forte e que hoje é considerada razão despotencializada, reconhecido o caráter libertário do *pensiero debole* e seus desdobramentos como ontologia da atualidade, ontologia fraca ou como uma ontologia do presente que reverbera na proposta vattimiana de um comunismo hermenêutico em direção da emancipação. Embora a emancipação não seja efetivada de forma conclusiva, ainda assim, representa o limite crítico indelével frente às contradições sociais, políticas, éticas e religiosos do século XXI.

## Referências

ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. Barueri, SP: Amarelly, 2016.

ARENDT, H. **Comprender: formação, exílio e totalitarismo** (ensaios). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, H. **O Que é a Política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

ARENDR, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

MAIA, A. G. B. A dimensão ética do *pensiero debole* de Gianni Vattimo: da crítica a metafísica a ética pós-metafísica. **Problemata - international Journal of Philosophy**, v. 8 n. 1, FILOSOFIA DO DIREITO: edição especial, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/27709>. Acesso em: 15 fev. 2023.

MAIA, A. G. B.; SILVA, R. G. A. Política e Filosofia em Arendt e Vattimo. In: MAIA, A. G. B.; NICOLAU, M. F. A. **Filosofia, Cidadania e Emancipação**. Sobral: Edições UVA, 2017.

MILLA, R. Emancipación, Democracia y Nihilismo: revisando la hermenéutica política de Gianni Vattimo desde la Teoría Crítica. **Revista Castalia**, n. 34, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.25074/07198051.34.1674>. Acesso em: 10 mar. 2023.

MOTA, M. S. L. **Negação da Verdade e Comunismo Hermenêutico**: a dimensão política do pensamento de Gianni Vattimo. 2019.

PERCORARO, R. R. Iluminismo, Democracia, Pós-modernidade: Vattimo e o debate Italiano. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. v. 2, n.7, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/163360>. Acesso em: 15 fev. 2023.

ROVATTI, P. A. **Inattualità del Pensiero Debole**: conversazione con Alessandro Di Grazia. Udine: Forum, 2011.

SALDANHA, N. **Secularização e Democracia**: sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

VATTIMO, G. Hermenêutica, Democracia e Emancipação. **Veritas**. Porto Alegre, v. 65, n. 2, p. 01-08, mai.-ago. 2020.

VATTIMO, G. **Da Realidade**: finalidades da filosofia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

VATTIMO, G. **Adeus à Verdade**. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

VATTIMO, G. Diferir a Metafísica. In: **O Que nos faz pensar**. n. 10, v. 1, outubro de 2016.

VATTIMO, G. **Ecce Como**: cómo llegar a ser lo que se era, Paidós, Buenos Aires, 2009.

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



# Do neoliberalismo à normatividade distópica: perspectivas biopolíticas de desdemocratizações na contemporaneidade

*Antonia Carla Victor de Paiva  
Rodrigo Chaves de Mello Rodrigues de Carvalho*

## Introdução

O presente capítulo tem por objetivo analisar as consequências do neoliberalismo sobre a sociedade contemporânea, especialmente no que concerne aos seus impactos sobre a democracia. Neste exame, nos interessaremos em abordá-lo a partir de uma chave biopolítica, isto é, compreendendo a atuação do neoliberalismo a partir das formas e expedientes em torno do qual orchestra a condução das vidas e sociabilidades humanas. Com tal fito, este artigo será dividido em torno de três movimentos: no primeiro, procuraremos estabelecer os horizontes do conceito de democracia, bem como alguns dos contornos das crises que sobre ela se abatem na contemporaneidade. Em sequência, nos debruçaremos sobre a identificação, tecida por Michel Foucault em *Nascimento da Biopolítica*, do neoliberalismo enquanto uma racionalidade biopolítica. Este será um movimento importante ao nosso argumento pois, na esteira do exame foucaultiano, iluminaremos a gênese do sujeito desdemocratização, na medida em que se constitui como o alfa e o ômega de uma cadeia de solidariedade negativa predisposta à quebra de vínculos coletivos. Por fim, no terceiro momento,

conectaremos às consequências distópicas do neoliberalismo sobre a vida social e política, levantando questões sobre a desdemocratização e sua atuação antiutópica.

## **Da percepção de democracia às crises democráticas contemporâneas**

Há algumas décadas, a reflexão sobre a democracia tem insistido em ocupar o centro dos debates da filosofia política contemporânea. Em tal empreitada, a reflexão sobre seu *status* parece refletir de forma especulativa sobre os mesmos dilemas, antagonismos e angústias que perpassam nossas formações sociais. Pautando temas da soberania popular, das aporias entre igualdade e liberdade, bem como a legitimidade dos expedientes mobilizados pelo poder, a reflexão democrática ressoado tanto as potências coletivas da vida social quanto alertado aos riscos de sua desintegração.

Neste sentido, mobilizando um pano de fundo introdutório às nossas discussões, gostaríamos de, conceitualmente, propor a democracia como a resultante política de um tenso processo no qual o *demos* se afirma como força instituinte da realidade social. A começar por Étienne Balibar, no artigo *Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía* (2012), que assimila a democracia como “uma luta permanente por sua própria democratização e contra sua própria conversão em oligarquia e monopólio de poder” (Balibar, 2012, p. 16), discernindo de uma realidade estabelecida ou de um ideal, para uma luta constante pela democratização.

Contudo, o que nos atenta em Balibar é o seu direcionamento por um aspecto original intitulado *equaliberty*, cuja definição situa-se na igual liberdade. Isto é, numa igualdade de direitos a partir do propósito de resgate da noção da revolução efetivando-se na forma de coletividade social pelo qual a democracia está em ininterrupta criação e recriação coletiva sem nenhuma espécie de apropriação. A proposta é que a cidadania seja concebida pelas lutas sociais e valorizada como

política da constituição e da comunidade, isto é, na aceitação e reivindicação dos cidadãos.

Dessa forma, há, nesta cidadania, um núcleo político fundamentado na interdependência das relações institucionais, nas quais são descritas pela associação dos direitos com a coletividade e a conexão entre governantes e governados, repercutindo no autogoverno do *demos*.

Destarte, Jacques Rancière no livro *O ódio à democracia* (2005), elabora uma interpretação a respeito da democracia na seguinte frase: “A democracia [...] é a ação que arranca continuamente dos governos oligárquicos o monopólio da vida pública e da riqueza a onipotência sobre a vida. Ela é a potência que [...] deve lutar contra as confusões desses poderes em uma única e mesma lei da dominação” (Rancière, 2014, p. 121). Neste ponto, Rancière perpassa por uma visão de democracia como ação e potência do povo contra as leis e dominações dos poderes.

Além disso, ele percebe a existência do ódio à democracia como um movimento constante pelo qual “a própria palavra [democracia] é a expressão de um ódio” (Rancière, 2014, p. 08), na medida em que o ódio dos opositores se concentra, necessariamente, contra o povo por ter desejos ilimitados e lutar socialmente para realizá-los. Essa indissociabilidade entre a constituição do *demos* e a constituição da democracia contra a repressão acarreta numa solidão democrática e suscita ódios por oponentes que tentam despolitizar a democracia.

Como consequência, há a redução da “democracia a uma forma de sociedade” (Rancière, 2014, p. 31) inerente à lógica do capitalismo, fazendo com que o indivíduo se identifique com essa sociedade. Assim, o homem democrático que opera pelo bem comum converte-se no consumidor narcisista e egoísta que pensa apenas em sua própria satisfação. É nessa direção que Rancière defende a democracia sem qualquer domínio econômico, visto que as pessoas, nesse caso, operam individualmente em seu contentamento exclusivo e promovem lutas com interesses particulares em oposição à atuação coletiva.

Entretanto, a questão do ódio em Rancière nos convoca a refletirmos sobre as afirmações da reivindicação ilimitada e do governo anárquico, e sobre a própria democracia como uma fonte geradora de crises constantes. É nesse sentido que, na idiosincrasia do ódio contra o autogoverno do *demos*, revela-se sua forma abstrata. Problema que tem, por certa tendência, a se resolver, embora ainda se produza um risco à vida democrática. Nesta perspectiva, entendemos que as maiores vicissitudes transcorrem quando o ódio sai do campo da abstração para o campo do concreto, pois transmuda em práticas reais inscritas na sociedade por caminhos difusos e de difícil saída.

Estas discussões ajudam-nos a estudar a democracia a partir da constituição do protagonismo do *demos* em relação às lutas coletivas a favor da liberdade e igualdade, favorecendo o funcionamento da vida democrática em sentido oposto às formas de dominações e coerções. Nessa acepção, qualquer regime que desfaça este transcurso é digno de atenção redobrada. Pois, por mais que o ódio aos preceitos democráticos seja regular, os movimentos sociais, muitas vezes, reverterem a situação. Mas, quando a coletividade é solapada, o caso fica complicado. É, nesse fato, que os neoliberais vão afirmar suas hostilidades na organização social coletiva, proporcionando como resultado o processo de desdemocratização.

Na análise da contemporaneidade, diversos são os argumentos concernentes aos motivos de uma crise da democracia. Nesse caso, traremos à baila o livro *Ruptura: A crise da democracia liberal* (2017), de Manuel Castells, que diagnostica a crise democrática na “*ruptura da relação entre governantes e governados*” (Castells, 2018, p. 07). A abordagem se depara na deslegitimação da representação política, germinada pela desconfiança nas instituições, visto que os governados não se identificam na representatividade, gerando uma “*crise de legitimidade política*” (Castells, 2018, p. 12). Dentre os diversos fatores que motivaram essa crise, Castells assenta no desenvolvimento negativo das redes sociais, a partir do processo de difamação dos representantes, culminando no aumento da desconfiança entre os cidadãos,

mormente quando as suas emoções são empregadas para um processo subversivo.

Assim, visando à superação da crise, as apostas têm sido na possibilidade de, ao reconectar a ação social coletiva com uma agenda clara de reformas institucionais, salvaguardar a democracia e superar os aspectos tópicos que responderiam por sua crise.

Em uma intuição provocativa, parece-nos que tem faltado à literatura *mainstream* em ciência política, considerações a questões e problemas próprios ao campo da filosofia política. Desta forma, mesmo reconhecendo a relevância das dificuldades institucionais apontadas por esta literatura, entendemos a existência de uma dimensão anterior a este problema, qual seja, a da relação entre os regimes de subjetivação e as formas de governamentalidade experienciadas em um contexto neoliberal.

É em consideração a esta questão que as apostas trazidas pela literatura hegemônica acerca da crise da democracia nos parecem um tanto quanto ingênuas, inócuas e limitadas. Isto porque não respondem a seguinte questão: Como conectar ação coletiva e reformas institucionais em um cenário no qual a própria ideia de coletividade é eviscerada pela racionalidade neoliberal? Em outras palavras, como apostar em ciclos de lutas sociais reformistas em um ambiente atravessado por uma economia afetiva ultra-individualista, competitiva e radicalmente não-solidária?

Desta maneira, pelo panorama dos teóricos modernos acerca da liberdade citamos a ótica dos liberais democratas que se embasaram no liberalismo clássico nos dilemas atinentes aos limites do governo sobre a liberdade. Nesse trâmite, os liberais tipificam o governo liberal por indicar algumas leis naturais do homem e da economia que “tentam orientar, estimular e combinar os interesses individuais para fazê-los servir ao bem geral” (Dardot; Laval, 2016, p. 33). Nesse teor, a liberdade individual é direcionada por leis naturais, adequando-se à

liberdade coletiva. Nesse caso, a democracia simboliza a garantia do bem de todos através dos representantes políticos.

Quanto às compreensões dos republicanos, a proposta de Rousseau ao salientar o contrato social define-o como um pacto entre os indivíduos que se associam para formar uma sociedade desenhada por objetivos comuns. Nas próprias palavras de Rousseau, o pacto social representa “uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e a permaneça tão livre quanto antes” (Rousseau, 1996, p. 20 - 21). Nessa direção, o contrato social reflete a fórmula da vontade geral pela possibilidade de implementar a liberdade individual somente se houver uma efetivação na coletividade. Enfim, é um processo onde ser indivíduo, entre outras coisas, é partilhar interesses e sentidos comuns com um conjunto de indivíduos.

Nossa última discussão se apresenta no socialismo, tendo como representante Karl Marx, que aciona a ideia de que a revolução é uma ação coletiva que liberta os indivíduos. A começar por “uma revolução nas condições de produção de seu trabalho” (Marx, s/d, p. 485), pela qual a consequência se define numa revolução do trabalho e nas formações sociais, no que ele chama de comunismo ou emancipação humana contra a propriedade privada. Ou seja, apresenta os fins comuns universais sem os grilhões que prendem o homem enquanto individualista. Em suma, percebemos como elemento comum a liberdade individual referenciada a uma lógica de liberdade coletiva nestas interpretações dos teóricos modernos. Isto é, cada ação individual precisa ser pensada no contexto universal, social. E, portanto, a liberdade se manifesta num movimento recíproco entre individual e coletivo.

Assim, seja em sua vertente liberal, republicana ou socialista, entendemos que a democracia assenta-se em algum grau de interconexão entre a liberdade individual e a liberdade coletiva, em um processo no qual as ações em torno de interesses particulares ora balizem-se, ora reflitam e impactem as dimensões dos interesses comuns. Quer seja na definição de universais abstratos, na relação entre o funcionamento da

república *vis-à-vis* a soberania popular, ou ainda no acionamento de dinâmicas revolucionárias que miram um devir-comunista.

É nesse aspecto que os autores neoliberais apresentarão sua discordância radical, uma vez que, para eles, a liberdade não deve ser definida a partir de normas universais e/ou horizontes coletivos, pois, defendem que, isto invariavelmente, promoveria processos coercitivos. Nesta esteira, Von Mises, no livro *A mentalidade Anticapitalista* (2010), analisa a liberdade como um elemento não coercitivo em contradição com as manifestações repressivas. A partir desta concepção de liberdade, os indivíduos são protegidos contra as intromissões do governo, considerando o molde da vida do homem de acordo com seus próprios planos, não sendo forçado a viver conforme o projeto de uma autoridade planejadora (Von Mises, 2010).

Ao se acostar no capitalismo, Von Mises se opõe ao comunismo e ao socialismo, que externam uma liberdade disfarçada, reivindicando o fim da liberdade entre as pessoas ao defender a onipotência do governo. Para isso, o socialismo deturpa a liberdade e a sua visão com a proposta da política de associação ao governo, na ideia de que o indivíduo livre era algo que deveria ser garantido pelo Estado. Além disso, o capitalismo recusa as formas associativas, priorizando a individualidade como pressuposto para a manifestação da liberdade.

Von Mises também não pretende demonizar o socialismo associando-o a uma escravidão absoluta, mas assinalar que o colapso do sistema socialista reside na incapacidade de recorrer a um cálculo econômico, o que resvala em consequências catastróficas para o homem, como na geração de pobreza, caos e na desintegração da cooperação social. Esta cooperação social, encontrando lugar na divisão do trabalho, é a única fonte de sucesso do homem na luta pela sua sobrevivência e na melhoria de seu bem-estar material. Em síntese, a prioridade vincula-se na cooperação social, e não no processo de justiça na sociedade.

De outro modo, o mercado promove liberdade a partir da unanimidade de decisões e impele formas de igualdade sem riscos de coerção

ou conformidade aos controles impostos, assentindo num esquema estabilizado. Assim sendo, o mercado pretende “minimizar a extensão em que o governo tem que participar diretamente do jogo” (Friedman, s/d, p. 29), levando-se em conta o manuseio do poder político.

De maneira geral, para os neoliberais, a liberdade deve ser gerida a partir da interação com os próprios indivíduos na concorrência, sem necessidade de igualdade nem solidariedade. Do mesmo modo, a esfera pública é desestabilizada e em seu lugar há a ampliação da esfera privada. É neste ponto que eles demonstram serem desdemocratizantes, dado que procuraram alterar o horizonte social na medida em que a esfera privada foi valorizada e a noção de coletividade começa um processo de destruição pela organização capitalista. Além do mais, também modificaram o âmbito político, uma vez que Hayek revela-nos o termo *demarquia* com a intenção de impedir os abusos do sistema democrático, em que se constituía um novo sistema político na separação de poderes e na criação de uma nova constituição. Segundo Hayek (1985), a separação aconteceria na elaboração das leis e no exercício do governo, ambos por órgãos diferentes e independentes.

Por sua vez, os neoliberais apontam que o grande problema do pensamento político está, justamente, na soberania popular como uma abstração. Basicamente, o que eles nos alertam é que a soberania popular se estruturaria em torno de uma espécie de golpe metafísico impetrado no momento da crise de legitimação política do modelo monárquico. Em outras palavras, o *demos* moderno seria mobilizado como um substituto à teoria do direito divino dos reis no que tange à legitimação do exercício da autoridade política, restando-se ambos os princípios igualmente abstratos e desprovidos de lastro empírico e material. Com efeito, tomada como manifestação de uma pretensa *Volonté Générale*, o tema da soberania popular daria corpo a uma entelúquia metafísica que indicaria uma espécie de devir totalitário da política. É justamente contra este horizonte que a reconfiguração da questão da liberdade trazida pelos neoliberais tem uma chave estratégica eficiente à individualidade, posto que a esfera privada modifica a

vida do homem em melhores condições sem leis coletivas, servindo-se apenas para coagir.

Assim, ressignificando a liberdade em termos puramente individuais e rompendo sua ligação com qualquer horizonte coletivo, encontramos aqui a constituição de um horizonte de racionalidade crucial para a ancoragem do neoliberalismo. Mais do que uma simples corrente econômica, a angulação da racionalidade nos permite perceber o neoliberalismo como uma força organizadora de formas de vida catalisadas por uma economia moral que a um só tempo urde a valorização do individualismo com a execração de todo e qualquer processo político que aponte para fins coletivos. Nesse sentido, a contiguidade entre esfera privada, ultra-individuação e sociabilidades concorrenciais engendrariam uma nova organização social e um horizonte político sem a ideia de coletividade, justiça social e leis universais, quebrando a ideia basilar da democracia tal qual autogoverno do *demos*. Em outras palavras, o sujeito livre individualmente é conduzido por uma racionalidade que se apresenta no acaso como conjunto de razões que guiam o comportamento do homem a adaptar-se às transformações sociais numa ação moral individualista na imprevisibilidade futura.

Sendo assim, ao mobilizarmos o neoliberalismo enquanto racionalidade, animamo-nos a buscarmos compreender os horizontes normativos que dinamizam os sentidos postos na sua constituição política do real.

## **Diagnóstico do neoliberalismo a partir do curso *O Nascimento da Biopolítica*, de Michel Foucault**

Com efeito, a fim de diagnóstico do neoliberalismo, refletiremos os aspectos centrais em *O Nascimento da biopolítica*, curso ministrado por Michel Foucault entre janeiro e abril de 1979 no interior do Colège de France. Neste esforço, com especial ênfase, nos debruçaremos, sobre os elementos que ancoram o diagnóstico do neoliberalismo tal qual uma racionalidade apoiada em ideias de governamentalidade. Ou

seja, mais do que uma simples doutrina econômica, aqui o neoliberalismo se revelará como uma força biopolítica de (re)programação da sociedade destravada em torno da fusão entre o *capital* e o *humano* e da generalização das concorrências individuais. Nesta esteira, o neoliberalismo será compreendido como um processo de subjetivação que, articulando efeitos de verdade, tópicos de poder e práticas governamentais, terminará impactando a relação entre política e sociedade.

Os conceitos que serão utilizados terão por finalidade a compreensão da nova programação da governamentalidade liberal presente na sociedade, bem como a análise do *homo oeconomicus* - modelo antropológico moldado em torno de uma grade de comportamento do sujeito que conduz o homem a produzir sua própria renda e satisfação -. Nesse sentido, interessar-nos-á o exame acerca dos efeitos representados por este *homo oeconomicus* na renovação e alteração dos sentidos que atravessam a composição e definem os termos associativos da sociedade civil. Nossa hipótese basilar é que este encontro afetará as vigas mestras centrais à vertebração social, demarcando, outrossim, o alfa e ômega daquilo que neste artigo estamos a identificar como processo de desdemocratização da política.

Na aula de *14 de fevereiro de 1979* do curso *Nascimento da biopolítica*, Michel Foucault inicia sua exposição através de um estratagema didático curioso. Antes de lançar uma angulação categórica que nos permita capturar o neoliberalismo, procurará refutar alguns campos teórico-interpretativos que, ao longo do século XX, procuraram interpretá-lo. Assim, em três movimentos, iniciam-se suas refutações: “O neoliberalismo não é Adam Smith” (Foucault, 2008, p. 179), não é a sociedade mercantil, nem a generalização do poder em intervenções negativas do Estado no que se refere a processos não somente repressivos, mas também violentos, tomando como exemplo os campos de concentrações.

Estas três doutrinas são contestadas pelo autor, pois constata o neoliberalismo a partir de propósitos particulares, seja como doutrina econômica, social ou política. Mas, ao retorquir essas abordagens,

surge o questionamento: Que aspecto diferente e original Foucault nos traz na concepção do neoliberalismo, por sua vez, fazendo com que estas noções não tenham sentido? Em diversas páginas do curso, ele faz uma análise do surgimento do neoliberalismo, tentando demonstrar que se trata de um processo que vai além dessas primeiras teorias mencionadas.

Em poucas palavras, diz o autor, o neoliberalismo é um “princípio e método de racionalização do exercício de governo” (Foucault, 1997, p. 90). Mais do que uma doutrina ou utopia, seu cerne estaria em uma prática racional que conduz os homens a uma regra econômica. Assim, em nosso entender, as refutações feitas por Foucault ao indicar que o neoliberalismo não se esgotaria nem em uma doutrina econômica, nem social e nem política apontariam justamente para o fato de que, para compreendê-lo, é necessário que o entendamos como um processo que opera, a um só tempo, em um plano intensivo de contiguidade entre estes campos. Ou seja, o neoliberalismo não é puramente uma doutrina econômica, ou um regramento sociológico ou, ainda, um regime político, pois é tanto econômico, quanto sociológico, quanto político. Aqui estaria um dos pontos de partida fundamentais para uma abordagem biopolítica acerca dos modos de governamentalidade.

Nesse sentido, como respaldo a essa abordagem retornaremos a alguns conceitos-chaves apontados nos estudos aqui em análise, para podermos embasar a lógica racionalizadora subjacente e dar corpo ao neoliberalismo. Nesta direção, comecemos pelo diagnóstico do significado de *poder* manifestado como “um [campo] de relações que tem de ser analisado por inteiro” (Foucault, 2008, p. 258). Nesse caso, analisamos como uma característica não somente repressiva, mas enquanto habilidade produtora. Nas palavras de Foucault, “O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (Foucault, 2019b, p. 45). É, por meio desta característica de produzir saberes, que Foucault tenta explorar um campo do poder mostrado em formas

ocultas a partir das produções de verdade e também na constituição de subjetividades reveladas em contornos mais sutis nos processos de governamentalidade.

Então, a questão residiria, assim, na análise de “[...] como os homens se governam (eles próprios e os outros) através da produção de verdade” (Foucault, 2015, p. 335). Este é um aspecto importante para nossa discussão, pois, conforme veremos, o neoliberalismo será compreendido como um *continuum* que interliga registros de governamentalidade com regimes de saberes e verdades, apontando para a constituição de subjetividades que lhe correspondem. Neste processo, esclarece-se ainda que, embora se façam discussões em torno do poder, na verdade “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral” (Foucault, 2013, p. 274) de sua pesquisa, na tentativa de verificar o comportamento do sujeito em diferentes modulações do poder, em seus aspectos sutis. Nesse caso, nota-se um exame sobre a formação do sujeito nas conduções neoliberais como a maneira mais eficiente de governabilidade.

De acordo com Laval (2020), o objetivo de Foucault ao diagnosticar o neoliberalismo era de efetuar uma transformação no jogo de poder acerca da percepção de como os sujeitos são governados, no que caracterizava um diagnóstico mais justo sobre o presente do poder. De fato, a originalidade de Foucault em sua análise neoliberal se encontra na leitura de como o poder se modulou em torno das vias sinuosas que modificaram o comportamento do sujeito.

O diagnóstico do neoliberalismo se revelaria como uma plataforma biopolítica, entendida como “a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, raças [...]” (Foucault, 1997, p. 89). Sendo que desde o século XIX até o XX, os problemas populacionais têm se pautado em questões políticas e econômicas, haja vista que a busca se concentra em como os sujeitos se governam a partir de uma racionalidade econômica.

É nesta direção que apontamos o diagnóstico da biopolítica em que as discussões da governamentalidade liberal e neoliberal puderam ser basilares para a sua formação. No posicionamento de Foucault, “a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental” (Foucault, 2008, p. 30). Foucault identifica a biopolítica como uma regulamentação sobre a vida e a morte de uma população, no poder de “causar a vida ou devolver à morte” (Foucault, 2019a, p. 130). Ela age enquanto forma protetiva sobre um conjunto de indivíduos e, por outro, se acentua nas discussões sobre a cesura das raças.

A biopolítica tem seu advento em meados do século XVIII, situando as formas de controle no corpo social sobre um objeto específico: a população, quanto ao direcionamento das vidas úteis e nas intervenções das vidas inúteis, na cesura do normal e anormal. Nesse caso, é uma manifestação racional dos problemas de atuação biológicas no corpo coletivo, posto que o homem passa a ser regulamentado em torno de aspectos movidos pela ideia de segurança e controle coletivo. A intenção é proporcionar à população uma vida mais saudável e segura em torno da percepção de utilidade ao campo capitalista.

Ao diagnosticar o neoliberalismo, Foucault está introduzindo as bases da biopolítica a partir de um outro viés por problemas racionais de práticas governamentais da população em torno da economia e do mercado interligados ao contorno da liberdade. Comentando sobre o tema, Laval diz que “a biopolítica não pode ser compreendida senão por seu lado operativo, e esse lado operativo é, precisamente, a governamentalidade, ou seja, o governo dos homens por seus interesses” (Laval, 2020, p. 49).

É assim que o neoliberalismo conceitua-se como “uma nova programação da governamentalidade liberal” (Foucault, 2008, p. 127), visto que o desenvolvimento da nova organização social neoliberal converge em, também, uma nova razão de ser. Na verdade, Foucault intenta examinar o crescimento das diversas realidades - sociedade soberana, disciplinar, biopolítica - por meio de um exame dos acontecimentos

históricos para articular com a realidade do século XX promovida pelo advento de uma organização social cada vez mais afeita ao modelo empresarial. É neste propósito que ele aponta as programações das condutas como “fragmentos de realidade que induzem esses efeitos de real tão específicos” (Foucault, 2015, p. 338). Isto é, efeitos de verdadeiro ou falso - no limite, normal ou patológico - nas formas de condução dos homens entre si mesmos e os outros. Em síntese, o que ele tenta fazer é analisar as diversas realidades através dos acontecimentos históricos para poder captar os efeitos das produções de verdade.

Por esse caminho, Foucault nos encaminhará à governamentalidade política enquanto objeto de estudo das maneiras de governar, tendo em vista que se caracterizam pela condução de condutas de outro indivíduo ou de um grupo deles (Castro, 2009). Ou no que Foucault nos fala ser a grade de análise das relações de poder, na “maneira como se conduz a conduta dos homens” (Foucault, 2008, p. 258) numa avaliação da conduta econômica, e não somente dos micropoderes como na conduta dos loucos ou doentes. A intenção era a de considerar a análise dos procedimentos de governamentalidade como um ponto de vista que seria válido em uma escala global, a partir de contextos do micro ao macro. Sendo assim, “A governamentalidade [permitiria] um deslocamento estratégico no interior da analítica do poder” (Candiotto, 2012, p. 29).

A questão que nos concerne é a proposta da racionalidade a partir da organização das práticas do sujeito produzindo uma história da verdade. A governamentalidade de um modo geral direciona à conduta dos sujeitos utilizando de tipos de racionalidades ordenadoras das práticas.

Na esteira desta discussão, nosso argumento se pauta no neoliberalismo como um dos diferentes modos de racionalidade, na medida em que se promove a ordenação da prática do sujeito nas concepções de governabilidade. Por essa toada, é um processo de governamentalidade que remete às conduções dos sujeitos por formas de governar especificamente por uma tecnologia biopolítica centrada em aspectos

econômicos. Tendo em vista que a racionalidade lida com as práticas, o neoliberalismo concerne às práticas do sujeito ordenadas pelo mercado em esferas outrora vedadas à economização, tais como a educação, o ambiente familiar e as relações afetivas, por exemplo.

Assim, faz muito sentido o que os neoliberais americanos nos dizem sobre o fato de o neoliberalismo se manifestar como “toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados” (Foucault, 2008, p. 301). Isso porque está mais constituído nas ações e nos comportamentos humanos. Nesse caso, as práticas organizadas pela racionalidade neoliberal têm uma grade de governamentalidade dado que procuram-se conduzir o indivíduo a ser governável. Nossa proposta, então, embasa-se no neoliberalismo sendo uma racionalidade por ordenar as práticas do sujeito num modo de poder biopolítico atrelado à noção de governamentalização. O mercado se manifesta como uma modulação dos jogos de verdade.

Temos aqui uma primeira visão do neoliberalismo enquanto racionalidade pela constituição da governamentalidade. Assumindo-se, assim, como objeto as maneiras de governar implicando, dessa forma, na formação da racionalidade neoliberal que ordena pelas práticas do sujeito que ele seja governável por vias biopolíticas. Contudo, ainda há um outro panorama que complementa o diagnóstico do neoliberalismo a partir da lógica racional, que é a manifestação da reprogramação do *homo oeconomicus* como norma neoliberal de perspectiva de condução do comportamento do homem em uma unidade-empresa. E, nessa perspectiva, ele se torna o *ethos* da biopolítica na medida em que guia os atos do homem a um propósito de governabilidade da vida.

Nesse íterim, partimos da compreensão do *homo oeconomicus* como uma “grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um novo indivíduo” (Foucault, 2008, p. 345), na medida em que se busca governamentalizar as ações do sujeito através de um “princípio de regulação do poder” (Foucault, 2008, p. 346). E, nesse aspecto, considera-se que este princípio se pauta na biopolítica enquanto

poder de regulamentação econômica. Embora Foucault mencione que não devemos assinalar como econômicos todos os comportamentos do sujeito, na verdade, esta discussão acaba por condicionar o homem a uma economicidade generalizada.

No entanto, nos dedicaremos à investigação do *homo oeconomicus*, a partir da percepção de uma grade racional interligada à qualidade do manuseio, ou seja, “aquele que é eminentemente governável” (Foucault, 2008, p. 369). Este movimento é relevante por encaixar a percepção de governabilidade nas tendências de autogoverno dos novos sujeitos fabricados. Por isso, a norma neoliberal que estamos mencionando nesta pesquisa se constitui na lógica de “um empresário, e um empresário de si mesmo” (Foucault, 2008, p. 311). Sendo que o sujeito conduz empresarialmente a si mesmo a partir da mobilização da produção de satisfações próprias pelo qual ele mesmo é a fonte de sua renda, seu capital.

Além disso, o *homo oeconomicus* se manifesta como um movimento de racionalização que se expande para processos antes intocados pela economia pelo qual as condutas são sensíveis “a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto sistemática” (Foucault, 2008, p. 368). O meio de adaptação do indivíduo, nesse caso, se manifesta na economia em que “O *homo oeconomicus* é a única ilha de racionalidade possível no interior de um processo econômico” (Foucault, 2008, p. 383).

No entanto, parece-nos que Foucault estava preocupado com as consequências que a governamentalidade neoliberal promovia sobre a sociedade. Essa é uma importante chave estratégica na medida em que a sociedade vai ser ponto de ataque neoliberal. Por ser espontânea, a sociedade civil assegura a síntese da soma das satisfações individuais, pensadas no próprio coletivo de satisfações em que a união entre os homens se vincula pelo interesse, mas não aquele interesse econômico. “De fato, o que liga os indivíduos na sociedade civil não é o máximo de lucro na troca, é toda uma série que poderíamos chamar de ‘interesses

desinteressados” (Foucault, 2008, p. 409). Assim, a própria ideia da sociedade requer a felicidade coletiva, e não apenas do indivíduo em si.

O que une os indivíduos na sociedade civil é o instinto, o sentimento, a simpatia, empatia, o movimento de benevolência e de união, com interesses desvinculados de processos egoístas, sendo um conjunto singular entre outros tantos conjuntos, ou seja, é comunitário. O vínculo econômico encontra um lugar na sociedade civil, mas a ameaça constantemente de destruição, na medida em que possui interesses egoístas. Uma espécie de ambiguidade cuja percepção da sociedade civil engloba por uma ponta, uma associação de indivíduos que têm interesses não egoístas e, de outra ponta, ela se concebe como um veículo do vínculo econômico caracterizando um princípio de dissociação, visto que desfaz o vínculo social. Em resumo, “a sociedade civil é síntese e subordinação espontânea” (Foucault, 2008, p. 414), no que Foucault menciona como um equilíbrio espontâneo.

É nesse intuito que se encontra a base da racionalidade liberal. Tenta-se regular o comportamento racional dos governados, com vistas à busca e manutenção do equilíbrio espontâneo. No entanto, nosso argumento, diante dessas especificidades de Foucault ao neoliberalismo, é que o sujeito egoísta e econômico ameaça a sociedade muito mais do que nosso autor imaginava. Na verdade, a grade de inteligibilidade do *homo oeconomicus* do neoliberalismo amplia a individualidade e destitui os aspectos comuns da sociedade. Embora Foucault tenha incompletudes, talvez ele estivesse nos direcionando a uma preocupação de que o princípio dissociativo, que a presença de homens egoístas causa na sociedade civil, fosse um ponto chave para resultados preocupantes à sociedade.

É nesse sentido que ao especificarmos o *homo oeconomicus* enquanto chave estratégica de programação das condutas do sujeito, percebendo-se a indissociabilidade entre sociedade e *homo oeconomicus* a partir de um certo equilíbrio espontâneo, na verdade, estamos apontando a existência da destituição do próprio significado social quando

o neoliberalismo reestrutura as bases desta figura normativa denominada *homo oeconomicus*.

## **A normatividade distópica contemporânea: efeitos nocivos da racionalidade neoliberal**

O curso *Nascimento da Biopolítica*, de Michel Foucault, nos trouxe grandes inovações sobre o neoliberalismo. É assim que, no reconhecimento da sua relevância, identificamos a obra de Foucault como “algo mais parecido a uma história do futuro” (Brown, 2016, p. 65, tradução nossa). No entanto, não podemos deixar de apontar seus limites e déficits diante de uma conjuntura mais atual do neoliberalismo, tendo em vista que muitas transformações sociais que afetaram a vida do sujeito e da sociedade deixaram de ser presenciadas por Michel Foucault devido sua morte prematura em 1984. No mais, o curso de Michel Foucault é essencial, pois, mesmo com eventuais limitações em alguns pontos, seu diagnóstico do neoliberalismo a partir de uma lógica da racionalidade ilumina muitas das nossas discussões. Entretanto, avançaremos para além dele, na tentativa de averiguar as consequências atuais do neoliberalismo.

Para tanto, partiremos do livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, de Pierre Dardot e Christian Laval, que expõe como a ideia inicial dos neoliberais propunha o Estado como uma norma concorrencial sobre a vida dos indivíduos. Mas o que realmente ocorreu foi a submissão do próprio Estado “à norma da concorrência” (Dardot; Laval; 2016, p. 378), em que ele mesmo se torna um empreendimento. Em outros termos, o Estado em sua forma pública cede lugar ao privado por meio da gestão e instrumentalização da economia que esvazia o direito público.

Em Brown, no texto *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*, avaliam-se os neoliberais que demonstravam que “a cidadania estaria limitada ao voto; à legislação, à criação de regras universais; e os tribunais, à arbitragem” (Brown,

2019, p. 100) e que o Estado protegeria a ordem moral tradicional contra os processos de igualdade. Nessa toada, a democracia seria reduzida a um meio de transferência de poder separado da soberania popular e a sociedade seria desmantelada para evitar o surgimento de forças insurgentes.

Na realidade, o Estado passa a ser dominado por interesses econômicos em que os valores se transformam em táticas comerciais, bem diferente da ideia neoliberal inicial de que o Estado não deveria se guiar por interesses. A sociedade é desmantelada e substituída por uma moralidade em uma privatização generalizada que atinge a esfera pessoal e protegida, questionando a existência dos processos democráticos na ideia do comum, da igualdade e da inclusão.

Isto posto, essas mudanças revelam a capacidade adaptativa da racionalidade neoliberal diante do avanço da globalização e da financeirização. É assim que trazemos o conceito de desdemocratização apresentado por Wendy Brown, o qual é visto como uma consequência nociva do neoliberalismo na política. Rosa (2019, p. 157), nos diz: “em sua hipótese, a nova razão governamental seria extremamente destrutiva para a democracia, haja visto que, além da disseminação de valores mercadológicos na sociedade, saqueou instituições, valores e fundamentos democráticos”.

Em torno desta formulação, entendemos que a desdemocratização ocorre quando os valores democráticos são esvaziados pelo destronamento da política e dos aspectos sociais. Entretanto, a razão neoliberal parte da liberdade, “de forte apelo político e emocional” (Rosa, 2019, p. 164), mas não se constitui pela liberdade coletiva, e sim individual referenciada ao mercado. Assim, o que nos concerne nesta questão é a percepção da desdemocratização na não extinção total de aspectos democráticos, mas na inversão deles para coexistirem no espaço relacional do comércio e da economia, subvertendo-se o modelo coletivo de liberdade.

É assim que o neoliberalismo transforma os princípios democráticos e o estado de direito, em “ferramentas ou obstáculos” (Brown, 2006, p. 695, tradução livre), em táticas de governança que se preocupam com formas aparentes de democracia. Nesse sentido, “não há lugar num esquema neoliberal, o que significa que a racionalidade política neoliberal não apresenta nenhum compromisso intrínseco com a liberdade política” (Brown, 2006, p. 695, tradução livre). Então, a razão normativa neoliberal, com seu disfarce de igualdade e liberdade, reverte o projeto democrático para privatizar segmentos da vida humana.

A formação do sujeito passa a transparecer uma governabilidade sem aspectos democráticos, numa modificação do capital humano para contextos empresariais focados no capital humano financeirizado, ou seja, “seu projeto é autoinvestir em modos que melhorem seu valor ou atraiam investidores mediante uma atenção constante à sua qualificação de crédito real ou figurativa e fazê-lo em todas as esferas de sua existência” (Brown, 2016, p. 40, tradução livre). Sob esta óptica, o *homo oeconomicus* vai tentar melhorar o valor de portfólio através do capital financeiro nas práticas de autoinvestimento ocorridos principalmente pela educação, isto é, quanto maior o currículo de atividades e experiências, mais atrativo o indivíduo parece às empresas, ou quando as curtidas das redes sociais simbolizam uma popularidade e, conseqüentemente, atraem maiores investidores. Em suma, esse sujeito atual precisa se reinventar constantemente para melhorar na competição e atrair investidores em potencial.

A esta altura Brown arrisca a hipótese de retorno *niilista* a ritmar a atmosfera social e seus horizontes de sentido. Originário do filósofo Nietzsche, Brown pontua que, primariamente, o termo não assimilava a exploração das formações de poder, mas a uma vontade de potência que destrói a ideia de divindade no homem, na morte de Deus, numa espécie de perda do significado e valor do homem. Nesse sentido, Brown identifica que a existência de um ressentimento nietzscheano se amparava na força dos fracos que se ressentiam pelos fortes e poderosos que fomentavam o horror. Com isso, o homem ressentido criava

valores morais firmados na repressão, no rancor e na vingança por estarem cansados de sofrer. Em síntese, eles buscavam se vingar daqueles homens ricos e poderosos e que em algum sentido tentavam destruir a humanidade.

Na atualidade, o ressentimento se inverte: o indivíduo ressentido era o dominante e começa a decair, como o homem masculino branco se ressentindo pelo advento das mulheres no mercado de trabalho, bem como as dos negros que conquistaram direitos que antes eram seus. Segundo Brown (2019, p. 221-222), “Hoje, por exemplo, o niilismo se intensifica num mundo que reflete a humanidade como aquela que trouxe a espécie a uma miséria sem precedentes e o planeta à beira da destruição”, o que faz com que o homem sem nenhum tipo de valor crie um futuro apocalíptico. Em suma, o *niilismo* e o ressentimento, ambos conceitos nietzschianos, são retomados para caracterizar o sujeito contemporâneo que se ressent da perda de seus antigos postos de poder e busca vingança.

Já em *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, de Pierre Dardot e Christian Laval, observamos “a construção de uma nova subjetividade, o que chamamos de ‘subjetivação contábil e financeira’, que nada mais é do que a forma mais bem-acabada da subjetivação capitalista” (Dardot; Laval, 2016, p. 30), na qual o valor do capital humano deve ser precificado a partir da relação do sujeito com ele mesmo e o próprio capital.

Os autores, então, definem um novo sujeito que ressurgiu a partir da subjetivação contábil e da financeira, “uma subjetivação pelo excesso de si em si ou, ainda, pela superação indefinida de si” (Dardot; Laval, 2016, p. 357), no qual eles denominam de *ultrassubjetivação*, que consiste em um ir além de si mesmo, mas repellido, ordenado constitucionalmente pela lógica empresarial no regime de si mesmo e espelhado no mercado mundial. Para clarificarmos essa abordagem, é preciso compreender o sujeito entendido como aquele que se interessa, se apaixona e deseja, mas, além disso, apresenta-se como parte das normas morais. Nesse sentido, fica estabelecido pela racionalidade

neoliberal que a condução desse sujeito se manifesta nas técnicas psíquicas de estímulos econômicos. Toda uma tecnologia biopolítica consagrada à personalidade e ao humano como capital para os processos que envolvem a economia.

O neossujeito contábil e financeiro nunca perde, pois “é a um só tempo o trabalhador que acumula capital e o acionista que desfruta dele. Ser seu próprio trabalhador e seu próprio acionista, ter um desempenho sem limites e gozar sem obstáculos os frutos de sua acumulação” (Dardot; Laval, 2016, p. 373). Essa é a perspectiva da razão normativa que conduz o homem num novo capitalismo, frisando aspectos humanos num processo de eficiência e adaptação numa norma racional.

Então, o sujeito cidadão da coletividade desaparece para dar lugar ao homem empreendedor no qual se individualiza e não necessita mais da comunidade, pois ele mesmo projetaria o seu caminho num esforço para realizar seus desejos. A sociedade passa a não se responsabilizar pelo sujeito que se constitui como autoempreendedor e a não necessitar do público e do social. A consequência é o fim do cidadão democrático.

Assim, na manifestação destas abordagens, a subjetivação desdeocratizante se constitui em diversas facetas, partindo-se de aspectos aparentemente democráticos, mas que negam o político, a sociedade, a liberdade e a igualdade para dar ênfase à economia que gesta os negócios. Ou seja, é toda uma abordagem que deturpa conceitos democráticos para a eficiência dos indivíduos numa gestão de negócios. Por isso, o sujeito se constrói como um negócio em diversas faces, tais como: aquele que se sacrifica em nome do funcionamento do sistema, o nihilista e ressentido que se ressentido daquilo que perdeu, como os homens brancos masculinistas, o neossujeito contábil e financeiro que se adapta ao processo de eficiência dos negócios privilegiado pelo advento das redes sociais etc. Todos estes sujeitos, por mais diferentes que sejam, convergem na quebra da democracia a partir das inversões de valores democráticos manifestados pelo neoliberalismo em conjunto com o capitalismo.

Em virtude disso é que nosso argumento se concebe na ideia de que podem surgir diversos tipos de sujeitos, mas sempre com a característica individualista, eficiente e com uma capacidade adaptativa da racionalidade neoliberal. Nesse sentido, esse sujeito desdemocratizante, que é facilmente governado pela lógica do portfólio de investimentos que conduz a si mesmo, não pode falhar, somente ter sucessos.

Enfim, os sujeitos que se estabelecem na contemporaneidade têm por norma a desdemocratização num processo biopolítico de condução da vida em regras e normas do mercado individualista e capitalista. Com isso, perguntamo-nos: quais as consequências destas novas estruturas desdemocratizantes do sujeito para nosso futuro?

Nesse sentido, iniciamos pelo livro *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, de Wendy Brown, na identificação de que, ao nos tornarmos empresários de nós mesmos, a empresa e o Estado nos veem como tal, isto é, como indivíduos capazes de investirmos em nós mesmos e buscarmos nosso próprio sustento. O Estado passa a não se preocupar com as proteções sociais, já que o sujeito promove uma responsabilidade sobre si no seu próprio fracasso e sucesso. Assim, não temos nenhuma garantia de segurança. É isto inicialmente que o neoliberalismo enquanto racionalidade normativa causa em nossa sociedade.

O medo social atrelado ao risco da perda tem se manifestado nas necessidades básicas referentes à alimentação, à empregabilidade, à moradia e na quebra dos programas de seguridade social que têm sido desmantelados. Os aspectos democráticos da coletividade estão ausentes na vida política e os elementos que aparecem são pouco atrativos e totalmente tóxicos em que as pessoas se apresentam como alienadas e desinformadas, fáceis de serem manipuladas e/ou controladas.

Na mistura entre o privado e o público já não sabemos mais diferenciar entre um e outro. O futuro que esperamos é obscuro, na medida em que a política é substituída pela economia e a cidadania perde a orientação para o público. No processo condizente com a perspectiva

de que não há alternativa, a única possibilidade que nos resta é acatar a racionalidade neoliberal, ou seja, a sua normatividade distópica.

Nesta característica da racionalidade neoliberal em impor as responsabilidades de fracassos e sucessos apenas sobre o homem, notamos, cada vez mais um aumento de doenças psicológicas atreladas a esta lógica de não fracasso e autorresponsabilidade. É assim que, aos poucos, a consciência com o outro vai sendo desmantelada também, quase que nulificada. O que nos faz questionar: como viver em sociedade sem nos associarmos uns com os outros? É assim que percebemos o quanto a racionalidade neoliberal tem sido prejudicial, pois ao individualizar o sujeito, colocando-o numa ordem econômica de mercado, a ideia mesma de sociedade é destruída. A forma de comportamento se desenvolve na concorrência em que o outro só é necessário para que possamos melhorar nossos portfólios, visto que o outro é condição necessária para o funcionamento da competição entre indivíduos.

Então, de um lado, o neoliberalismo produz distopias numa dimensão mais oculta, tendo em vista que estabelece a responsabilidade de sucessos e fracassos para o indivíduo gerando problemas mentais e a perda de consciência com o outro. Por outro lado, ele se manifesta num aumento das concepções securitárias que fecham as possibilidades de encontrarmos algum grau de resistência. A lógica é que não há alternativa senão nos conduzirmos sobre a norma neoliberal que quebra o social e a política.

Quanto ao sujeito estipulado e organizado pela racionalidade neoliberal, não é mais aquele que faz revolução, age de forma coletiva, mas é aquele alienado e desdemocratizante. O futuro concebido pela falta de alternativas impossibilita a formação da coletividade e a distopia se apresenta como uma realidade concreta cada vez mais repleta de valores deturpados e antidemocráticos. É esta a verdade constituída pela junção do neoliberalismo e desdemocratização numa distopia generalizada que nos inquieta pela impossibilidade de abertura de horizontes alternativos.

## Referências

BALIBAR, É. Los dilemas históricos de la democracia y su relevância contemporánea para la ciudadanía. **Enrahonar**, Quaderns de Filosofia n. 48, 2012, p. 9-29.

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BROWN, W. **El Pueblo sin atributos**: La secreta revolución del neoliberalismo. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.

BROWN, W. American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. **Political Theory**, v. 34, n. 6, p. 690-714, dez. 2006.

CANDIOTTO, C. A governamentalidade em Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação. **O que nos faz pensar**. v. 21 n. 31 (2012): Nº 31: fevereiro de 2012, p. 91-108.

CASTELLS, M. **Ruptura**: a crise da democracia liberal. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: Um percurso pelos seus termos, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. 8ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019a.

FOUCAULT, M. Verdade e poder. In: Foucault, Michel. **Microfísica do poder**. 10ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019b.

FOUCAULT, M. Mesa-Redonda em 20 de maio de 1978. In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos, volume IV**: estratégia poder-saber. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica, 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). 1ª ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970 - 1982)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FRIEDMAN, M. **Capitalismo e liberdade**. [Online]. s. d. Disponível em: <http://liberalismo.0catch.com/>. Acesso em: 01 mar. 2021.

HAYEK, F. A. V. **Direito, legislação e liberdade**: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política. São Paulo: Visão, 1985.

LAVAL, C. **Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal**. São Paulo: Elefante, 2020.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. São Paulo: Boitempo Editorial, s/d.

RANCIÈRE, J. **O ódio à democracia**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROSA, R. R. Neoliberalismo, desdemocratização, subjetividade. **Argumentos**, ano 11, n. 21. Fortaleza, p. 154-165, jan./jun., 2019.

ROUSSEAU, J. J. **O contrato social**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VON MISES, L. **A mentalidade anticapitalista**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.



# Liberalismo e religião: o desafio da inclusão da religião na esfera pública em Rawls

*Antonio Gonçalves Sobreira  
Luís Alexandre Dias do Carmo*

## Introdução

O liberalismo político de John Rawls (1921-2022) é amplamente conhecido e influente na teoria política contemporânea. Rawls defende a ideia de uma sociedade justa baseada em princípios de justiça equitativa que podem ser aceitos por todos, independentemente de suas concepções abrangentes do bem. No entanto, algumas críticas têm surgido em relação à suposta restrição da participação das doutrinas abrangentes no âmbito da razão pública proposta por Rawls. Essas críticas levantam a questão se o liberalismo político de Rawls é excessivamente restritivo quanto à participação dessas doutrinas na esfera pública e se isso pode afetar sua capacidade de alcançar uma sociedade verdadeiramente justa. Neste capítulo, vamos explorar essa questão e analisar os argumentos favoráveis e contrários à posição de Rawls, examinando as implicações de suas restrições para o debate público e para a busca de consenso em uma sociedade pluralista.

Atualmente, questiona-se a plausibilidade do discurso religioso no âmbito político, se ele deveria ser restrito (tese exclusivista), ou se há a possibilidade de traduzir de forma razoável os valores morais religiosos, para que a religião tenha algo a dizer na discussão pública

(tese inclusivista). O liberalismo político de Rawls é considerado uma abordagem padrão na questão da religião na esfera pública porque se baseia em noções de legitimidade política e ética da cidadania presentes nas democracias constitucionais. No entanto, essa abordagem tende a adotar uma interpretação restritiva do papel político da religião. Geralmente, esta discussão é feita em duas categorias: exclusivista/separatista versus inclusivista/integracionista. Embora a primeira visão seja frequentemente associada à abordagem padrão, que defende a separação total entre religião e política, existem gradações significativas entre o exclusivismo e o inclusivismo. Essas abordagens reconhecem o papel legítimo das convicções religiosas dos cidadãos na política democrática, sem restrições prévias em relação às justificações religiosas (Araújo, 2012, p. 16).

De acordo com o liberalismo político rawlsiano, nenhuma doutrina abrangente pode servir de base para fundamentar uma concepção política<sup>23</sup>, pois fornecem uma forma de razão não pública<sup>24</sup> ao buscarem generalizar sua concepção de bem, baseada em concepções metafísicas. É papel da razão pública, com sua função limitadora, estabelecer quais tipos de razões são aceitáveis no âmbito público e quais concepções de bem são aceitáveis em uma concepção política de justiça.

No *Liberalismo Político*, Rawls destaca a relação entre a razão pública e a religião. Ao discutir as doutrinas abrangentes razoáveis e a razão pública, estamos lidando com a questão da religião na esfera pública.<sup>25</sup> Esse tema, segundo Araújo (2012, p. 7), “é uma das questões mais debatidas da filosofia política nas últimas duas décadas”. Consi-

---

23 Segundo o LP, “uma doutrina abrangente razoável não pode servir de base para a unidade social, nem fornecer o conteúdo da razão pública sobre questões políticas fundamentais” (Rawls, 2011, p. 157).

24 Razão não pública para Rawls é um tipo de razão que não pode ser justificada publicamente, isto é, uma razão que não consegue convencer a todos os cidadãos, do tipo fornecida pelas doutrinas abrangentes, com as razões das igrejas, das Universidades e demais associações civis. Estas fazem parte da “cultura de fundo” e se diferenciam da cultura política pública (Rawls, 2011).

25 É o “[...] espaço social no qual as democracias operam e se materializam e do qual retiram boa parte de sua legitimidade, ou seja, na esfera pública das distintas sociedades civis que adotam o regime democrático.” Cf. (Kritsch; Silva, 2022, p. 278). Em Rawls a esfera pública está intimamente relacionada com a razão pública. A esfera pública é o espaço de delibera-

deramos esse tema relevante tanto do ponto de vista prático quanto teórico. Do ponto de vista prático, estamos cientes dos conflitos de ideias e de visão de mundo entre pessoas que defendem pontos de vista diferentes na sociedade. Conhecemos a contundência do discurso religioso ao tratar de questões como aborto, eutanásia, pesquisas com células-tronco humanas, união civil entre pessoas do mesmo sexo, fundamentalismo e terrorismo. Essas visões são incompatíveis com as de outros grupos menos ligados às crenças religiosas, como, por exemplo, o grupo conhecido como “novo ateísmo”. Como resultado, “aumentam as suspeitas sobre a parcialidade de uma cultura política democrática excludente e prosperam os anátemas secularistas proferidos contra experiências religiosas forçosamente privadas” (Araújo, 2012, p. 8). Do ponto de vista teórico, os debates contemporâneos não tratam apenas da adaptação de pessoas religiosas a uma sociedade secularizada, mas da própria compatibilidade entre religião e democracia, e no próprio questionamento da tese tradicional de secularização (Araújo, 2012).

## Os limites da razão pública

No seu livro *Liberalismo Político* (1993), John Rawls argumenta que a ideia de razão pública é fundamental para uma sociedade democrática (Rawls, 2011). Embora Rawls não tenha oferecido uma definição clara do que ele entende exatamente por esfera pública,<sup>26</sup> é possível afirmar que uma noção desse conceito está implícita no liberalismo político, que estabelece claramente a necessidade de separar assuntos e espaços públicos e privados, embora sem desenhar explicitamente essa distinção. Para entender como a razão pública e a democracia estão interligadas na proposta rawlsiana, é importante considerar o contexto em que esses conceitos aparecem (Kritsch; Silva, 2022).

---

ção pública e a razão pública é o modo de raciocínio utilizado para justificar as políticas e decisões que afetam a sociedade como um todo.

26 Rawls em geral usa os termos “public reason” e “public sphere” para se referir à esfera pública em que as pessoas discutem questões políticas e morais em termos de princípios compartilhados.

Rawls acreditava que uma sociedade justa deveria ser baseada em princípios de justiça equitativa que fossem aceitáveis para todos, independentemente de suas concepções abrangentes do bem. Uma democracia é caracterizada pelo pluralismo: as pessoas, grupos e organizações possuem diversos interesses, havendo assim um pluralismo de concepções do bem. Álvaro de Vita afirma:

Nisso se incluem as concepções que os indivíduos têm sobre o que é melhor para sua própria vida, e, sobretudo, as concepções sobre o que é valioso para a vida de todos nós, membros de uma mesma comunidade política. Nós divergimos a respeito das doutrinas morais, religiosas, filosóficas ou políticas que consideramos verdadeiras. (Vita, 2003, p. 173).

O pluralismo das concepções de bem se dá tanto para a vida particular quanto para uma sociedade, e as divergências são marcas das democracias modernas. O tema geral do liberalismo político é a unidade social frente ao pluralismo da sociedade liberal. Nesse contexto, Rawls defendeu a importância de uma razão pública que permitisse a colaboração e o diálogo entre diferentes visões de mundo, incluindo tanto as doutrinas abrangentes quanto as perspectivas seculares. Para alcançar esse objetivo, Rawls propôs o conceito de consenso sobreposto, que busca estabelecer um terreno comum de entendimento e cooperação na sociedade pluralista.

O conceito de consenso sobreposto de Rawls envolve a ideia de que, mesmo com diferentes doutrinas abrangentes em jogo, é possível encontrar um consenso básico em relação aos princípios de justiça que podem ser aceitos por todas as partes envolvidas. Esse consenso não exige que todos adotem as mesmas concepções abrangentes do bem, mas sim que concordem com os princípios que sustentam uma sociedade justa. Dessa forma, Rawls busca conciliar as diversas perspectivas em uma arena pública onde as pessoas possam expressar suas visões, debater e buscar soluções para os desafios sociais (Rawls, 2011, p. 226).

No entanto, a abordagem de Rawls em relação à participação das doutrinas abrangentes na razão pública não está isenta de críticas e questionamentos. Diversos estudiosos, como Sandel, Taylor e Habermas levantaram objeções e argumentaram que essa restrição pode limitar a liberdade de expressão e a diversidade de ideias na sociedade. A discussão em torno desse tema continua em andamento, destacando a importância de compreender as perspectivas de Rawls e suas implicações para a participação das doutrinas abrangentes no espaço público.

A forma como as doutrinas abrangentes são incluídas e restringidas no âmbito da razão pública é uma questão fundamental no liberalismo político de Rawls, e o fundamento da sua justificação consiste em que os cidadãos, seja ele um religioso ou não, compreendam e aceitem que:

[...] a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira equitativa de assegurar a liberdade de seus seguidores que seja compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoavelmente (Rawls, 2011, p. 547).

A forma como uma doutrina religiosa apoia ou endossa uma democracia constitucional vai diferenciar-se da forma como uma doutrina não religiosa o fará. Mas embora a endossem de modos diferentes, todas irão concordar que “a liberdade de consciência e o princípio da tolerância podem ser coerentes com a justiça igual para todos os cidadãos em uma sociedade democrática razoável” (Rawls, 2011, p. 548). Assim, a base fundamental que deve ser aceita por todos deve ser “os princípios de tolerância e de liberdade de consciência”. Eles devem ter lugar central em uma democracia constitucional.

O consenso sobreposto e a razão pública nivelam os valores políticos, evitando que sejam sobrepujados por qualquer doutrina abrangente. Quando questões políticas ou constitucionais fundamentais surgem, as razões apresentadas devem ser compatíveis com a razão pública. No entanto, é importante ressaltar que apenas as razões públicas devem ser expostas, sem expor a doutrina completa. Esse posi-

cionamento nos leva a dois pontos de vista distintos: a visão exclusiva (*exclusive view*), que não permite expor a doutrina completa, e a visão inclusiva (*inclusive view*), que permite a apresentação dos valores políticos arraigados da doutrina.

A análise dos limites da razão pública proposta por John Rawls visa investigar qual das visões deve ser privilegiada: a exclusiva ou a inclusiva. Enquanto a visão exclusiva impede a apresentação completa da doutrina abrangente, a visão inclusiva permite que os valores políticos arraigados sejam divulgados pelos cidadãos. De acordo com Rawls, a resposta a essa questão depende de qual visão promove o respeito à razão pública, permitindo o apoio a uma sociedade bem-ordenada. Nesse sentido, a visão inclusiva parece ser a melhor opção, devido à sua maior flexibilidade e amplitude na justificação, considerando as condições sociais da sociedade (Lima, 2011).

Existem duas situações em relação aos limites da razão pública: o caso ideal e o não-ideal. No caso ideal, a sociedade é bem-organizada e seus membros aceitam um consenso sobreposto dos valores políticos que se baseiam em doutrinas razoáveis. Os valores políticos são amplamente conhecidos e respeitados por cidadãos razoáveis que reconhecem a importância de valores morais em conformidade com a justificação pública ideal. Nesse caso, não há conflitos graves e os direitos fundamentais são garantidos, não ocorrendo nenhuma injustiça. Portanto, a apelação à razão pública é resolvida de maneira exclusiva (Rawls, 2011).

Em uma sociedade não ideal, há um conflito significativo em relação à aplicação dos princípios da justiça, com vários grupos religiosos ou não divergindo em suas argumentações e gerando dúvidas quanto à sinceridade dos valores fundamentais do político. Para solucionar essa desconfiança, Rawls sugere que os grupos argumentem sobre como suas convicções ratificam os valores públicos. Ambos os casos mencionados ocorrem em sociedades mais ou menos bem-organizadas, onde o conflito parece dentro dos padrões normais de justificação. Rawls também menciona situações mais extremas, como aquelas em

que há uma profunda divisão em relação aos elementos constitucionais essenciais, como nos casos dos abolicionistas e do movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King. Rawls sugere que os limites da razão pública podem variar (em termos de uma visão inclusiva ou exclusiva) de acordo com o momento histórico. Em outras palavras, a compreensão da razão pública pode mudar de acordo com as circunstâncias em que se encontra a sociedade, podendo levar a uma visão mais inclusiva ou restritiva dos valores políticos (Lima, 2020). Assim, a análise dos limites da razão pública proposta por John Rawls leva em consideração o contexto histórico para definir qual perspectiva deve ser privilegiada: a exclusiva ou a inclusiva.

Agir por meio do uso público da razão implica utilizar uma concepção política que destaque os valores e princípios das concepções liberais de justiça, permitindo que a perspectiva particular de um indivíduo seja introduzida no debate público, desde que esse indivíduo ofereça razões adequadas para apoiar os princípios políticos com base ou a partir de suas doutrinas abrangentes. Rawls denomina isso de visão ampla da cultura política pública.

Os limites da razão pública são definidos pelo fato de que as razões relevantes devem estar relacionadas aos valores políticos: os valores da justiça política e os valores da razão pública. Estes valores referem-se aos princípios fundamentais da justiça e às diretrizes da argumentação pública e razoável, que são decididos na “posição original”.<sup>27</sup> Esses princípios e diretrizes formam o critério para determinar o que não pode ser razoavelmente rejeitado pelos cidadãos, ou seja, o critério das razões públicas e do fundamento comum sobre o qual as doutrinas abrangentes razoáveis são construídas e argumentam no sentido

---

27 A posição original de Rawls é um conceito central em sua teoria de justiça política, apresentado no livro *Uma Teoria da Justiça* (1971) e assumida também em *O Liberalismo Político* (1993). Nessa posição hipotética, os indivíduos estão em um estado de “ignorância” sobre suas próprias características pessoais, interesses, habilidades e posições sociais na sociedade. Sob o “véu de ignorância”, os indivíduos não conhecem sua posição específica na sociedade, e isso os impede de favorecerem a si mesmos ou seus grupos em detrimento dos outros. Nessa posição original, as pessoas são guiadas apenas por princípios racionais de justiça, buscando construir uma sociedade justa sem saberem onde exatamente se encaixarão nela.

de estabelecer uma cidadania compartilhada. Para além disso, a razão pública também exige que os cidadãos expressem suas opiniões em termos que sejam compreensíveis para os demais, usando argumentos que possam ser avaliados em conjunto com as outras perspectivas. Além disso, a razão pública exige que as decisões políticas sejam tomadas com base em princípios e argumentos que possam ser publicamente justificados, e que esses princípios e argumentos sejam acessíveis a todos os cidadãos (Forst, 2010, p. 125).

A razão pública estabelece diretrizes para o discurso político, exigindo que as razões apresentadas sejam baseadas em valores políticos compartilhados e que sejam acessíveis e compreensíveis para todos os cidadãos. Esses valores políticos são estabelecidos através de princípios fundamentais de justiça e diretrizes de argumentação pública e razoável, que são construídos na posição original e servem como critério para determinar o que não pode ser razoavelmente rejeitado pelos cidadãos.<sup>28</sup>

## **A participação das Doutrinas na discussão política pública**

No liberalismo político os cidadãos podem introduzir pontos de vista de suas doutrinas abrangentes, isto é, valores não políticos, desde que ofereçam razões públicas adequadas para apoiar os princípios e políticas que as doutrinas afirmam apoiar (Werle, 2011, p. 2003).

Sobre essa questão, Rawls afirma:

---

28 Na posição original, sob o véu de ignorância, Rawls propõe que os indivíduos escolheriam dois princípios fundamentais de justiça para estruturar a sociedade: A) Princípio da Liberdade: Todos têm direito a um conjunto básico de liberdades fundamentais que devem ser garantidas e que não podem ser violadas; B) Princípio da Diferença: As desigualdades econômicas e sociais só seriam consideradas justas se beneficiassem igualmente os menos favorecidos da sociedade, permitindo que as desigualdades sejam vantajosas para todos, especialmente para os menos privilegiados. A posição original de Rawls visa estabelecer princípios de justiça que possam orientar a estruturação da sociedade de forma a garantir a equidade, a justiça e o bem-estar dos menos privilegiados.

Essa exigência ainda permite introduzir na discussão política, em qualquer tempo, nossa doutrina abrangente, religiosa ou não religiosa, conquanto que, no devido tempo, ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que nossa doutrina abrangente sustenta. Refiro-me a essa exigência como a *cláusula* e considero-a em detalhes a seguir (Rawls, 2011, p. 537-538).

É interessante observar que Rawls não exclui em absoluto a participação das doutrinas abrangentes razoáveis; pelo contrário, ele as inclui, mas estabelece uma exigência: as razões religiosas devem, por meio de argumentos acessíveis ao público, apoiar ou sustentar os princípios e valores políticos. Por argumentação pública<sup>29</sup>, Rawls quer significar a argumentação que procede inteiramente de dentro de uma concepção política de justiça. Por valores políticos, Rawls compreende aqueles valores que se encontram no preâmbulo da Constituição dos Estados Unidos.<sup>30</sup> Entre estes valores, se encontram as liberdades fundamentais, a igualdade de oportunidades, distribuição de renda, tributação etc. Embora os valores políticos sejam diferentes de outros valores, isso não significa que valores análogos não possam caracterizar outras formas sociais. Mas um valor é adequadamente político quando a forma social é política, isto é, quando é realizada em partes da estrutura básica e em suas instituições políticas e sociais (Rawls, 2011).

A forma como as doutrinas religiosas ou não religiosas podem ser introduzidas na discussão política pública, desde que sejam apresentadas no devido tempo, razões políticas adequadas, e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes. Nesse sentido, Oliveira comenta:

---

29 Esta justificação procede de forma correta com base em premissas aceitáveis e achamos que outros poderiam razoavelmente aceitar, para chegar a conclusões que pensamos que eles também poderiam razoavelmente aceitar. Isso cumpre o dever de civilidade desde que, no devido momento, a cláusula seja satisfeita. (Rawls, 2011, p. 552).

30 O mesmo poderia ser dito da Constituição do Brasil e de outras democracias.

Rawls destaca que, na razão pública, é possível permitir que se introduza na discussão política nossa doutrina abrangente, religiosa ou não, contanto que ofereçamos razões adequadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que se acredita que nossa doutrina abrangente sustente (Oliveira, 2019, p. 19).

Essa injunção acerca das exigências feitas para que um discurso religioso possa ser introduzido no discurso político, é o que Rawls chama de a “cláusula”. O segundo aspecto envolvido na visão ampla da cultura política pública, é que pode haver razões positivas para introduzir doutrinas abrangentes na discussão política pública (Rawls, 2011, p. 549).

Sobre como a cláusula pode ser satisfeita, várias questões são levantadas. Uma delas é: quando a cláusula deve ser satisfeita? Isto é, em uma discussão pública, ao se apresentar ideias, proposições, princípios, valores advindos de doutrinas abrangentes, religiosas ou não religiosas, quando as razões políticas — que devem obrigatoriamente acompanhá-las — devem ser apresentadas? No mesmo dia ou algum tempo depois? Rawls destaca que a cláusula deve ser adequadamente satisfeita, porém, “as particularidades sobre o modo de satisfazê-la só podem ser especificadas na prática, e não há como a cláusula ser regulada por um conjunto preciso de normas dadas de antemão” (Rawls, 2011, p. 549).

Rawls salienta que as normas que irão regular e determinar se a cláusula foi satisfeita a contento vão depender da natureza da cultura política, exigindo bom senso e compreensão. Rawls observa que “a introdução na cultura política pública de doutrinas religiosas ou seculares, contanto que a cláusula seja cumprida, não altera a natureza e o conteúdo da justificação da própria razão pública” (Rawls, 2011, p. 549), ou seja, a justificação ainda permanece formulada com base em uma família de concepções políticas razoáveis de justiça. Rawls ainda destaca que:

[...] não há restrições ou exigência sobre como as próprias doutrinas religiosas ou seculares, devem expressar-se. Não se reque, por exemplo, que essas doutrinas sejam logicamente corretas de acordo com determinados padrões, abertas à avaliação racional ou demonstráveis por meio de evidências. (Rawls, 2011, p. 550).

Como foi dito, não há restrições sobre a forma como as doutrinas razoáveis devem se expressar. Os defensores dessas doutrinas são quem deve decidir como apresentar seus argumentos, seja por meio de algum sistema lógico, apenas argumentos teóricos ou razões práticas. “Essas pessoas normalmente terão razões práticas para querer tornar suas visões aceitáveis para um público mais amplo” (Rawls, 2011, p. 550).

Acerca do segundo aspecto da visão ampla da cultura pública, que afirma que há razões positivas para a introdução de doutrinas abrangentes na discussão política pública, Rawls destaca que um desses motivos é o conhecimento mútuo, entre os cidadãos, das doutrinas abrangentes e não religiosas, que se expressa na visão ampla da cultura política pública e apresenta vantagens. O conhecimento mútuo dos cidadãos das doutrinas abrangentes “reconhece que as bases do compromisso democrático dos cidadãos com suas concepções políticas estão em suas respectivas doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas” (Rawls, 2011, p. 550). O compromisso dos cidadãos com o ideal democrático é fortalecido por razões certas.

Rawls considera como vital o apoio que as doutrinas abrangentes dão às concepções políticas razoáveis da sociedade. “Podemos pensar nas doutrinas abrangentes razoáveis que dão apoio às concepções políticas razoáveis da sociedade como a base social vital dessas concepções, conferindo-lhes força e vigor duradouros” (Rawls, 2011, p. 550). Esse apoio e compromisso com a democracia constitucional só são manifestados publicamente quando essas doutrinas aceitam a cláusula e participam do debate público. O dever de civilidade é fortalecido quando autoridades e cidadãos compreendem seus compromissos democráticos e ajudam a promover uma sociedade guiada pelo ideal de

razão pública (Rawls, 2011). Em resumo, sobre a relação entre as doutrinas abrangentes razoáveis (religiosas e seculares) e a razão pública no liberalismo político de Rawls, Araújo comenta:

A rigor, o liberalismo político não apenas permite a introdução de razões amplas no fórum político público, como também admite que a revelação recíproca de razões não públicas contribui para o aperfeiçoamento da discussão política e fortalece o ideal da razão pública (Araújo, 2012, p. 12).

Embora o liberalismo permita a introdução de razões amplas, permanece a exigência de se traduzir os argumentos morais, filosóficos e religiosos “utilizando o processo de justificação normativa para a linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos de uma comunidade política” (Araújo, 2012, p. 12).

Desse modo, Rawls considera ter alcançado seu objetivo, qual seja, elaborar um tipo de liberalismo político capaz de explicar a estabilidade em uma democracia constitucional pelas razões certas, assegurando uma estabilidade de nível superior fundada em um compromisso firme com os valores políticos da sociedade democrática pluralista, e não na mera aceitação de um *modus vivendi* entre doutrinas rivais (Araújo, 2012).

Na perspectiva de Rawls, a razão pública é construída por meio do diálogo e da deliberação, e todos os cidadãos devem ser capazes de participar igualmente. Portanto, o discurso religioso pode ser uma parte legítima da discussão pública, desde que esteja aberto a ser discutido em termos seculares, isto é, desde que cumpra a cláusula.

No entanto, Rawls também enfatiza que a razão pública é governada por princípios políticos de justiça que são independentes de quaisquer doutrinas religiosas ou filosóficas abrangentes. Portanto, os argumentos religiosos não devem ser usados para estabelecer princípios políticos, mas podem ser usados para apoiá-los, desde que estejam traduzidos em termos “seculares” acessíveis a todos os cidadãos.

O ponto central é que, ao participar do debate político em uma sociedade pluralista, onde diferentes concepções de mundo coexistem, as doutrinas religiosas (ou não religiosas) devem apresentar razões e justificativas acessíveis a todos os cidadãos. A ideia é que essas justificativas sejam formuladas de maneira pública e racional, para que possam ser compreendidas e avaliadas por todos os membros da sociedade, independentemente de sua perspectiva pessoal.

Portanto, acerca da participação das doutrinas abrangentes (no caso específico do religioso), o discurso pode permanecer religioso, mas a maneira como as justificativas são articuladas deve ser inclusiva e fundamentada em termos acessíveis a todas as pessoas envolvidas no debate político. Isso possibilita um diálogo mais construtivo e respeitoso, buscando uma base comum de entendimento para questões políticas e sociais.

## **Críticas e Objeções**

Embora Rawls não tenha restringido de um todo a participação das doutrinas no âmbito político, e tenha assinalado razões positivas para a introdução de doutrinas abrangentes razoáveis na discussão política pública, sua teoria não fica isenta de várias críticas em função da “exigência de tradução”, especialmente no que se refere às razões religiosas, embora o ônus recaia também sobre as doutrinas morais e filosóficas; a “cláusula”<sup>31</sup> parece onerar sobremaneira os cidadãos religiosos.

Neste tópico, pretende-se conhecer a crítica que coloca sob suspeita a plausibilidade das restrições impostas às doutrinas abrangentes, religiosas ou morais,<sup>32</sup> feitas pelo liberalismo político. A pergunta central é se as restrições que as doutrinas abrangentes sofrem são coerentes do ponto de vista dos valores democráticos, se estão bem fundadas,

---

31 Como já foi visto no texto, a cláusula consiste em traduzir argumentos não públicos para a linguagem política.

32 O trabalho de Sandel apresenta muitas outras objeções, como por exemplo a suposta neutralidade do LP, a prioridade do justo sobre o bem, a crítica das restrições das doutrinas no âmbito público, entre outros.

se ferem princípios fundamentais. São vários os críticos que contestam as teses de Rawls. Optamos por Michael Sandel e Charles Taylor, que se vinculam, de algum modo, ao comunitarismo. O comunitarismo é uma corrente de pensamento que surgiu na década de 1980 e se desenvolveu em constantes polêmicas com o liberalismo igualitário. Dentre os autores mais intimamente relacionados ao comunitarismo, encontramos teóricos críticos do liberalismo, mas que defendem critérios próximos do mesmo, como Charles Taylor; Michael Sandel, que defende posição que oscila entre socialismo e republicanismo, e outros com posições mais conservadoras, como Alasdair MacIntyre (Gargarella, 2008).

### **Michael Sandel: Os limites da razão pública liberal**

Sandel escreveu *O Liberalismo e os Limites da Justiça* (1998), onde contesta não só as teses de *Uma Teoria da Justiça* (1971), como também as do *Liberalismo Político* (1993). Segundo Sandel, o liberalismo político, apesar de defender a liberdade de expressão, impõe restrições rigorosas aos tipos de argumentos que são considerados legítimos em debates políticos, especialmente no que diz respeito à justiça básica. Isso reflete a prioridade da justiça sobre o bem. Não só o governo não pode apoiar uma concepção do bem, como os cidadãos também não podem introduzir suas crenças morais e religiosas no discurso político enquanto debatem questões de justiça e direitos. Rawls argumenta que essa limitação é exigida pelo “ideal de razão pública”, segundo o qual o discurso político deve ser conduzido apenas em termos de valores políticos que possam ser aceitos por todos os cidadãos. Como as sociedades democráticas não compartilham concepções morais e religiosas, a razão pública não deve fazer referência a elas (Sandel, 2005, p. 275).

Segundo Sandel, o liberalismo político não permite que nossas convicções morais e religiosas influenciem nossos argumentos políticos em questões fundamentais. Rawls propõe um teste para verificar se estamos seguindo a razão pública, que exclui certos tipos de argumentos políticos baseados em crenças pessoais. Por exemplo, pessoas que

acreditam que o aborto é assassinato devido à crença de que o feto é uma pessoa desde a concepção não poderiam argumentar dessa forma em um debate político público ou votar para restringir o aborto com base em sua crença moral ou religiosa. A doutrina moral católica sobre o aborto não é adequada para ser debatida na arena política, como definido pelo liberalismo político (Sandel, 2005, p. 176 e 277).

O ideal de razão pública liberal prevê que o governo seja neutro em questões morais e religiosas e que as questões fundamentais de política pública sejam debatidas sem referência a uma concepção específica do bem. No entanto, a democracia política não pode suportar por muito tempo uma vida pública tão distante da moral e da religião. Isso pode levar ao descontentamento e ao preenchimento da lacuna por moralismos estreitos e intolerantes, ou ao desencanto quando a falta de uma agenda política com uma base moral leva as pessoas a se concentrar nas fraquezas privadas dos políticos. A razão pública também tem custos políticos (Sandel, 2005).

Sandel questiona se a razão pública é restritiva demais e se uma razão pública mais ampla não sacrificaria os ideais do liberalismo, especialmente o ideal de respeito mútuo entre cidadãos que têm perspectivas morais e religiosas conflitantes. É necessário distinguir entre duas concepções de respeito mútuo. A concepção liberal entende o respeito mútuo como ignorar as convicções morais e religiosas dos cidadãos, evitando perturbá-las e mantendo o debate político independente delas. Porém, existe uma outra concepção de respeito mútuo, chamada “concepção deliberativa”, que consiste em respeitar as convicções morais e religiosas dos cidadãos comprometendo-se com elas, desafiando-as, ouvindo-as e aprendendo com elas, especialmente quando elas têm impacto sobre questões políticas importantes. Este modo deliberativo de respeito oferece uma razão pública mais ampla e é mais adequado para uma sociedade pluralista, pois permite que as diferentes convicções morais e religiosas sejam apreciadas e compreendidas (Sandel, 2005, p. 282).

Acerca das críticas que Sandel faz a Rawls, Forst comenta que Sandel enfatiza a importância do sujeito situado na comunidade, rejeitando a noção de um sujeito desenraizado; Sandel mistura concepções de sujeito de diferentes contextos, confundindo autonomia moral, escolha pessoal de bem e liberdade de conduta legal; Sandel opõe-se ao atomismo e ao sujeito sem qualidades através de uma concepção de pessoa comunitária como um macro sujeito com qualidades essenciais (Forst, 2010).<sup>33</sup>

## Resposta de Rawls a algumas questões

Como foi observado anteriormente (especialmente no tópico das objeções de Michael Sandel), é possível objetar que a razão pública limitaria a participação de religiosos no fórum público. A ideia de razão pública não é uma concepção sobre instituições e programas políticos específicos, é sobre os tipos de razões nas quais os cidadãos devem basear seus argumentos políticos. Quando apoiam leis e políticas que invocam o poder coercitivo, os princípios que sustentam a separação Igreja e Estado também devem ser aceitos por todos (Rawls, 2011, p. 565).

A separação entre Igreja e Estado protege tanto a religião quanto o Estado, assim como os cidadãos contra suas igrejas e uns contra os outros. O liberalismo político não é uma concepção política individualista, pois busca proteger diferentes interesses associativos e individuais. Nesse sentido, não é exclusivista, mas inclusivista. A separação entre Igreja e Estado não tem como objetivo principal proteger a cultura secular, mas todas as religiões. Nos Estados Unidos, a Primeira Emenda protegeu as várias religiões contra o Estado, o que pode explicar a ampla aceitação da religião no país (Rawls, 2011, p. 566).

Existe a objeção de que a razão pública é muito restritiva e pode levar a um impasse, o que significa que pode impedir que as pessoas cheguem a uma decisão em questões controvertidas. Rawls responde a

---

33 Para um estudo mais detalhado, sugere-se explorar as obras de Forst (2010); Oliveira (2020); Oliveira (2019).

essa objeção argumentando que a razão pública é comparável à situação em que legisladores e juizes precisam tomar decisões e estabelecer uma norma de ação política que todos possam endossar. Ele argumenta que a razão pública vê a posição do cidadão como análoga à do juiz, ambos têm deveres de civilidade e devem tomar decisões baseadas em argumentos públicos que sejam razoáveis e guiados pelo critério da reciprocidade sempre que elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estejam em jogo.

A razão pública exige que, em situações de impasse, os cidadãos votem com base na ordenação de valores políticos que consideram mais razoáveis, em vez de simplesmente invocar razões mais fundamentais de suas doutrinas abrangentes. Isso é necessário para preservar o critério de reciprocidade e exercer o poder político de maneiras que satisfaçam esse critério. Mesmo em questões altamente controversas, como o aborto, não é necessário alcançar unanimidade, mas sim votar de acordo com a ordenação completa de valores políticos de cada cidadão (Rawls, 2011, p. 569). De acordo com Rawls:

Concepções razoáveis de justiça nem sempre levam à mesma conclusão. Tampouco cidadãos que sustentam a mesma concepção estão sempre de acordo em relação a questões específicas. Não obstante, o resultado da votação, como afirmei, deve ser visto como legítimo, contanto que todas as autoridades públicas de um regime constitucional razoavelmente justo, com o apoio de outros cidadãos razoáveis, votem de forma sincera em conformidade com a ideia de razão pública. Isso não significa que o resultado seja verdadeiro ou correto, mas que é uma lei razoável e legítima, vinculatória para os cidadãos em virtude do princípio da maioria (Rawls, 2011, p. 570).

Os cidadãos aprendem com o conflito e a controvérsia e se beneficiam dessas experiências. Quando seus argumentos estão de acordo com a razão pública, mesmo que não seja possível chegar a um con-

senso, eles educam a sociedade e aprofundam a compreensão mútua (Rawls, 2011, p. 571).

A crítica que o conteúdo da família de concepções políticas justas nas quais se baseia é excessivamente limitado enfatiza a necessidade de sempre apresentarmos as razões verdadeiras ou mais fundamentais para nossas posições. Em outras palavras, a crítica argumenta que temos a obrigação de expressar o verdadeiro ou o correto conforme entendido a partir das perspectivas abrangentes de nossas doutrinas. Porém, Rawls afirma que:

[...] na esfera pública, as noções de verdade ou correção fundamentadas em doutrinas abrangentes são substituídas pela ideia do politicamente razoável, voltada para os cidadãos na condição de cidadãos. Esse passo é necessário para estabelecer uma base de argumentação política que todos os cidadãos possam compartilhar, sendo livres e iguais (Rawls, 2011, p. 572).

Enquanto busca fundamentar publicamente as instituições políticas e sociais - a estrutura fundamental de um mundo político e social - considera as pessoas como cidadãos. Isso implica que todas as pessoas possuem uma posição política básica igualitária. Ao apresentar razões a todos os cidadãos, Rawls não leva em conta sua posição social, classe social, propriedade ou renda, ou sua adesão a determinadas doutrinas abrangentes.

O liberalismo político não baseia as justificações nos interesses individuais de cada pessoa ou grupo, embora, em algum momento, tenha de considerar esses interesses. Em vez disso, considera as pessoas como cidadãos razoáveis e racionais, livres e iguais, dotados das duas faculdades morais de ter, a qualquer momento, uma concepção específica do bem, que pode evoluir ao longo do tempo. Essas características dos cidadãos são pressupostas quando eles participam de um sistema equitativo de cooperação social. Nesse sentido, Rawls afirma:

Enfatizo que essa ideia de razão pública é plenamente compatível com as diversas formas de razão não pública. Estas pertencem à esfera interna da multiplicidade de associações da sociedade civil e, naturalmente, não são as mesmas. As diferentes razões não públicas de diferentes associações religiosas, compartilhadas por seus membros, não são as mesmas das sociedades científicas. Enquanto buscamos uma base de justificação pública compartilhada por todos os cidadãos da sociedade, oferecer justificações a pessoas e grupos específicos aqui e ali, até que todos sejam contemplados, não contribui para nosso objetivo (Rawls, 2011, p. 573).

Abordar todas as pessoas na sociedade é uma simplificação ampla, a não ser que assumamos que são fundamentalmente iguais em sua essência. Na esfera da filosofia política, uma das finalidades das ideias sobre a natureza humana era retratar as pessoas de maneira uniforme ou padronizada, para que todos pudessem concordar com os mesmos tipos de raciocínio. No entanto, no contexto do liberalismo político, procuramos evitar essas concepções naturais ou psicológicas, assim como doutrinas teológicas ou seculares. Optamos por deixar de lado teorias sobre a natureza humana e, em vez disso, adotamos uma visão política das pessoas como cidadãos (Rawls, 2011).

No liberalismo político, é fundamental que cidadãos livres e iguais defendam tanto uma visão abrangente de doutrina como uma concepção política de justiça. Mas é preciso se compreender corretamente a relação entre ambas. Quando se menciona um consenso sobreposto razoável de doutrinas abrangentes no contexto do liberalismo político, significa que todas essas doutrinas, sejam elas religiosas ou não religiosas, apoiam uma concepção política de justiça que serve como base para uma sociedade democrática constitucional. Os princípios, ideais e padrões dessa sociedade satisfazem o critério de reciprocidade. Portanto, todas as doutrinas razoáveis defendem essa sociedade, juntamente com suas instituições políticas correspondentes: direitos

e liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos, incluindo a liberdade de consciência e de religião (Rawls, 2011).

Além disso, um juízo que é verdadeiro em uma doutrina abrangente razoável nunca entra em conflito com um juízo razoável na concepção política correlacionada. Por outro lado, um julgamento razoável na concepção política ainda precisa ser validado como verdadeiro ou correto pela doutrina abrangente. É responsabilidade dos cidadãos, é claro, afirmar, revisar ou modificar suas doutrinas abrangentes. No entanto, é importante ressaltar que se uma doutrina abrangente não sustenta os valores políticos com base no princípio da reciprocidade, essa doutrina não pode ser considerada razoável.

De fato, uma doutrina abrangente razoável é aquela em que os valores políticos não são substituídos; é nas doutrinas não razoáveis que os valores políticos razoáveis são substituídos. Isso decorre da ideia do politicamente razoável, conforme formulado no liberalismo político. Ao apoiar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode argumentar que esses são os limites impostos por Deus à nossa liberdade (Rawls, 2011).

## **Considerações Finais**

Sobre qual o papel das doutrinas abrangentes no Liberalismo político, vimos que Rawls argumenta que as doutrinas abrangentes são importantes para a construção do consenso sobreposto sobre os princípios de justiça, especialmente no que se refere à elaboração de políticas públicas e na formulação de argumentos políticos que devem ser apresentados na esfera pública. Por outro lado, ele afirma que as doutrinas abrangentes não devem ser a base para a construção da concepção de justiça política, que deve ser construída de forma independente das doutrinas abrangentes, com base em princípios políticos que possam ser aceitos pelos cidadãos de diferentes doutrinas abrangentes. No entanto, ele reconhece que as doutrinas abrangentes podem fornecer uma base moral e cultural para a aceitação dos princípios po-

líticos básicos, contribuindo assim para a estabilidade e a legitimidade do sistema político. Assim, o apoio das doutrinas abrangentes pode ser essencial para a construção do consenso político sobre os princípios de justiça, mas não devem ser utilizadas como base para a construção da concepção de justiça política em si.

Sobre se o liberalismo político apresenta uma proposta “demasiadamente restritiva” em relação à participação de discursos religiosos na esfera pública, e se feriria os direitos e liberdade básica, como a liberdade de expressão, uma resposta provável é não, pois ele prevê a participação das mesmas no âmbito público ainda que impondo a cláusula, que é a condição de que as mesmas sejam acompanhadas por razões públicas e apoiem os princípios democráticos. Esses princípios democráticos são fundamentais para garantir a justiça e a igualdade na sociedade. Rawls também demonstra respeito para com os princípios democráticos ao permitir que os cidadãos participem ativamente na tomada de decisões políticas e ao proteger a liberdade de expressão e a liberdade religiosa como direitos fundamentais. Ele acredita que essas liberdades são essenciais para a construção de uma sociedade justa e democrática.

Portanto, creio ser possível afirmar que o liberalismo político de Rawls não é demasiadamente restritivo. É verdade que existem algumas restrições às doutrinas abrangentes. Isso porque elas não devem servir de fundamento último na construção de instituições justas e equitativas. No entanto, Rawls também acredita que as doutrinas abrangentes são importantes para a formação da identidade pessoal e que as pessoas devem ter liberdade para expressá-las e praticá-las. Portanto, essas restrições não se aplicam à esfera pessoal, mas sim à esfera política. Mas mesmo a participação na esfera pública política não está proibida aos religiosos, desde que cumpram a “cláusula”. O discurso religioso deve vir acompanhado por uma certa justificação para ser considerado dentro da esfera pública. Isso significa que os argumentos religiosos devem ser apresentados em termos políticos,

respeitando os princípios da razão pública e sem recorrer a termos teológicos ou metafísicos.

Rawls argumenta que, na esfera pública, as pessoas devem apresentar seus argumentos em termos políticos, utilizando uma linguagem acessível e argumentando com base em princípios políticos comuns. Isso garante que todas as doutrinas abrangentes, incluindo as religiosas, possam contribuir para o debate político de maneira igualitária. Assim, se um argumento religioso não puder ser traduzido em termos políticos, ele não será aceito na esfera pública. Isso não significa que as pessoas não possam expressar suas crenças religiosas na esfera privada ou em outros contextos sociais, mas apenas que essas crenças não podem ser a base para a construção da concepção de justiça política em si.

Podemos concluir que Rawls apresenta justificativas para as restrições às doutrinas abrangentes com base em diferentes fundamentos. Primeiramente, ele fundamenta tais restrições na noção política de pessoa, enfatizando a importância da preservação dos direitos fundamentais dos cidadãos como essenciais para o funcionamento de uma sociedade democrática.

Outro aspecto relevante é a distinção entre cultura de fundo e cultura política pública. Rawls defende que as doutrinas abrangentes devem ser excluídas do âmbito público, a fim de preservar a neutralidade e a imparcialidade do Estado. Nesse sentido, as restrições são impostas para assegurar que o debate político seja conduzido de forma justa e equitativa, sem favorecer nenhuma doutrina em particular.

Por fim, Rawls também pode justificar as restrições com base na importância dos valores políticos compartilhados. Ele argumenta que as doutrinas abrangentes devem ser limitadas no espaço público, a fim de promover o consenso e a estabilidade nas sociedades democráticas. Ao restringir as doutrinas abrangentes, busca-se estabelecer um terreno comum que permita a convivência pacífica e o desenvolvimento de um sistema político baseado em valores partilhados.

Dessa forma, as restrições às doutrinas abrangentes, conforme justificadas por Rawls, têm como objetivo conciliar a diversidade de vi-

sões e garantir o funcionamento adequado da democracia, priorizando os direitos fundamentais, a justiça política, a neutralidade estatal e os valores políticos compartilhados. No entanto, é importante ressaltar que essas restrições também são objeto de debates e críticas, com alguns argumentando que elas podem ser excessivamente limitadoras. Portanto, a discussão sobre a adequação e os efeitos das restrições às doutrinas abrangentes continua a ser um tema relevante para a reflexão e o aprofundamento no campo do liberalismo político. No entanto, a questão não está fechada e é importante continuarmos a explorar possíveis soluções para que a participação das doutrinas (religiosa ou secular) seja contemplada sem prejudicar a estabilidade e a justiça da sociedade. O trabalho de Rawls é um ponto de partida para essa discussão e pode ser aprimorado com o diálogo e a reflexão constante.

## Referências

ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. G. **Esfera Pública e Secularismo**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

FORST, R. **Contextos da justiça**. São Paulo: Boitempo, 2010.

GARGARELLA, R. **As teorias da justiça depois de Rawls**: um breve manual de filosofia política. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KRITSCH, R.; SILVA, A. L. **Esfera pública e democracia no pensamento de J. Rawls. J. Habermas e C. Mouffe**: Teorias políticas e democráticas em debate. Disponível em: [scielo.br/j/ln/a/GZVkp8Zcr-BySHWM5JN99Ntv/?format=pdf&lang=pt](https://scielo.br/j/ln/a/GZVkp8Zcr-BySHWM5JN99Ntv/?format=pdf&lang=pt). Acesso: 16 Fev. 2023.

LIMA, E. M. G. M. John Rawls: a questão da religião e da razão prática. **Griot: Revista de filosofia**, Amargosa – BA, v. 20, n. 1, p. 39-50, fev. 2020. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1250/964>. Acesso: 08 ago. 2023.

OLIVEIRA, J. C. C. Reconhecimento, Religião e secularismo em Charles Taylor. **Veritas** (Porto Alegre), v. 64, n. 1, e30758, 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/30758/17935>. Acesso: 08 ago. 2023.

OLIVEIRA, P. C. **Liberalismo político de John Rawls**: religião, secularismo e pluralismo. Curitiba: Editora CRV, 2020.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SANDEL, M. J. **O liberalismo e os limites da justiça**. 2. ed. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VITA, A. **A justiça igualitária e seus críticos**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WERLE, D. L. Liberdades básicas, justificação pública e poder político em John Rawls. **Dissertatio**, n. 34, p. 183-207, verão de 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8701/5744>. Acesso: 09 ago. 2023.

# A concepção secularizada de religião em Marx: uma tradução da miséria real

Antonia Juliete Pereira Pinto  
Renato Almeida de Oliveira

## Introdução

O presente capítulo tem como objetivo analisar a religião em Marx enquanto uma concepção secularizada<sup>34</sup>. Em outras palavras, o fundamento da religião na sociedade moderna tem um aspecto social, que não se explica a partir da teologia, mas através da realidade material. O filósofo defende que esse fenômeno deve ser analisado a partir do contexto social em que está inserido, e nisso as suas próprias consequências políticas. Nesse sentido, o sagrado apenas poderá ser entendido por meio das condições materiais existentes. Logo, a análise marxiana ganha uma visão secular, pois está atrelada à materialidade.

Não é à toa que Marx formula nas primeiras linhas do texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843), que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (Marx, 2013, p. 151), pois, ao

---

34 Em Marx, procuramos discutir sua análise sobre a religião, e como o processo de secularização moderno teve influência em seu pensamento na formação da sua filosofia crítica. Essa influência não aconteceu de modo direto, não se trata de uma herança passiva, Marx imprime e interpreta uma forma de pensar, que distingue de outras perspectivas filosóficas seculares (por exemplo, Hegel e Feuerbach). A relação de Marx com a secularização acontece quando se mostra imbuído com as discussões políticas da Alemanha, na defesa da liberdade, do ordenamento do Estado baseado na racionalidade. É isso o que o impulsiona pensar, e, sobretudo, a descrever as questões que permitem a presença religiosa na modernidade. Isso com base nas condições materiais da sociedade, já que as relações humanas se encontram configuradas nas condições sociais e políticas de um determinado tempo histórico.

criticá-la, estamos, na verdade, discutindo a realidade da qual a própria religião nasce, a sua raiz social e política; ou ainda quando afirma ao longo do ensaio que “a crítica da teologia se converte na crítica da política” (Marx, 2013, p. 152), uma vez que a religião é um reflexo deformado de um mundo distorcido, onde sua existência não se encontra para si. É na análise do fenômeno religioso que encontraremos a base da sociedade burguesa, já que ela é um reflexo social proveniente das condições de produção da civilização.

A filosofia marxiana aborda o tema da religião em um novo horizonte, construindo uma visão completamente inovadora em seu tempo, como um indício da sociedade civil burguesa, um produto social, como um problema da ineficiência do Estado. É importante frisar que, no pensamento de Marx, não existe uma elaboração detida ao fenômeno religioso em si, no âmbito privado e individual; existe uma análise crítica a ela atrelado em uma crítica às questões sociais, econômicas e políticas. Assim, não se encontra no pensamento marxiano uma elaboração detida sobre religião em específico, o que existe é uma crítica a ela enquanto uma investigação da realidade que se fundou com a emancipação política, a burguesia. Desse modo, podemos entender que sua crítica à religião pode ser adequadamente analisada no âmbito da sua crítica à política e à economia da sociedade burguesa.

A visão que Marx constrói em seu tempo volta-se para uma análise da questão religiosa como um procedimento oriundo da sociedade. Influenciado pela secularização moderna<sup>35</sup>, inaugura uma crítica mais original, de uma análise mais efetiva.

Marx reconhece o alcance da filosofia feuerbachiana no que tange à crítica religiosa quando declara que “na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada” (Marx, 2013, p. 151) por Feuerbach, e que agora é pertinente uma crítica da política, da economia, da sociedade factual, onde a religião encontra seu vigor. Marx considera que, na Alemanha, a análise deve transpor o campo teórico e chegar

---

35 Ver dissertação: “Religião e Secularização em Marx: uma análise com base nas condições materiais de existência” (Pinto, 2021).

à prática, esfera em que a vida verdadeiramente acontece. A sua filosofia inicia-se do ponto onde a antropologia feuerbachiana tem seu desfecho.

Para melhor desenvolver este texto e apresentá-lo de forma coerente, dividimos o trabalho em dois tópicos, além da introdução e consideração final. No primeiro, intitulado *a religião como consciência invertida*, tematizamos como Marx entende a religião como uma consciência humana e social. Esse primeiro momento nos permite entender o cenário histórico que faz de Marx um crítico da sociedade burguesa. O que tornou possível formular as bases iniciais para prosseguir ao próximo tópico, titulado *a religião como ópio do povo*. Com isso, só é possível compreender a religião em sua relação com a sociedade, pois sua materialidade é a própria condição hostil da vida burguesa.

## **A Religião como Consciência Invertida**

Karl Marx, na Alemanha, apresenta uma nova concepção sobre o fenômeno religioso, ela é a expressão material da sociedade moderna, um reflexo ilusório e fantástico das relações de dominação, de opressão e exploração do sistema capitalista da sociedade burguesa, uma vez que as suas ideias justificam e escondem essa realidade de dominação. Ao mesmo tempo em que Feuerbach foca em denunciar a alienação religiosa sem adentrar em suas causas concretas, Marx estende a análise, encontrando em sua raiz que a religião é uma expressão e se comporta como tal porque é um fenômeno da sociedade, que tem seu fundamento e sua compreensão a partir da situação social. A religião se caracteriza pela representação de um mundo invertido, que reflete indiretamente a real existência humana submetida em um mundo de miséria e exploração. Dessa forma, o sagrado se tornou secular.

Para o pensador moderno, o fenômeno religioso se encontra atrelado aos fundamentos materiais de uma sociedade, uma forma social de consciência. Embora essa consciência se apresente de maneira inversa no mundo, isto é, um mundo distorcido, porque essa mesma existência

distorce a essência humana. Na *Introdução*, Marx nos explica essa ideia quando afirma que:

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida* do mundo, porque eles são um *mundo invertido* (Marx, 2013, p. 151).

Partindo dessa ideia, a religião faz parte da consciência, é um fenômeno ancorado na construção social e histórica, bem como na atividade material e de suas relações sociais estabelecidas. Tendo em vista que é uma consciência invertida desse mundo, um reflexo das condições inumanas, de uma sociedade que valoriza mais o mundo das coisas do que o próprio homem. Percebe-se, então, que o mundo no qual esse indivíduo se encontra também está invertido, e se a religião é uma consciência às avessas, é porque o mundo real está às avessas. A religião é o reflexo de como a sociedade se encontra e como outras formas sociais de consciência estão inseridas nessas relações materiais de produção, corroborando no modo de vida.

Quando a religião diz ao homem que ele deve suportar sua condição de sofrimento, de miséria, ela, na verdade, não está olhando para a vida real dos indivíduos, não está preocupada com o seu sofrimento real, mas, ao contrário, cria uma especulação teológica em torno da condição de vida dos homens ao afirmar que o sofrimento terreno é a garantia da felicidade eterna por meio da purgação dos pecados (Oliveira, 2017, p. 74).

Ao dizer que o sujeito deve suportar sua condição de miséria e sofrimento, a religião se mostra como uma inversão, que lhe faz “aceitar”

as injustiças impostas pela sociedade, bem como as opressões políticas, explorações econômicas e alienação intelectual e moral. Uma vez que essa conformação, para a cultura judaico-cristã, é uma maneira necessária, como se fosse uma purificação do ser para atingir a felicidade eterna. Por isso, a consciência religiosa no mundo capitalista é uma distorção que reflete a vida invertida.

O homem é dominado pelas condições de misérias que foram impostas por meio de uma sociedade capitalista, que valoriza mais o mundo das coisas do que a própria humanidade, onde se encontra dominado por esse processo de produção. Este é submetido à ideia de que essas humilhações não passam de uma provação, sendo aconselhado silenciosamente a não ir de encontro às situações de infortúnios, e sim até mesmo sacrificar-se em nome de uma “vida eterna”.

É nesse sentido que a religião apresenta-se como uma expressão distorcida do mundo, ao corroborar no cidadão a concepção ilusória de que a vida terrena não é a sua verdadeira existência, mas uma fase de remissão dos pecados e, por esta razão, deve ser um momento de buscar, através da convivência com Deus, um mundo celestial, a vida no além. Essa ideia acaba criando no ser humano uma consciência conformada, um sentimento de resignação social diante dessa sociedade que constrói suas mazelas, contribuindo ainda mais na continuação desse sofrimento.

A religião altera a concepção do indivíduo frente à sua realidade social, fazendo acreditar que seu mundo é regido por leis divinas, que existe uma ação transcendente comandando o seu destino e o seu modo de existir. Isso o faz distorcer o papel de criador, tirando dele e deslocando para Deus, compreendendo-se como uma criação divina e uma imagem semelhante a Deus, e não um produto de um processo histórico-social. Conforme nos assevera Eduardo Chagas, a religião é:

[...] Expressão distorcida, consciência invertida (Deus fez o homem, e não o homem quem fez Deus) de um mundo distorcido, invertido (o Estado como fundador da

sociedade civil, e não a sociedade civil como formadora do Estado), do mundo invertido do capital, no qual o sujeito trabalhador aparece não como sujeito, mas como dependente do capital, e o capital, que é dependente do trabalho, aparece como sujeito. A religião não é a base, mas expressão do mundo estranhado; e, se o homem está dividido na religião entre seu ser genérico, seu ser universal (Deus), e seu ser singular, individual (o homem concreto), é porque o mesmo homem já está, no mundo real, fragmentado, mutilado entre sua vida universal, abstrata, no Estado, e sua vida real, individual, na sociedade civil-burguesa (Chagas, 2017, p. 136).

Desse modo, a religião contribui indiretamente na perpetuação do sistema capitalista, quando afirma que as injustiças sofridas pelos indivíduos é um momento de provação, desempenhando viver em função de um mundo divino; alterando sua consciência para a importância primordial de uma vida no além, onde sua existência terrena deve ser vivida em missão daquela; acreditando que as injúrias sofridas nesse mundo é a “cruz” que precisa ser carregada para futuramente ser recompensado com a “felicidade eterna” ao lado de Deus. Por isso, a religião com sua pregação de resignação cria uma falsa consciência no homem, distorcendo sua concepção da realidade.

A interpretação de Marx sobre esse fenômeno, enquanto uma consciência invertida, está presente em outras obras. Na *Ideologia Alemã* (1846 – 1845), escrita conjuntamente com Engels, Marx retoma essas discussões, asseverando a religião como uma das formas de representação da realidade, como uma noção de consciência, que ainda se apresenta na realidade social dos indivíduos. Ele afirma:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu com-

portamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. *Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico* (Marx; Engels, 2007, p. 93-94).

A religião enquanto aparecimento de “*cabeça para baixo como numa câmara escura*” revela também seu processo de vida histórico e material revirado para baixo. Essa condição traz à tona o quanto a religião se mostra um reflexo, uma forma de mostrar a situação do indivíduo na sociedade capitalista a partir das suas angústias, mazelas e sofrimentos. No entanto, enquanto reflexo distorcido de um mundo distorcido contribui indiretamente na continuação desse sofrimento, quando afirma que a vida a ser buscada como verdadeira se encontra em um plano transcendente em que a busca pela felicidade não pode ser encontrada na existência terrena, mas no plano celeste.

Ao ser uma forma de consciência invertida, de um mundo de ponta cabeça, a religião carrega em si toda uma premissa da existência, mostrando-se como uma expressão, embora inversa do mundo, efetuando-se consequentemente e indiretamente como grito contra essa sociedade real de miséria, pois ela é a realização da essência humana que “constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real” (Marx, 2013, p. 151).

A religião representa um papel social, segundo Marx (2013), quando ao buscá-la, o cidadão mostra sem perceber sua indignação e insatisfação para com esse modelo de sociedade vigente; na procura por Deus, o homem revela indiretamente a religião além de uma consciência invertida, mas também uma expressão da condição de miséria real e ao mesmo tempo um protesto indireto contra essa miséria real.

A representação religiosa é a um só tempo, e indissociavelmente, a expressão de uma carência – a tradução negativa da miséria real – e um processo de defesa – decididamente passivo e votado ao fracasso, já que reforçando a alienação [estranhamento], mas também (re) ativo enquanto manifestação da conscientização confusa de tal carência. Ainda que levando a uma resposta inadequada, ela não deixa de ser uma tentativa de resposta que pressupõe, para tanto, a exigência obscura de escape do estado atual (Assoun, 1979, p. 28).

Enquanto expressão da miséria real dos homens, a religião aparece como uma forma de se perceber e se explicar no mundo, mas ao surgir como essa visão de mundo, legitima a ordem social vigente, corroborando a pensar que todo o sofrimento e desamparo cometido a ele, na verdade pode ser justificável pela determinação de Deus.

[...] Ela é, então, de modo mais ou menos constante, utilizada como arma de dominação que permite ensinar às massas que a ordem estabelecida é querida por Deus e que convém entregar-se a ele, resignando a essa ordem como súdito obediente e submisso (Garaudy, 1962, p. 106).

Para Marx, a religião se mostra como uma expressão do desamparo real, alegando que esse desamparo imposto por meio da sociedade que o explora e não valoriza é querido por Deus.

Enquanto protesto dessa miséria real, a religião mostra através do seu discurso as mazelas cometidas ao ser humano pela sociedade ca-

pitalista. Embora esse protesto aconteça indiretamente pelos indivíduos, principalmente por meio das suas orações, quando se encontra rogando por uma vida melhor, um mundo mais digno e justo. Segundo Woods (2007, p. 04): “[...] Quando o camponês faminto e oprimido brada a seu deus, pedindo com clamor por justiça, grita contra a injustiça, a crueldade e a falta de humanidade deste mundo”. No entanto, esse modo de protesto que o indivíduo emite através da religião acontece de maneira impotente, como uma forma de obstáculo, uma barreira que o inviabiliza e impede de restabelecer sua consciência de sua condição inumana e de sua situação social.

A religião aparece como um reflexo de uma sociedade. Quando o sujeito clama por um mundo melhor a Deus, ele está protestando sem perceber contra a vida de injustiças que leva na realidade. Todavia, o protesto religioso contra esse mundo se mostra ineficaz, propondo uma solução para além da vida, para além da história. Nesse sentido, a religião surge como legitimadora e justificadora da ordem do sistema capitalista moderno, por meio do discurso que os sofrimentos impostos são naturais e não oriundos socialmente e, por isso, devem ser suportados para futuramente se desfrutar da “felicidade eterna” em outro mundo, não terreno, mas além-morte. A relação da religião com o capitalismo oferece uma liberdade imaginária, uma libertação meramente abstrata.

Por isso, mesmo sendo um protesto contra as situações inumanas é um protesto falho e ineficaz na sua relação com o capitalismo, porque apenas desvia atenção humana desse mundo para a elaboração de outro, fora da existência empírica. Esse apenas encontrado na imaginação alienada, no sentimento resignado, e não apresenta nenhuma garantia na existência concreta, na práxis histórica.

Segundo Marx (2013), a religião se apresenta como um processo de contradição, sendo por ora angústia e por outra a luta contra essa condição angustiante. Uma expressão que alivia as dores dos oprimidos e ao mesmo tempo os enganam a suportar essas dores calmamente, agindo como distração para não enxergarem a realidade de opressão,

como uma forma de obstáculo para uma tomada de consciência da sua verdadeira condição, adiando a solução dos problemas desse mundo, o impelindo a se preocupar com um mundo alheio ao seu.

A religião é uma expressão da realidade e se ela é uma contradição é porque a sociedade também se encontra em contradição. É nesse sentido que o filósofo descreve que (2013, p. 151): “a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e justificação”. Representando, nesse caso, um fator da limitação do Estado, quando o oprimido reza, faz suas orações, está ao mesmo tempo desvelando a sociedade material, está acusando que sua liberdade não está sendo garantida, ou seja, está revelando as insuficiências seculares.

O crente que busca em Deus a satisfação, a paz, a tranquilidade, o bem, evidencia uma sociabilidade violenta, injusta e cruel, além de corroborar para a permanência das desigualdades sociais, utilizada para encobrir as injustiças da sociedade burguesa, que explora o homem em troca de riquezas materiais.

Assim, a religião é [...] um instrumento que não permite que os homens tomem consciência de sua verdadeira situação, fazendo com que estes passem a se preocupar basicamente com o outro mundo (o céu, o paraíso, o inferno, etc.) e encarem a opressão e exploração pelas as quais passam aqui neste mundo (terra), como algo natural, vontade divina, pagamento dos pecados anteriores, expiação que é necessária para se alcançar o reino de Deus e não como fruto de um processo histórico-social (SANTOS, 2008, p. 45).

A instituição religiosa, por conseguinte, induz as pessoas a pensarem somente em um ser acima delas, no divino, ser superior, perfeito, onisciente e onipotente, sendo ainda o seu salvador. No entanto, esse direcionamento leva o indivíduo apenas a atentar-se para uma reali-

dade divina, e não também para uma terrena. Por isso que a religião é o modo pelo qual o ser humano mostra sua autoconsciência, sentimentos, lamentos e desejos sem perceber, o fazendo projetar a vida real em uma vida no além, devido à opressão e à exploração exercida pelo capitalismo.

A religião enquanto função do capitalismo faz o homem se preocupar basicamente com a vida do “reino dos céus”, e na medida em que é condicionado a voltar-se para o além, sua vida terrena é passada para um segundo plano de importância, deixada de lado, sem ter de comprometer-se em resolver as misérias do mundo concreto, ficando a mercê sempre das mesmas condições materiais.

Nesse sentido, a religião acaba revelando a insuficiência do Estado, uma vez que ela não é um problema teológico e, sim, uma condição social. Sua existência significa conseqüentemente a ineficiência do Estado para a efetivação da garantia dos direitos humanos. Em outras palavras, a procura pela religião cresce porque a sociedade e o Estado não garantem seus direitos e os indivíduos veem nela um meio de encontrar a solução para seus sofrimentos, embora essa procura, muitas vezes, torne-se vã. “A existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na natureza do próprio Estado. A religião já não surge como base, mas como manifestação da insuficiência secular” (Marx, 2010, p. 38).

Enquanto uma manifestação da insuficiência secular, mostra-se como uma expressão das contradições e desigualdades de uma sociedade que explora e oprime, em que não se explica a partir de si mesma, mas na própria efetividade da sociedade moderna alemã. O reflexo religioso é um mundo desconcertante, que tem sua origem na própria realidade, sendo a expressão das contradições da sociedade de classes. Isso se torna evidente até em algumas religiões mais antigas.

O deus babilônico Marduk anunciou sua intenção de criar o homem para que prestasse serviço aos deuses, “para liberá-los” das tarefas menos nobres relacionadas

ao ritual do templo e para proporcionar sua alimentação. Neste caso, encontramos um reflexo, na religião, da realidade da sociedade de classes. A humanidade estava dividida em duas classes: em cima, os deuses intocáveis (a classe dominante), e, em baixo, os “pedreiros e distribuidores de água” (as classes trabalhadoras). Seu objetivo é o de dar uma justificação (religiosa) ideológica à escravização da maioria pela minoria. E era este um fato muito real na vida de todas as sociedades antigas (e modernas): a casta sacerdotal estava liberada do trabalho e desfrutava de privilégios reais ao se erigir como representante físico de deus sobre a terra (Woods, 2007, p. 04).

Nesse sentido, a religião expressa indiretamente a divisão da sociedade em classes, revelando o antagonismo existente entre elas e as contradições insolúveis originadas dessa divisão. Apesar de ser uma expressão, a religião procura, muitas vezes, superar essa contradição, buscando apaziguar e reconciliar os indivíduos com os seus sofrimentos e exploração, apresentando este estado de miséria como o desejo Divino ou até mesmo como consequência do desrespeito a Deus ou ambas as situações. Depois da obediência e da submissão, tudo ficará bem, isso será recompensado por todo sacrifício praticado.

Esta relação, entre as pessoas e o sagrado, acaba revelando a verdadeira condição humana na história. Isso demonstra o quanto a religião de uma determinada sociedade expressa e reflete a situação da própria civilização na qual ela está inserida. Dito de outra forma, a religião expressa como a sociedade está determinada, o seu modo de trabalho, de produção, das suas relações sociais e materiais. Ludwig Feuerbach, na *Essência do Cristianismo*, já havia assinalado que a religião apresenta as concepções e sentimentos humanos separados da sua existência, fora de si mesmos como seres independentes.

No entanto, a divindade não é uma mera cópia da realidade, sendo que é a sociedade que pode ser vista através dos óculos da religião (Woods, 2007), uma civilização invertida, alienada, onde tudo se en-

contra de “ponta cabeça”. Os deuses possuem todos os atributos que os humanos gostariam de ter, mas que não conseguem; a Divindade representa o que os cidadãos aspiram para si, mas é inalcançável (como a imortalidade e a onisciência).

Portanto, o sentimento religioso também contém um desejo por um mundo melhor, onde o indivíduo procura nessas aspirações sua consolação, tornando a religião seu refúgio, a resposta de suas dores e a solução para elas. A religião, no pensamento marxiano, constitui um papel essencial, enquanto um reflexo de um problema estrutural das sociedades, mostrando a situação do ser humano na relação com seu mundo. Este universo se encontra deformado, fragmentado, dividido, no qual concebe a religião como um “ópio”.

## **A Religião como Ópio do Povo**

Mencionamos acima que o homem, ao procurar a religião como uma maneira de encontrar respostas, uma forma de buscar solução para seus sofrimentos, demonstra indiretamente o aspecto contraditório da sociedade. A religião figura como uma expressão dessa sociedade, tanto como um sentimento de carência, quanto um protesto de revolta.

Diante dessas expressões da religião apresentadas por Marx, distingue-se um novo aspecto, que pode ser considerado a ideia mais polêmica, podendo ser a que mais condensou o seu pensamento em torno da discussão sobre o fenômeno religioso. Em seu texto introdutório à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o autor descreve essa ideia, afirmando que a religião é “ópio do povo”.

A religião enquanto um aspecto de “ópio do povo”, no pensamento de Marx, refere-se basicamente ao contexto histórico da Alemanha por volta de 1840. Nas palavras do próprio Marx (2013, p. 152): “[...] Tomamos parte nas restaurações das nações modernas, sem termos tomado parte nas suas revoluções”. A persistência do *ancien régime* na Alemanha era o elemento preponderante da crítica marxista, deno-

minado como um anacronismo, um flagrante da contradição de princípios universalmente aceitos, ou seja, “[...] o moderno *ancien régime* é apenas o *comediante* de uma ordem mundial cujos *heróis reais* estão mortos” (Marx, 2013, p. 154).

A crítica marxiana estará sempre relacionada à crítica à realidade social, especificamente a realidade alemã na modernidade. Desse modo, a religião é uma crítica social, que se apresenta como uma esfera de suporte, onde as pessoas podem encontrar alguma conformação em relação aos seus sofrimentos. Isso expressa o quanto a realidade conserva um sistema de opressão e perpetuação da exploração. A religião demonstra indiretamente, enquanto mantenedora desse aspecto de ópio, seu papel político, contribuindo com a permanência das condições que oprime e domina o indivíduo.

Se compreendermos Marx em seu tempo, tomando em consideração a ligação entre religião e política, podemos considerar que era imprescindível que um movimento da crítica da religião rapidamente se secularizasse em uma crítica política (Sousa, 2013). O elemento central desse novo método marxiano de análise é entender as relações humanas e sociais (bem como o direito, a moral, a religião e a política) enquanto condicionadas pela produção material.

Diante do exposto, a consciência humana é determinada pelas relações materiais, pelo processo de vida real. A religião é uma forma de consciência que advém da condição material. Na interpretação de Marx, a religião aparece na sociedade alemã como uma forma de acolhimento, de modo a fazer o indivíduo suportar os males e a miséria social, marcada pela propriedade privada. O que permite a dominação de uma parcialidade de indivíduos, que se apresentam como proprietários dos meios de produção, uma classe que se sobrepõe à outra, submetendo esta à opressão e à exploração por meio do trabalho. Surgindo, com isso, uma classe operária que vive as condições mais desumanas, com os “salários de fome, a inexistência de mecanismo de reivindicação da justiça social e, sobretudo, com o próprio Estado a serviço de uma economia violentamente competitiva” (Santos, 2008, p. 48).

Entretanto, a religião enquanto um consolo para o indivíduo, também acarreta nele um estado de entorpecimento, o inviabilizando de perceber e reconhecer sua posição diante desse mundo hostil. Isso o impede de buscar pelas reais soluções a caminho de uma vida mais digna. Como nos afirma Oliveira (2015, p. 204-205):

Embora a religião figure como um espaço no qual os indivíduos encontram um acalanto, num mundo social onde prevalece a lógica inumana do mercado, ela também manifesta-se como um elemento superestrutural de estranhamento. A religião é um artifício criado para que o homem suporte aquilo que ele não pode compreender, vencer, superar, seja na esfera natural ou social, fazendo com que ele projete uma vida no além que seja uma espécie de recompensa para os sofrimentos do aquém. No entanto, na medida em que o homem é condicionado a voltar-se para o além, sua vida terrena, social, é deixada de lado, passa a um segundo plano de importância, permanecendo sempre nas mesmas condições materiais. Nesse sentido, podemos entender a religião como ópio: por um lado ela entorpece, fazendo os indivíduos suportarem os sofrimentos, as mazelas da sua vida; por outro, esse entorpecimento paralisa, e o indivíduo deixa de viver sua vida real. Vive-se o eterno esperar pelas “promessas do céu”.

Como podemos evidenciar, por meio das palavras de Oliveira, que versam sobre o pensamento de Marx, este elabora uma crítica forte à religião como uma expressão de “ópio do povo” na sociedade burguesa, devido sua determinação dualista: de um lado, aparece como consolação, suporte e acalanto; de outro, exerce um caráter paralisante, contribuindo na legitimação da ordem existente, permitindo que o indivíduo continue estagnado nesse estado de sofrimento. O homem oprimido busca na religião sua salvação e não reconhece que sua angústia religiosa é a sua angústia real.

O caráter dual do fenômeno religioso pode ser perfeitamente percebido na afirmação de Marx, quando ele descreve que “a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo” (Marx, 2013, p. 151). A religião é uma forma de alienação, que tem uma função social e política, que acoberta ao mesmo tempo em que recupera a esperança do ser humano<sup>36</sup>.

Nesse sentido, a religião não apenas transfere a busca pela felicidade real e concreta do homem para uma vida no além, essa sua função ilusória se torna necessária a cada momento que o sujeito sofre com as condições de exploração de uma ordem estabelecida. Além de sua função ilusória, surge como um suporte, como algo para se segurar diante da tempestade, uma tempestade que continua existindo com ajuda dela mesma, fazendo com que o oprimido pense ser necessário passar por ela, para futuramente atingir alguma recompensa, como exemplo, a “felicidade eterna”. Nas palavras de Flickinger (1985, p. 18): a religião “não só transfere a utopia de uma vida feliz à esfera exterior concreta, pior ainda, sua função enganadora pertence, como ilusão necessária, à própria sociedade moderna, que não poderia sobreviver sem esta esperança”.

De certa forma, a religião aparece como uma instância necessária para o indivíduo suportar sua condição social existente, permitindo aguentar a sua condição de miséria de uma vida material; possibilitando também acreditar ilusoriamente em uma vida mais justa no além. Ou melhor, da mesma maneira que o sagrado surge como uma consolação, criando a ideia na imaginação do indivíduo, que suas dores são um destino necessário, ela paralisa, impossibilitando de buscar as resoluções reais deste mundo.

---

36 Isso não significa dizer que a religião não possa deixar de exercer sua função de ópio e se transformar em uma função de revolução. No entanto, enquanto mantiver uma relação política na sociedade burguesa, a religião contribui para que o homem permaneça nesse estado entorpecente.

O sentido que Marx dá à expressão ópio traz uma conotação que, bem entendida, nos permite divisar um aspecto funcional da religião. Esta perspectiva marxiana figura como instância necessária ao homem dentro de certas condições sociais estabelecidas, chegando mesmo a ter função social positiva. A religião permite ao homem suportar as agruras da sua vida material, além de permitir-lhe reconstruir, fantasticamente, ilusoriamente, a realidade tal como anseia, reestruturar seu mundo (Oliveira, 2017, p. 78).

A religião como uma expressão de ópio surge para o homem como uma forma de sentido que justifica sua vida de sofrimento, ou seja, ela dá uma resposta ao sofrimento do indivíduo, uma explicação natural sobre ele viver em uma sociedade desumana e degradada. A religião faz o homem acreditar que sua exploração tem uma intenção divina, que sua miséria faz parte da sua condição de vida no mundo, mesmo que esse sentido se encontre invertido, ilusório e precário. A busca pela religião é a procura por explicações que possam esclarecer o mundo hostilizado, embora sejam fundamentos equivocados.

Para Marx, essa justificativa ilusória da religião impede o indivíduo de perceber como ser determinante das suas próprias decisões, dono do seu destino e responsável das suas condições materiais e históricas. O ponto social negativo da religião, de certa forma, para Marx, em sua época, é fazer o indivíduo se preocupar basicamente com a “felicidade eterna” e não buscar uma felicidade prática e efetiva.

Enquanto um aspecto de ópio, a religião aparece como um analgésico, uma droga anestésica, acalmando os homens dos seus pesares frente às causas reais e sociais dessas aflições. Nesse sentido, ela fornece um conjunto de crenças, que desvia atenção dos indivíduos dos reais e verdadeiros problemas sociais, o reportando a promessa falsa de uma felicidade eterna, mascarando a realidade de exploração e miséria. A religião oscila entre ser uma condição de instrumento social de conformação, de consolação, de justificação e ser um instrumento

de sujeição, enganação, que entorpece as pessoas, inviabilizando o esclarecimento das condições de injustiças, que sofre ao longo de toda a sua vida pelo sistema de interesses egoístas.

Dado o caráter dual da religião apresentado por Marx, enquanto consolação, um ópio, entorpecente que alivia tanto o sofrimento físico e mental do homem, advindo das estruturas materiais que lhe infligem; uma vida nessa sociedade burguesa que explora, oprime, maltrata, egoísta, individualista, material, acaba se tornando insuportável conviver nela e a religião se mostra um meio de refúgio para suportar essa imposição. “É um conforto acreditar na ideia de um ser superior que olha por eles, que lhes guarda um local de paz, alívio, de uma felicidade eterna” (Oliveira, 2017, p. 78).

A religião torna-se para o oprimido, de certa forma, como uma opção para buscar uma vida melhor, acreditando, muitas vezes, que não existe outra maneira de tentar encontrar uma resolução para suas angústias se não for através da crença e da oração, ou seja, ele vê na religião a sua salvação. Embora o Divino surja como consolação, simultaneamente e indiretamente também legitima o *status quo* das condições desumanas existentes, quando utilizada para conservar o mundo hostil da burguesia, como um caráter ideológico que afasta o indivíduo da sua posição de protagonista diante das suas decisões e organizações da sua vida social, política e concreta.

A religião favorece a permanência do indivíduo no seio de uma sociedade civil burguesa, uma civilização que valoriza o mundo material na medida em que desvaloriza as pessoas. Isso acontece devido se manter em uma posição política, utilizada pelo Estado burguês para exercer sua característica dualista, da sua “base geral de consolação e justificação” (Marx, 2013, p. 151). Uma vez que coopera com a conservação do estranhamento dentro dessa sociedade, impedindo o indivíduo de perceber sua condição real. Oliveira nos aponta que:

As formas da alienação [estranhamento] religiosa para Marx são a resignação e a justificação. A resignação é a

primeira forma de alienação religiosa que prega as teorias das recompensas e dos castigos como complemento celeste de uma sociedade opressiva (ambas as teorias são, para Marx, remédios paliativos da sociedade burguesa que precisa justificar juridicamente o tratamento dado àqueles a quem esta sociedade oprime, mas, não bastando a teoria penal, oferecem-lhe a esperança da justiça total no outro mundo); e a justificação transcendente das injustiças sociais é a outra forma de alienação cristã que legitimou a escravatura e a servidão medieval [moderna etc.] (Oliveira, 2007, p. 52).

Na sua relação com a sociedade, como uma instituição que legitima a condição política e social vigente e uma ideologia criadora da esperança no “reino dos céus”, a religião se funda nesse papel alienante de paralisar e entorpecer; e ela continuará a exercer esse papel de ópio durante o tempo em que a sociedade burguesa continuar se revestindo de religiosidade para conservar sua função de desumanização e exploração. Enquanto essas condições inumanas existirem, como fossem condições naturais, a religião se figurará como uma instância necessária para o homem suportar os sofrimentos que o assolam.

Digamos que, para Marx, a religião é um mal necessário diante de uma sociedade civil burguesa. Mal no sentido de desviar a humanidade da sua verdadeira emancipação, uma revolução concreta na sociedade e não faz apenas se preocupar com um “mundo” transcendente, além-morte ou almejada por uma ação divina, através de orações, submissões e sacrifícios. Apesar, em muitos casos, de não favorecer uma busca efetiva para uma vida melhor aqui na Terra, na vida material. Por sua vez, se torna necessária porque proporciona ao oprimido um suporte para sustentar sua situação de miséria real, acreditando na necessidade de alcançar uma vida no além de eterna paz e felicidade, bastando somente aceitar seus sofrimentos como úteis para chegar ao “reino de Deus”. A religião é um indício de uma contradição social, ela é uma manifestação da desigualdade secular da sociedade burguesa, e não o motor próprio da alienação humana.

Marx aborda a religião, assim como a política, o direito, o Estado, como produto de um determinado povo, como uma forma de consciência social, que é condicionada pela estrutura econômica da sociedade e pelas suas relações sociais. Em outras palavras, são as condições materiais que determina a condição e o conteúdo do Ser. Marx nos apresenta em seu prefácio *Para a Crítica da Economia política* (1859):

A totalidade das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona em geral o processo da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. [...] Com a transformação da base econômica altera-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. Na consideração de tais transformações é necessário sempre distinguir entre a transformação material – que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – das condições econômicas de produção e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas (Marx, 1983, p. 8-9 apud Chagas, 2017, p. 134).

Entretanto, para Marx, a religião ocupa uma posição divergente das demais estruturas sociais (a política, o direito, o Estado, a economia etc.), na sua dimensão de ópio, enquanto estrutura de alheamento do sujeito da sua condição real de vida e de conformação social desse mundo, é utilizada como um revestimento do Estado burguês, para manter a perpetuação do capital, a permanecer exercendo uma vida explorada, que afasta o indivíduo dele mesmo, acarretando sua constante submissão em prol da liberdade de alguns (os burgueses).

A religião como expressão social e política de alheamento do indivíduo de si mesmo, desse aspecto de ópio, figura por ora entre conso-

lação e justificação de uma vida que se mostra estranhada; servindo para ocultar uma determinada realidade, especificamente a vida burguesa do Estado moderno; aparecendo como um véu, encobrendo a contrariedade da emancipação política; apaziguando a consciência e a levando à resignação; servindo de instrumento de controle social, impossibilitando a potencialidade humana.

O narcótico religioso serve para o capitalismo porque retira a capacidade humana de ver a realidade ou mesmo de ignorar sua condição real, lhe conduzindo na falsa superação dos seus sofrimentos no mundo depois vida, acomodando a viver sua condição de opressão, tirando sua força de revolta<sup>37</sup>; anulando suas possibilidades de tentar transformar essas barreiras que o fazem permanecer oprimido; o tornando sempre passivo diante dessas estruturas sociais.

Em outras palavras, a religião é um aspecto de alheamento, mas não é o seu fundamento. A essência desse estranhamento surge das próprias condições materiais da sociedade, do seu contexto econômico, do modo das relações de produção geradas pelo mercado do capital, contexto esse que a religião aceita pacificamente. “[...] Essa relação de produção reduz o homem a um estado de engrenagem, de mera

---

37 Não queremos pontuar que a religião, de um modo geral, contribui como um efeito narcótico, ela pode se tornar oposto, uma força libertadora. No entanto, é importante ressaltar, que a relação com o capitalismo faz da religião uma função de conservação dessas estruturas burguesas. A título de exemplo, é cada dia mais comum ouvirmos falar de uma bancada religiosa no cenário político no Brasil, impondo uma agenda de interesses egoístas em debates sociais, sobretudo sua interferência na elaboração de projetos de lei, usando de discursos religiosos para discutir sobre direitos sexuais, reprodutivos e entre outros. Isso implica uma ocultação das contradições de classe e a legitimação de esquemas de dominação; a identificação de seus interesses privados como uma série de valores como os de liberdade, pátria, democracia etc.

peça, subtraindo do homem sua essência pensante e transformadora” (Lopes, 2013, p. 04). Assim, o sagrado é resultado de um modo de produção que alheia o homem da sua real condição de vida.

O revestimento religioso na sociedade existe, porque existe um mundo injusto ao ser humano. Sua vivacidade é obra de uma sociedade opressora e alienadora, que utiliza do conteúdo sagrado para manter um sistema de exploração. É nesse sentido que a religião mostra-se como forma de carência humana, mas, mesmo mostrando-se necessária, como refúgio para suportar os sofrimentos, ela também desenvolve uma estagnação frente à realidade. Esse aspecto de ilusão necessária e entorpecedora continuarão se efetivando na medida em que a sociedade capitalista se mantiver com suas condições de exploração e desigualdade, que eventualmente valoriza mais a produção material, originando dessa forma um mundo hostil e inumano. Tais ilusões e aspectos da religião não sumirão enquanto não desaparecerem as condições que as sustentam; e sem a eliminação dessas condições que as engendram, a felicidade será almejada apenas em outro mundo, para além das nuvens, e não uma felicidade real aqui na Terra.

Dessa forma, para libertar a humanidade desse estado de miséria é necessário superar o mundo que gera a religião como condição necessária, de carência, pois não há uma ordem natural na história humana, tudo pode ser transformado, mudado. Destruindo a estrutura que constrói a religião como um produto gerador de falsa consciência, uma fonte de enganação, se destrói a real condição de produção do sofrimento humano. Portanto, a presença religiosa é uma construção de uma estrutura econômica que produz toda a formação social do homem.

## **Considerações Finais**

Na interpretação marxiana, a religião está atrelada a uma sociedade determinada, ao seu ordenamento político, que mesmo apresentando um Estado laico em relação à religião, proclamando certa liberdade, se encontra enraizada em funções de explorações e opressões. Desse

modo, a crítica ao modelo de religião está condensada na sua forma de alienação, quando a utilizam como propósito de enganar e prejudicar o ser humano. Assim, sua crítica não está propriamente nela mesma, mas nas condições concretas que faz dela um ópio, na sua utilização enquanto função de obscurantismo, mistificação, superstição, como entorpecente para manter o indivíduo anestesiado, a permanecer paralisado, a cargo da lógica do capitalismo, que o explora e inviabiliza uma conscientização do seu estado social<sup>38</sup>.

Por isso, a necessidade da desmistificação religiosa como crítica da realidade da qual ela se engendra, como forma de buscar a verdadeira liberdade, pois, enquanto o homem se dirigir apenas para o céu, um mundo fora e acima de si, será difícil de enxergar os problemas reais que o assolam, e de perceber as causas dos seus verdadeiros sofrimentos.

A crítica da religião não está relacionada a uma questão abstrata, não constitui um fim em si mesmo. A crítica à religião busca desvendar a verdade de uma ilusão, isto é, requer a desconstrução desse encanto, não para revelar o sentimento religioso enquanto um mundo fantástico, mas para mostrar o mundo real que se esconde através do “reino dos céus”, para desvendar a vida como de fato é, uma realidade de miséria.

Assim, não se trata de uma crítica propriamente dita à religião, mas uma crítica para desvelar o modelo de sociedade que produz a necessidade de uma vida sagrada, que obstaculiza a verdadeira emancipação. Nesse sentido, uma visão secularizada da religião não se pauta em uma ideia teológica, mas em uma questão política e social.

---

38 É importante frisar que Marx está preocupado com o capitalismo como instrumento que explora, como mecanismo político que oprime, como ferramenta intelectual e educacional que aliena e não propriamente com o fenômeno religioso em si. Embora a religião, muitas vezes, contribua como um desses instrumentos, utilizada politicamente para encobrir a opressão e a exploração como algo natural ou mesmo divina, e não como construções históricas. Assim, sua análise em relação à religião se condensa em entendê-la por meio da sua materialidade.

É diante disso, a análise de Marx em entender a vida material, a base concreta da religião e procurar a verdadeira emancipação, que mostra sua assimilação com a secularização e sua contribuição para com esse processo (visto no decorrer do texto). O filósofo também empreende uma perspectiva nova para pensar os preceitos seculares, isso quando entende que a organização da realidade, sobretudo a religião, pode ser compreendida pelas condições materiais da sociedade burguesa.

Discutir, em Marx, a sua aproximação com a secularização, para entender o que faz da religião um fenômeno presente na vida, nos permite compreender que tais discussões só podem ser interpretadas por meio da análise da base material, que o sagrado se fundamenta. É pela discussão da economia política que encontramos a explicação da história humana e suas dimensões. É a ordem do capital, o elemento estrutural no qual se entende a compreensão da vivacidade religiosa,

[...] pois a estrutura conceitual geral de explicação tinha de ser totalmente inteligível sobre a base das práticas em curso da reprodução societal nas quais os seres humanos particulares estavam constantemente envolvidos em sua vida cotidiana (Mészáros, 2011, p. 12).

É desvelando a função estranhada do capitalismo no mundo, é partindo da análise sobre a produção material da sociedade burguesa, da explicação sobre a realidade estranhada do homem, que compreendemos o que levam as pessoas buscarem a religião como refúgio e alento. Contudo, a sociedade burguesa apenas se estrutura em uma política que estranha o indivíduo, que não se interessa em conduzi-lo para a busca da real emancipação, mas apenas existe para conservar o direito da burguesia, em manter um sistema capitalista que explora, aliena, fragmenta, individualiza e desumaniza o homem.

Portanto, a pesquisa tem a pretensão de contribuir com o debate acadêmico, trazendo novos elementos que possam nos auxiliar a pensar sobre o fenômeno religioso e a secularização com base no pensamento de Marx. Tais estudos marxianos podem auxiliar para uma

leitura da nossa realidade, como pensar a presença da religião hoje em um mundo pretensamente secular, pois temas como religião, secularização e emancipação devem ser retomados e revisados sempre o que, em certa medida, ultrapassam os horizontes da leitura que Marx nos legou. Enfim, a filosofia marxiana foi capaz de se prolongar sobre os mais variados processos históricos, suas discussões sobre a realidade material moderna desvelam elementos (alienação, fragmentação, exploração) antes não detectados na vida, que sujeitam o ser humano a continuar a viver as mesmas condições na contemporaneidade.

## Referências

ASSOUN, P. L. **Marx e a repetição histórica**. Tradução Wilson Sidney Lobato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

CHAGAS, E. F. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. **Transformação**, Unesp, São Paulo, v. 40, n. 4. nov. 2017. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/7457>. Acesso em: 10 mar. 2021.

FLICKINGER, H. G. **Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

GARAUDY, R. **Marxismo do século XX**. Tradução Leandro Konder e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1962.

LOPES, R. Um olhar crítico: o pensamento de Marx acerca da religião. **Diversidade religiosa**, UFPB, Paraíba, v. 3, n. 1, mar. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/dr/article/view/15369>. Acesso em: 10 mar. 2021.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, I. **Estrutura social e formas de consciência II**: a dialética da estrutura e da história. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011.

OLIVEIRA, R. A. **Secularização e Retorno do Religioso**: considerações a partir da teoria do estranhamento em Marx. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2017.

OLIVEIRA, R. A. Religião: grito do oprimido e ópio do povo – considerações sobre a religião no jovem Marx. *In*: MAIA, A. G. B.; OLIVEIRA, G. P. (Orgs.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

PINTO, A. J. P. **Religião e Secularização em Marx**: uma análise com base nas condições materiais de existência. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, 2021.

SANTOS, I. A crítica de Karl Marx à religião na obra a Questão Judaica. **Trilhas Filosóficas**, UERN, Caicó-RN, v. 1, n. 1. Jan./Jun. 2008. Disponível em: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF/article/view/1538/1473>. Acesso em: 09 out. 2020.

SOUSA, R. B. “Aqui é da terra que se sobe ao céu”: Marx, Engels e a religião. **Acta Scientiarum**, vol. 35, nº 1, Maringá, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v35i1.17256>. Acesso em: 16 out. 2021.

WOODS, A. **O marxismo e a religião**. [S.I] 2007. Disponível em: <http://www.marxist.com/marxismo-religiao-socialismo.htm>. Acesso em: 27 jul. 2020.

**PARTE 2**  
**Ontologia e  
conhecimento**





# Ludwig Feuerbach e o problema da distinção entre *saber* e *ilusão*: por uma tematização das consequências epistêmicas de *A Essência do Cristianismo* (1841)

Vanusia Carlos Diniz  
José Edmar Lima Filho

## Introdução

O estudo que ora se inicia se propõe a oferecer uma interpretação de *A Essência do Cristianismo* (1841), de Ludwig Feuerbach, a partir de suas pressuposições e implicações epistêmicas. Em que pese a hermenêutica comum que defende ser a questão do conhecimento um problema lateral neste que é o mais conhecido texto feuerbachiano no Brasil, nossa hipótese sugere que esta temática persiste ao longo da obra como um *tema subjacente*, na medida em que Feuerbach teria em vista alimentar a necessidade de, ao apresentar uma espécie de *fenomenologia da consciência religiosa*, demonstrar que o que estaria na base da hipostasiação elaborada pela teologia cristã, ao fazer antípodas Deus e o homem, só se compreende a partir da diferenciação entre *saber* e *ilusão*.

Para apoiar nosso argumento, sugerimos que (i) as indicações de possibilidades de título que Feuerbach pensou utilizar para a obra (cf.

*Carta a Otto Wigand*, 5 de janeiro de 1841 [GW 18, 50]<sup>39</sup>), (ii) o paralelismo de ideias que sugeriu com a primeira *Crítica kantiana*<sup>40</sup> (cf. *Carta a A. Ruge*, Final de Novembro de 1839 [GW 17, 383-384], assim como (iii) o conhecimento feuerbachiano do uso, em teologia, do método discursivo chamado *apofático* (que por ele foi reiteradamente aproveitado em distintos momentos da elaboração de suas obras) e (iv) o comparecimento frequente de elementos textuais que apontam para a retomada de categorias teóricas próprias de um apelo gnosiológico, podem bem ser, senão provas definitivas, ao menos *importantes indícios* que colaboram com a nossa hipótese e proporcionam uma ampliação do alcance de nossa compreensão da obra em análise.

Essa proposta feuerbachiana representaria uma decidida articulação com as consequências de um “programa de ‘realização da razão’”, para usar a expressão de Barata-Moura (1990, p. 39) que, no limite, passaria pela efetivação da *encarnação* da filosofia (cf. *Carta a Hegel*, 22 de novembro de 1828 [GW 17, 103-108]) na *comunidade humana*, desvendando os segredos de toda e qualquer transcendência, seja ela religiosa, seja filosófica, para rearticular a filosofia com o homem terreno. Tratar-se-ia, pois, de anunciar desde logo a necessidade de uma *nova filosofia* que se apresenta em 1841 ainda em espectro, mas que deveria nascer como tarefa urgente, tomando a seu encargo *assumir o ser humano integralmente*, o que quer dizer que todas as qualidades do ser humano devam ser por ela consideradas, contrapondo-se, assim, às especulações absolutas, as quais promovem certa perspectiva cindida do próprio ser humano, seja em relação ao outro de si, em muitas ocasiões, seja em relação à natureza, na qual ele é o que e como é.

A juízo de Feuerbach, na filosofia especulativa moderna a razão natural vinha marcada por um modo de pensar meramente abstrato,

39 A título de exemplo, uma das possibilidades sugeridas por Feuerbach “*Ἰνῶπι σαυτόν* – conhece-te a ti mesmo – ou a verdade da religião e as ilusões da teologia. Crítica da sem-razão pura” (cf. SW VI, VIII).

40 Sass reforça o paralelo apelando para uma eventual analogia formal “indiscutível” (*unübersehbar*) entre a *Crítica da razão pura* e “*A Essência do Cristianismo*” (cf. Sass, 1972, p. 256 – nota 3).

pelo que se atribuiria uma supervalorização ao inteligível e um rebaixamento do elemento sensível. Na teologia cristã, o mesmo movimento é por ele diagnosticado: uma desvalorização do corpo humano em detrimento da alma, assim como uma separação da natureza frente ao homem real. Nos dois cenários, o que Feuerbach observa é a aniquilação do que é *objetivo* em relação ao meramente abstrato, de tal modo que teologia e filosofia especulativa constituiriam algo como uma unidade<sup>41</sup> que precisaria ser superada. Daí, um compromisso teórico irrenunciável para Feuerbach: é indispensável examinar cautelosamente a *origem* de todas as *representações* para demarcar o verdadeiro e o falso por meio da aplicação de um método (a que caracterizou já em 1839 como genético-crítico<sup>42</sup>); é o método que justifica a *necessidade* de se recusar toda e qualquer verdade determinada de antemão, a partir de supostos meramente abstrativos. Esse modo de proceder gera a condenação de quaisquer “[...] afirmações de pretensão [meramente] transcendental, [...] que ultrapasse as fronteiras da experiência [...]” (Feuerbach, 2013, p. 8).

Não sem razão, pois, que Feuerbach se opusesse tanto ao que chamava “filosofia especulativa”, fundada em si mesma e fechada no solipsismo de um eu abstrato, quanto à “teologia”, promotora de uma

---

41 Por isso, em *A essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach enxerga uma concórdia entre a filosofia especulativa e a teologia (cf. Feuerbach, 2013, p. 17). Essa constatação se manterá em escritos posteriores, como em *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843), por exemplo, obra na qual se afirma que “a essência da filosofia especulativa nada mais é do que a essência de Deus racionalizada, realizada e actualizada. A filosofia especulativa é a teologia verdadeira, consequente, racional” (Feuerbach, 2008, p. 7). Não por acaso, argumenta Orlandi que “a fé cristã é razão particular oposta à razão universal; a teologia é essa mesma razão particular desvinculada, ao menos conscientemente, da razão universal; geologicamente, a religião se tornou de simples sem-razão em sem-razão purificada, a sem-razão em vias de sistematizar-se. Eis aqui a origem da filosofia moderna. A sem-razão pura não pode ser outra coisa que esta filosofia” (1970, p. 348).

42 Em *Para a crítica da filosofia hegeliana* (1839) Feuerbach já havia anotado que a filosofia genético-crítica “[...] é aquela que não concebe nem demonstra dogmaticamente um objeto dado pela representação [...] mas investiga a sua origem, põe em dúvida se o objeto é um objeto real, ou uma mera representação ou um fenômeno psicológico em geral, que por isso distingue com o maior rigor possível entre o subjetivo e o objetivo. A filosofia genético-crítica tem principalmente como seu objeto aquilo a que já se chamou as *causae secundae* [causas segundas]” (Feuerbach, 2012, 54-55). A referência ao método genético-crítico, entretanto, já comparece em *Pierre Bayle*, quando Feuerbach defende que “apenas a filosofia *genético-crítica* é a verdadeira filosofia. Uma filosofia acrítica não é uma filosofia” (GW 4, 340).

espécie de “religiosidade anticósmica” que separa a natureza do homem, o corpo da alma e o espírito do mundo (cf. Serrão, 1999, p. 80). Mas sua filosofia não se restringe à *mera negação*. É possível ler nessa sua *reação* uma proposta *positiva*: a de promover “uma recondução do idealmente representado como transcendente ao solo humano ou mundano da sua radicação primeira” (Barata-Moura, 1990, p. 52), e isso não é pouco. É que

a crítica da alienação passa pela desmontagem genética do processo de trans-posição (para outrem) que lhe está na origem, mas aponta igualmente para um horizonte novo – o da comunidade humana – como terreno onde toda uma reconstrução do real (e das próprias relações entre os homens, de onde a importância crescente da temática do amor) tem de se assentar (Barata-Moura, 1990, p. 52).

É nesse sentido que *A Essência do Cristianismo* poderia cumprir bem seu papel como *terapêutica* (cf. Feuerbach, 2013, p. 14), na medida em que ajudaria a liberar a razão humana da *ilusão*, como pensa Feuerbach, provocada pela teologia, de modo que a “verdade” proferida pela fé seria substituída pela verdade acessível ao ser humano real<sup>43</sup>.

## **Homem, sensibilidade e natureza: sobre uma filosofia que fale o “idioma humano”**

Provocado pela certeza de que o homem é alguém dotado de corpo e espírito, de sensibilidade e razão, Feuerbach faz avançar ao longo de sua produção a tentativa de rearticulação do ser humano, compreendido a partir de sua essência genérica como alguém que possui o traço da socialidade como constante antropológica permanente, com a natureza, permitindo-nos vislumbrar um vínculo cada vez mais estreito

---

43 Tomando por base a obra de 1841, é possível argumentar que, para Feuerbach, a “verdade” da teologia é, contudo, fruto de uma ilusão ou autoengano. Por esse motivo, é necessário substituir a “verdade” proferida pela fé pelo saber propiciado pela *razão humana*.

entre ciências do espírito (e mais particularmente a antropologia) e ciências da natureza (nomeadas genericamente em suas obras pela expressão *fisiologia*, tal como em Aristóteles [cf. *Física* III, 4, 203b 15] ou em Epicuro [cf. *Sentenças*, XII]<sup>44</sup>). Por esse motivo, a própria filosofia, de acordo com Serrão (1999, p. 78), “não [deve ser] apenas uma *filosofia da Humanidade*, mas [deve ter em conta] a *humanidade da filosofia*, uma filosofia do homem, erigido como ser integral na totalidade integrada de todas as suas dimensões”.

Essa consideração integral do ser humano, que Feuerbach percebe ausente tanto na filosofia especulativa quanto na teologia, indica que estes supostos “saberes” precisam ser desconstruídos porque não apenas carecem de fundamentação *real*, senão que também levam a consequências danosas. Para o nosso ponto, porém, basta-nos que a consideração em relação à teologia tenha também repercussões gnoseológicas; e isso não parece difícil de constatar, pois que *A Essência do Cristianismo* pretende superar a *ilusão* da teologia para dar lugar a um saber honesto<sup>45</sup>, fundado no reconhecimento sincero do ser humano real e de suas dimensões constitutivas, a fim de elaborar seja sua crítica em relação àquela, seja sua tese mais central, qual seja, a da *redução* do conteúdo mesmo da teologia à antropologia<sup>46</sup>.

Feuerbach julga que a teologia desvaloriza o corpo frente à alma, o aquém perante o além, por “[...] toma[r] a essência aparente e superficial da natureza e da humanidade por [...] essência verdadeira [...]” (Feuerbach, 2013, p. 24). Isso significa que a teologia opera por uma inversão: ela troca ilusão e realidade ao tomar por real o imaginário. Por isso, seria necessário “[...] tranform[ar] o objeto da fantasia no objeto

---

44 A identificação da *fisiologia* de que trata Feuerbach com a ciência ou investigação da natureza de Aristóteles e Epicuro, assim como as supracitadas referências destes autores, é indicação de Barata-Moura (1990, p. 178 – nota 140).

45 O que nomeamos aqui por “saber honesto” quer significar “saber sensível”, pois que “o saber sensível mais perfeito, e por isso divino, não é senão o *mais sensível* dos saberes, o saber dos mais ínfimos pormenores e das mais imperceptíveis singularidades” (Feuerbach, 2005, p. 111); ele é oposto a um eventual “saber de Deus”, pois este “seria necessariamente um ‘saber mutilado’, ou, o que é mesmo, um ‘não-saber’, pois cometido da perda dos sentidos” (Lima Filho, 2022, p. 14).

46 Sobre o tema da *redução* mencionada, cf. Amengual, 1980.

da realidade” (Feuerbach, 2013, p. 25), de modo a permitir uma efetiva valorização dos sentidos (cf. Feuerbach, 2013, p. 25).

A inversão da realidade feita pela teologia é possível apenas mediante a determinação da fé, uma vez que o critério para conferir “*valor de verdade*” a algo, em teologia, é constituído pelo ato subjetivo de crer: “[...] uma vez que alguém crê, este está convencido da sua verdade [...]” (Feuerbach, 2013, p. 12). À vista disso, a fé se torna a condição para a “verdade” da teologia e, ainda que “ela permit[a] o que a natureza e a razão negam [...]”. [Ela se converte na] [...] inabalável certeza da realidade[...]

(Feuerbach, 2013, p.142), algo que queda justificado por seu acentuado pendor *subjetivo*. Porém, caso a subjetividade seja suficiente para conferir “verdade” a algum postulado, a *objetividade* fica secundarizada e, por isso, é absolutamente indiferente que ela seja de determinado modo ou de outro para a subjetividade. A objetividade é nada, é nula e, ainda que concretamente ofereça obstáculos à subjetividade, é ela vencida pela fé.

Como exemplo dessa nulificação da objetividade, Feuerbach indica a crença no milagre. De fato, a fé é o que é em e pelo milagre. Fé e milagre são inseparáveis, pois este é objetivamente o que aquela é subjetivamente: só pela fé é possível o milagre – uma espécie de exemplo sensorial de tudo que a fé é capaz; já que para a fé nada é impossível, o milagre efetiva a fé (cf. Feuerbach, 2013, p. 112). A realização do milagre pela fé é precisamente o elemento que converteria o sobrenatural em sensorial, não deixando espaço para dúvida; a fé seria, então, a “verdade” absoluta, irretocável, irreformável.

Uma vez que considera a recusa a qualquer determinação cognitiva de base exclusivamente subjetivista, Feuerbach compreende que o que a filosofia moderna e, particularmente, o idealismo alemão fizeram com a razão, a fé o fez na teologia: como determinação exclusivamente subjetiva, isenta de objetividade, a fé acaba por assumir de antemão o sobrenatural como algo natural, o ilusório como realidade, partindo, no entanto, de seu próprio conteúdo imanente, sempre tratado de maneira fantasiosa.

Sendo a fé condicionada exclusivamente pelo ato subjetivo de crer, ela não lida com o *ser real*. Não por acaso, a teologia cristã tenha como fundamento de “verdade” a fé. Entretanto, para Feuerbach, isso nada mais faz que demonstrar a tentativa humana de suprir seus desejos ilimitados, concretamente limitados pela natureza e pela razão (cf. Feuerbach, 2013, p. 182). Pela fé, se o homem “[...] deseja ser imortal, logo, ele é imortal; [se] ele deseja que exista um ser que pode tudo que seja impossível à natureza e à razão, logo, existe um tal ser” (Feuerbach, 2013, p. 144). Dito isso, Feuerbach reitera que Deus é apenas a realização dos desejos, sobretudo extramundanos, do homem. Deus é o homem, “[...] a crença na divindade do homem [...] é [apenas] um estado do coração no qual [se] atribu[i] tudo de bom a Deus” (Feuerbach, 2013, p. 142).

Diante disso, Feuerbach declara como necessária “[...] a redução do divino ao humano: é este o cerne da tese segundo a qual ‘Deus é o homem’” (Serrão, 1999, p. 62), tal como frisado em *A Essência do Cristianismo*. Entretanto, na teologia o homem é rebaixado para que Deus seja elevado, pois, para que Deus seja tudo, o homem precisa ser nada (cf. Feuerbach, 2013, p. 55). Isso justifica a tese teológica de que homem e Deus são distintos: “se o homem é organismo corpóreo, Deus é espírito incorpóreo; se o homem é animal biologicamente determinado pela natureza, Deus é sobrenatural e isento de determinações naturais” (Lima Filho, 2023, p. 55); isto é, para que Deus exista é necessário que se negue o homem e ao mesmo tempo, a natureza, pois Deus permite o que a natureza limita.

Nota-se que na teologia, segundo Feuerbach, a Deus são atribuídas todas as qualidades humanas, embora não seja estabelecida uma identidade entre Deus e o homem (cf. Lima Filho, 2023, p. 55); pelo contrário, o que se observa é uma oposição, em que Deus é o horizonte supremo e o homem é nada. Conforme Serrão (1999, p. 29), em questão está a “[...] desrealização do indivíduo real [...] [e a] realidade da pessoa ideal”; a teologia não se contenta com um Deus *aparente*, e por isso postula um Deus *em pessoa* (cf. Feuerbach, 2013, p. 48): faz uso dos predicados hu-

manos para afirmar Deus como ser supremo às custas da negação das qualidades que tornam concreta a existência terrena do homem.

A ilusão que sugere realidade para a personalidade de Deus, na teologia, impede o reconhecimento de que sua “essência sobrenatural” em verdade é a essência humana alienada em um ser abstrato, supremo. Para Feuerbach, então, o Deus da teologia é caracterizado a partir dos predicados humanos, apartados do homem terreno, pois se “Deus é o ser infinito, o homem [é] o finito; [se] Deus é perfeito, o homem [é] imperfeito; [se] Deus é eterno, o homem [é] transitório; [...] Deus e homem são extremos” (Feuerbach, 2013, p. 63).

A “distinção” entre o humano e o divino se justificaria por uma espécie de *analogia* mediada pela imaginação, ao colocar lado a lado a essência humana e a “essência divina”. Feuerbach sustenta que, em razão de sua ocorrência como alguém dotado de consciência genérica, o ser humano teria a capacidade de alcançar a unidade de *eu* e *tu* obnubilada pela teologia, ao substituir um dos polos desta relação humana de si consigo/com seus semelhantes por uma relação especial, mediada pela fé, do homem com um ente transcendente e destes com os demais seres humanos por meio de um vínculo extrínseco, sobrenatural, no qual ele não se reconhece. Ao revelar que “[...] o segredo da teologia é a antropologia” (Feuerbach, 2013, p. 14), ou seja, que Deus é “[...] tudo que o homem deseja ser e não é” (Feuerbach, 2013, p. 7), Feuerbach pretende oferecer uma ferramenta *terapêutica* por meio da qual o homem regresse a si mesmo, ao *gnôthi sautón* (“conhece-te a ti mesmo”), e reconheça sua autonomia frente à teologia, compreendendo que o divino não passa de *mera representação* humana e que “[...] o conteúdo e objeto da religião é inteiramente humano [...]” (Serrão, 1999, p. 75). Daí que quando empreende uma verdadeira *analítica da religião cristã* em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach procura demonstrar que os elementos que a constituem, tais “[...] como a fé, a crença em milagres ou mesmo na providência divina” (Lima Filho, 2024, p. 53), são todos elementos oriundos da essência humana, de tal modo que seu núcleo nada mais exprime que um conteúdo antropológico de fundo.

É daqui que decorre a compreensão feuerbachiana da necessidade de se resgatar o *homem terreno*, real e sensível, negado, ou ainda, substituído (i) por Deus, na teologia,; ou (ii) pelo ser meramente abstrato, na filosofia especulativa. O propósito é reduzir às bases naturais e antropológicas tudo o que seja tido por sobrenatural e sobre-humano no cristianismo (cf. Feuerbach, 2013, p. 14) ou nos sistemas filosóficos especulativos em geral, considerando que um “outro mundo” ou mesmo um “ser cuja base não é natureza” não passa de uma ilusão, de uma criação da imaginação humana.

Contra a concepção teológica, em que a mera *aparência* se torna realidade por uma simples e arbitraria intervenção do desejo de uma suposta subjetividade ilimitada, Feuerbach insiste na separação efetiva entre esta posição e a proposta filosófica que está a sugerir. Isso concorre igualmente para a recusa à filosofia especulativa de seu tempo, especificamente a certas versões do idealismo filosófico. Daí a *nova filosofia* feuerbachiana corresponder a uma “necessidade de transformação da filosofia [...] como exigência do tempo e não como imperatividade interna à filosofia” (Serrão, 2005, p. 26). Essa filosofia teria seu começo no ser real, no homem terreno, na natureza e “[...]fal[aria] o idioma humano” (Feuerbach, 2013, p. 21), e, por isso, seria “[...] essencialmente diversa da até então existente, correspondente à essência verdadeira, real e total do homem, mas exatamente por isso contraria a todos os homens corrompidos e mutilados por uma religião e especulação sobre e anti-humana [...]” (Feuerbach, 2013, p. 21).

Pelo reconhecimento do homem como ser real (finito), a nova filosofia romperia, pensa Feuerbach, com a visão idealista do ser a partir da mera abstração, assim como diverge da concepção do ser real como o ser absolutamente transcendente da teologia. A nova filosofia compreenderia, então, uma recusa ao que está fundado exclusivamente na *imaginação*, na *fantasia*, tal como os sistemas que tomaram a ilusão por “verdade”. Daí que, para Feuerbach, o pensamento moderno acabou por não enfatizar o homem real, na medida em que tinha por objetivo substituir a “razão teológica” por uma “racionalidade humana” que, no

entanto, por seu excesso de subjetividade, enclausurou-se no “eu penso” e esqueceu-se de sua “abertura” ao elemento corpóreo-sensível. O diagnóstico de Feuerbach é que a filosofia moderna não deu ao homem real sua devida valorização, uma vez que ela, de acordo com Serrão,

[...] não [...] valoriz[ou] [o ser] humano [...] enquanto ser real e finito, [pois ele] era subordinado à mesma racionalidade que regia o conhecimento, ou seja, o homem era definido por um modelo predeterminado no interior da filosofia. [...] Molda[va-se] o homem à imagem do pensador antes de o considerar na efetividade da sua condição [...] como consequência [ter-se-ia] a instituição de [um] dualismo [que agiria] na separação da alma do corpo [...] [o] intelecto e os sentidos, [bem como] [d] as faculdades espirituais e [d]as faculdades empíricas (Serrão, 2005, p. 14).

A filosofia especulativa moderna não lidou, de fato, com o homem real; o que lhe interessava era sobremaneira a atividade do Eu pensante, como se esta fosse algo possível fora do homem real. Nesse sentido, o que é objetivo, ou a natureza – para seguir com Feuerbach – não é posto como um objeto para o pensamento, pois ele surge de forma meramente abstrata, do “nada”; e não é esse o escopo da (nova) filosofia (cf. Feuerbach, 2013, p. 133).

A filosofia de Feuerbach concede relevância ao saber na medida em que valoriza o que é real, o ser humano concreto, a natureza, o que é objetivo. Ao voltar-se à realidade mesma das coisas, as determinações objetivas de base meramente abstrata e as construções mentais de fundamentação absolutamente subjetiva são rejeitadas, pois o que interessa a Feuerbach é o real, e não a “ilusão”. E embora não exista um tratamento sistemático do tema do conhecimento em *A Essência do Cristianismo* ou qualquer dedicação exclusiva sobre o problema em uma obra de fôlego, à exceção de algumas linhas esparsas que se leem mais no não-dito dos argumentos ou de trechos específicos de parte de sua produção, Feuerbach parece acolher “[...] uma concepção de saber

que principia por uma valorização efetiva dos sentidos, da experiência sensorial” (Lima Filho, 2022, p. 14), uma vez que afirma, dentre outras coisas, que “verdade, realidade, sensibilidade são idênticas” (Feuerbach, 2022, p. 105). Dessas inferências se poderia ampliar a compreensão de passagens como aquela em que Feuerbach sugere que a “Verdade é o homem e não a razão *in abstracto*” (Feuerbach, 2013, p. 19), pois, só ao homem é possível a sensibilidade e só no sensível é possível o acesso ao real. Em linha com o que se disse, temos então que a fé e a razão abstrata são apenas radicadas em ilusões, uma vez que ambas rejeitam os sentidos e tiram o homem de sua existência efetiva, pelo que precisavam ser superadas.

A nova filosofia de Feuerbach, que ficará cada vez mais evidente a partir de seus escritos posteriores a 1842, traz como um de seus mais importantes propósitos a liberação da razão das ilusões mencionadas, tendo-se em conta que isso não seria possível se não houvesse antes um rompimento da filosofia com a teologia, ou ainda, se não fosse revelado o segredo da teologia. Na obra de 1841, Feuerbach efetiva esse rompimento, uma espécie de *libertação da filosofia*<sup>47</sup> em relação à teologia com a “emancipação” da razão humana (cf. Serrão, 2013b, p. 44-45). Entretanto, essa é uma questão que ganha destaque já nos seus escritos anteriores, como é o caso de *Pierre Bayle*, onde se apresenta de maneira bastante marcada a necessidade de demonstrar a separação entre fé e razão, seja do ponto de vista epistêmico, seja moral<sup>48</sup>.

---

47 Nas palavras de Adriana Serrão, “a libertação da filosofia em relação à teologia culminaria o trabalho reformador do pensamento moderno, com início no panteísmo renascentista da Natureza: na identidade entre Natureza e Deus consagrara-se a superação do dualismo entre Espírito e Mundo; e na viragem para a exterioridade mundana o despojamento do Si-mesmo e a conquista de um plano despersonalizado e imune aos atormentados conflitos da interioridade. A essência da filosofia moderna estaria precisamente nesta reivindicação da sã razão natural como protagonista do pensar e na capacidade de fundar uma visão transparente, destituída de carga emocional, do mundo exterior” (Serrão, 2013b, p. 44).

48 Em *Pierre Bayle*, Feuerbach já havia proposto que o conhecimento devia servir de critério para visibilizar a contradição entre a razão e a fé. A razão é apresentada ali por meio de uma conceitualização de conhecimento que pressupõe a *relação entre pensamento e corporeidade*, de modo a contrariar a fé. A razão, diz Feuerbach, faz ver que seria a fé fincada em “[...] mistérios incompreensíveis” (Feuerbach, 2022, p. 145), ao passo que a razão “[...] está sujeita a um órgão que se perde quando se perde a vida, [...] quando se perde o sentido, a consciência, que o homem está conectado a humanidade” (Feuerbach, 2022, p. 146), pelo que se nota a importância atribuída ao corpo humano enquanto essencial à razão. Não de forma

Consequência do exposto, um suposto real determinado por uma razão meramente abstrata deve ser rejeitado (cf. Feuerbach, 2013, p. 21), bem como também uma eventual verdade proclamada tão-somente pela fé<sup>49</sup>. O saber justificável é aquele acessível pela “razão do homem”: uma razão que se vale do sensível, da natureza. Mas a razão aqui não pode ser compreendida como mera posse do homem particular, senão como algo do homem enquanto ser universal, como gênero, onde “[...] a voz da razão vale como a voz da multidão [...]” (Feuerbach, 2013, p. 146).

Para Feuerbach, portanto, o homem possui uma dupla determinação. De um lado é ente corpóreo, é ser sensível e singular e, por isso, não pode ser pensado fora da realidade<sup>50</sup>, de modo que é necessariamente alguém finito. Por outro lado, é também o homem universal no gênero e, em essência, é infinito. Esse elemento é possível pela consciência humana, a mesma consciência que para Feuerbach distingue o homem do animal; ela é a consciência genérica, uma consciência que só existe quando “[...] para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade” (Feuerbach, 2013, p. 35). É a partir dessa caracterização que se desdobrará a possibilidade de que o homem, como ser racional-sensível, produza saber, reaja às determinações naturais construindo o que Feuerbach nomeia em *A Essência do Cristianismo* por “cultura”, cujo objetivo não é outro senão o de realizar o céu na terra (Feuerbach, 2013, p. 220).

---

arbitrária que no mesmo texto Feuerbach sustente ser a fé pautada em uma *ilusão*, pois que condiciona sua “credibilidade” à “autoridade histórica”, revelando-se muitas vezes, porém, em situações antinaturais e violentas (cf. Feuerbach, 2022, p. 146).

49 Por razão abstrata, Feuerbach compreende a razão proclamada pelo sistema especulativo moderno, uma razão, para ele, guardadas as devidas proporções, similarmente comparável à fé da teologia. Isso porque, conforme Lima Filho, “[...] o racionalismo iluminista traz em seu interior os mesmos elementos característicos da mística pietista – haveria uma unidade fundamental entre o místico e o racionalista, algo que os tornaria absolutamente afastados do homem real, aquele cuja base de sustentação é a natureza mesma” (2022, p. 23).

50 Essa é uma questão muito importante, pois que Feuerbach parece admitir a necessidade de estabelecer em sua filosofia uma “ontologia da singularidade” (cf. Lima Filho, 2019), da qual o indivíduo humano não consegue escapar, em razão de sua ocorrência corpórea.

## Consciência humana e o problema da distinção entre *saber* e *ilusão*

Em *A Essência do Cristianismo*, a consciência é apresentada como constitutivo essencial do homem, como a característica que o difere do animal. Mas a consciência não *esgota* o ser humano, na medida em que ele é, simultaneamente, razão, vontade e coração. Conforme Feuerbach:

Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer. [...] A essência verdadeira é a que pensa, que ama, que deseja. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe em função de si mesmo. Assim é o amor, assim a razão, assim a vontade. A trindade divina no homem e que está acima do homem individual é a unidade de razão, amor e vontade. Razão (imaginação, fantasia, representação, opinião). Vontade, amor ou coração não são poderes que o homem possui – porque ele é nada sem eles, ele só é o que é através deles –, são, pois, como os elementos que fundamentam a sua essência e que ele nem possui nem produz, poderes que o animam, determinam e dominam – poderes divinos, absolutos, aos quais ele não pode oferecer resistência (Feuerbach, 2013, p. 36-37).

Feuerbach defende ser a consciência o elemento que permite ao ser humano a percepção da distinção entre sua existência finita (sua ocorrência como ente real e individual) e sua essência infinita (como *gênero*). Como? Pela relação com o seu outro, com o Tu, pois ele toma consciência de si pela consciência que toma do outro como Tu – distinto, mas ao mesmo tempo idêntico ao Eu. Isso porque “o homem é

para si ao mesmo tempo eu e tu; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto” (Feuerbach, 2013, p. 36)<sup>51</sup>, de modo que, em função de sua consciência, o homem é capaz de reconhecer-se em sua particular finitude e na infinitude do seu gênero.

A partir dessa pressuposição, associada à compreensão da religião como “consciência do infinito” (Feuerbach, 2013, p. 36), fica fácil entender porque para Feuerbach a consciência do infinito é a consciência que o homem tem de sua própria essência infinita, de sorte que Deus, como ser absoluto, nada mais seria que o homem consciente de sua infinitude. Não se trataria, nessa perspectiva, de uma infinitude do homem singular, enquanto ser corpóreo, mas da infinitude do seu gênero.

O que ocorre na teologia, entretanto, é que a limitação do homem particular se estende a uma limitação do gênero, algo que redundaria na instalação da *ilusão religiosa* (cf. Serrão, 1999, p. 53). Para Feuerbach, o indivíduo particular não é *absolutamente* idêntico ao gênero; afirmar isso seria uma “[...] loucura ridícula e criminosa” (Feuerbach, 2013, p. 40), uma vez que só o homem particular é limitado – não o gênero humano –, de tal modo que “[...] ele [o indivíduo] só pode ter consciência das suas limitações, da sua finitude porque a perfeição, a infinitude do gênero é um objeto para ele, seja um objeto dos sentidos, da consciência moral ou da consciência pensante” (Feuerbach, 2013, p. 40). Dito isso, a conclusão a que chega Feuerbach é que a consciência humana permite que o homem reconheça sua ocorrência como indivíduo e sua diferença qualitativa em relação a algo de que participa, mas que lhe ultrapassa como ente singular: o *gênero* humano, uma essência, entretanto, da qual ele jamais pode se esquivar (cf. Feuerbach, 2013, p. 40).

O que faz a teologia não é senão atribuir certa “realidade”, ainda que apenas imaginada, às meras representações formadas a partir da

---

51 Essa afirmação remete ao que Feuerbach nomeia de “vida dupla” do homem (cf. Feuerbach, 2013, p. 35), qual seja, aquela interior (relacionada com seu gênero), e “[...] outra exterior, com o que se passa fora dele” (Lima Filho, 2023, p. 41).

subjetividade humana, o que para Serrão reflete uma determinação de Deus como entidade “supra-genérica”, cuja verdade repousaria, contudo, em “[...] uma imperfeita consciência de si, [...] [mas ainda em] uma relação imanente do indivíduo com o gênero humano” (Serrão, 1999, p. 53).

Isso se explicaria mais facilmente se acompanhássemos a decifração de Feuerbach de que, no processo de aquisição cognitiva, para que o homem possa tomar consciência de algo, ele precisa antes tomar consciência da sua consciência<sup>52</sup>, que é dada na relação sujeito-objeto<sup>53</sup> com o seu outro, pois, “[...] qualquer que seja o objeto de que tomemos consciência, fará simultaneamente que tomemos consciência da nossa própria essência; não podemos confirmar nada sem confirmar a nós mesmos” (Feuerbach, 2013, p. 39). Daí que é impossível pensar Deus sem que antes afirmemos, de algum modo, a nós mesmos: “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo” (Feuerbach, 2013, p. 44), de sorte que Deus, como ser transcendente, infinito, é, em verdade o ser humano elevado à transcendência por uma *transgressão* (mais especificamente pela falta de consciência do homem em relação a si e ao seu gênero).

A consciência humana rompe com a transcendência ilusória que permite ao homem místico<sup>54</sup> conceber, de modo fantasioso, indivíduos

---

52 Conclui-se com isso que, em Feuerbach, somente o homem terreno é um ser autoconsciente, pois “consciência é o ser-objeto-de-si-mesmo de um ser [...] é autoconfirmação, autoafirmação, amor-próprio, contentamento com a própria perfeição. Consciência é a marca característica de um ser perfeito; consciência existe somente num ser satisfeito, completo” (Feuerbach, 2013, p. 39).

53 Isso porque, conforme Serrão (1999, p. 51-52) “a natureza mais genuína do ser humano [...] [se encontra] no facto de ser interiormente consciente de ser elemento de um gênero; ou noutros termos, na capacidade de poder apreender subjetivamente, em si, um poder infinito objetivo”. Nas palavras de Feuerbach, “o que é subjetivo ou tem por parte do homem o significado de essência tem também *objetivamente* ou do lado do objeto o significado de essência” (Feuerbach, 2013, p. 43).

54 Em *A Essência do Cristianismo* a figura do *homem místico* aparece em diversas ocasiões para representar o indivíduo que sustenta seu modo de percepção da realidade a partir da ilusão teológica, impedindo a si mesmo de contemplá-la a partir dela mesma. Ele sintetiza os elementos que levam Feuerbach a criticar o *fanatismo religioso*, seja do ponto de vista teórico, seja prático. Para usar suas palavras, “[...] o homem místico [...] [tem] sua cabeça [...] sempre obnubilada pelos vapores que sobem do ardor incandescente da sua ansiosa afetividade. Ele nunca chega ao pensar abstrato, i. e., desinteressado, livre, mas exatamente

suprassensíveis. Na consciência humana “[...] as qualidades [...] atribuí[das] a estes outros indivíduos são sempre qualidades retiradas da sua própria essência” (Feuerbach, 2013, p. 43). O homem místico atribui a Deus seus predicados mais humanos, mas não se reconhece como sujeito desses predicados. Afirmar Deus como composto de predicados humanos o evidenciaria como ser determinado e limitado, mas eis aqui o “temor religioso” (cf. Feuerbach, 2013, p. 47): limitar ou atribuir a Deus um caráter determinado.

O argumento feuerbachiano, além de basear-se nos elementos epistêmicos aludidos, também recupera certos princípios ontológicos que não se podem olvidar. Isso porque sua concepção de *realidade*, que nos escapa formular com maior rigor e profundidade neste escrito, principia por uma *ontologia da singularidade*, pela qual o ser real se oferece concretamente a partir de sua *determinidade* e *historicidade situada*<sup>55</sup>. Essa pressuposição fará com que Feuerbach recuse, com base na aplicação do método genético-crítico, qualquer abstração *como verdadeira* se sua base de sustentação não estiver ancorada na *realidade efetiva*.

A consequência mais imediata dessa formulação teórica é que a relação sujeito-predicado deve estar assentada na prioridade do segundo sobre o primeiro, uma vez que são os predicados que conferem as qualidades pelas quais efetivamente o sujeito se nos apresenta como *algo determinado*. Isso valerá para tudo, inclusive para o ser humano: o que determina sua existência são seus predicados, pois “o que é o sujeito está apenas no predicado; o predicado é a verdade do sujeito; o sujeito é apenas o predicado personificado, existente. Sujeito e predicado distinguem-se apenas como *existência* e *essência*” (Feuerbach, 2013, p. 47-48). Aplicando-se o raciocínio a um ente meramente abstrato, como Deus, temos que, no momento em que se negam os predicados

---

por isso também nunca chega à contemplação das coisas em sua naturalidade, verdade e realidade simples; por isso ele identifica um hermafrodita espiritual, imediatamente, sem crítica pelo princípio masculino do pensar e o feminino da contemplação sensorial, i. e., ele estabelece para si um Deus com o qual ele, na satisfação de seu instinto de conhecimento, satisfaz imediatamente ao mesmo tempo o seu instinto sexual, i. e., o instinto por um ser pessoal” (Feuerbach, 2013, p. 295).

55 A esse respeito, cf. Lima Filho, 2019.

de Deus, apresentando-os como abstratos, é atribuída a ele uma existência também meramente abstrata, uma vez que “a verdade do predicado é unicamente o penhor da existência” (Feuerbach, 2013, p. 50).

Note-se, portanto, que a necessidade de descortinar o mecanismo oculto na *transformação do homem em Deus* pela teologia é, para Feuerbach, uma necessidade cuja fundamentação reside, primariamente, em elementos de natureza onto-epistêmica, embora certamente alcance outras motivações (como aquelas de caráter antropológico, ético e político, por exemplo<sup>56</sup>). Esse ponto, entretanto, parece ter quedado em segundo plano ou não ter sido suficientemente explorado nas leituras de *A Essência do Cristianismo* e, a nosso ver, merecem ser destacados.

Nesse caso, a *redução antropológica da teologia* realizada por Feuerbach, ou a volta a si do homem, é um dos elementos centrais para que se manifeste com clareza que a teologia se ergue sobre uma ilusão. Isso também justificaria o motivo pelo qual a mesma teologia precisa fazer do homem real e da vida concreta uma ilusão, prometendo-lhe uma outra vida, supostamente a “verdadeira”, em um mundo pós-mortal, este sim também “verdadeiro”, à diferença do atual. Daí a oposição radical enxergada por Feuerbach entre Deus e o homem: quanto mais elevado é Deus, menos tem valor o homem, “[...] quanto mais humano é Deus quanto à essência, tanto maior é a diferença entre ele e o homem, [...] [porque] para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada” (Feuerbach, 2013, p. 55).

A consequência a que chega Feuerbach é que, ao se afirmar Deus, nega-se o homem; mas com Deus também se nega a natureza, o mundo, a objetividade, uma vez que “[...] esta vida real contradiz o ideal de verdadeira vida” (Feuerbach, 2013, p. 184). Na ausência da autoconsciência, o homem místico se esforça por se satisfazer na ilusão, no mundo fantasioso. Desse modo, conforme Feuerbach, ele

---

56 Sobre as repercussões antropológicas, éticas e políticas de *A Essência do Cristianismo*, cf. Lima Filho, 2023.

[...] abomina o mundo, a natureza, porque no mundo, na natureza ele vê a matéria, a destruição, a transitoriedade, a morte. Por isso, o seu instinto de ser feliz tem que criar, ainda que somente na fantasia, um outro mundo eterno, imaterial, uma vez que este daqui não serve, é um vale de lágrimas, dores e sofrimentos (BRANDÃO, 2013, p. 8).

O homem místico não atribui à natureza a condição de sua existência; ele não reconhece que “o fato de ele existir deve ele à natureza” (Feuerbach, 2013, p. 105), de modo que não a contempla pelo que ela é e não a trabalha em suas possibilidades – daí ser avesso à cultura e ao saber, preferindo fechar-se no solipsismo de uma crença limitadora e excludente. À natureza atribui um caráter secundário, e a própria ideia da criação *ex nihilo* o confirma.

O homem místico considera, então, apropriado desvalorizar os sentidos; fechado em si mesmo, encontra nos sistemas de pensamento cerrados no eu e, portanto, na subjetividade, uma expressão coerente de si próprio; para ele, não é estranha a proposta de uma subjetividade absoluta, não embaraçada por nada, dotada de uma vontade arbitrária. Ela é idêntica ao princípio absoluto que o próprio homem místico conceberia como real. Este princípio é que seria Deus, criador inclusive da matéria real, do sensível, a partir do nada. Dito de outro modo, a objetividade é concebida como resultado, como determinação da subjetividade absoluta.

É assim que a natureza se apresenta, para o místico, como dependente de uma criação divina, o que significa que “[...] a existência do mundo é garantida pela plenipotência da vontade arbitrária de Deus, [e] seu descomedimento pode fazê-la optar por sua dissolução, [de] maneira que a existência do mundo é insegura, porque este não tem seu fundamento em si mesmo, mas num outro, que lhe é essencial (cf. Feuerbach, 2012a, p. 296)” (Lima Filho, 2023, p. 60). A natureza, então, estaria condicionada à vontade divina, a uma vontade imaginária e, por isso, ilimitada (cf. Feuerbach, 2013, p. 120).

Se a vontade é algo como uma concessão de forma subjetiva de algo objetivamente limitado, a objetividade é o limite<sup>57</sup> da vontade (cf. Feuerbach, 2013, p. 127). Este princípio é, porém, radicalmente negado pela suposição de uma “vontade divina”: ela seria uma vontade ilimitada, que se veria exemplificada particularmente na ideia de *milagre*. O milagre, como dissemos acima, é a crença na nulidade da natureza justamente porque é uma transgressão absoluta de qualquer ordem natural, pois se fundamenta na suposição de uma eventual intervenção arbitrária de uma vontade ilimitada na ordem da natureza a seu bel-prazer.

Essa ideia resta posta na crença em um Deus criador de tudo. Ela sugere a realidade de uma vontade ilimitada, “[...] idêntica à imaginação, [pois, é também] o poder da arbitrariedade<sup>58</sup>” (Feuerbach, 2013, p. 120). Essa compreensão de “vontade” é ainda preliminar e vazia, pois corresponderia mais especificamente ao *desejo*<sup>59</sup> humano de superar o limitado; por isso, Deus é tomado aí como “[...] objeto da afetividade humana sobrenatural” (Feuerbach, 2013, p. 27). Mas tratar sobre o tema da relação entre *vontade* e *desejo*, já nos situaria para além do foco inicial deste trabalho.

## Considerações finais

O propósito do presente estudo foi o de examinar a obra *A Essência do Cristianismo* a partir de uma determinada hipótese hermenêutica, qual seja, a de que haveria uma questão epistêmica subjacente à ex-

---

57 Dacuy admite que o homem subjetivo tem a imaginação como órgão supremo, pois a imaginação realiza todos seus desejos. Não há na religião o atributo da objetividade, senão somente da fé, que não é uma instância objetiva (cf. Dacuy, 2021, p. 56-57). Isso significa dizer que a objetividade coloca limite na imaginação proferida pela fé, assim como na vontade ilimitada. Conforme Dacuy “[...] a vontade como absoluta é própria da subjetividade, em que a limitação pelo objeto (*Objekt*) não opera [...] [a] subjetividade absoluta [...] coloca[...] a vontade a serviço da imaginação” (Dacuy, 2021, p. 67).

58 A arbitrariedade é considerada por Feuerbach como “[...] corresponde[nte] a fantasia” (Feuerbach, 2013, p. 148).

59 Essa distinção entre *vontade* e *desejo* ficaria mais evidente em algumas obras de maturidade, particularmente em *Teogonia* (1857) e *Espiritualismo e Materialismo* (1866), onde os conceitos em questão são mais apropriadamente discutidos.

posição feuerbachiana que se sustentaria a partir da distinção entre *saber e ilusão*.

A hipótese que alimentamos no início deste texto nos ajudou a compreender que não é ocasional a necessidade de efetivação da redução antropológica da teologia empreendida pela crítica feuerbachiana, senão que sua necessidade decorre *também* de motivações de natureza gnoseológica, uma vez que a terapêutica proposta pela obra só se tornaria completa em caso de fazer o homem regressar da *ilusão à verdade*, o que faz a argumentação feuerbachiana recuperar elementos que acabam por tocar o tema do conhecimento.

Os problemas da teologia, e particularmente a demonstração da essência de Deus a partir da essência humana, o tema do milagre com base na crença do homem místico em uma vontade arbitrária que anula a relevância da ordem natural, tudo isso encontra justificação no problema da *capacidade ativa da imaginação humana*, que pode transgredir os limites do real pela formulação de uma abstração cuja fonte extrapole os limites da experiência concreta, algo que só se pode constatar efetivamente pela aplicação de um modelo procedimental que Feuerbach enxerga elaborado na postulação do método genético-crítico.

Se, para Feuerbach, o saber se desenvolve a partir do sensível (cf. Serrão, 1999, p. 127), isso quer dizer que ele começa necessariamente na empiria: “[...] apenas onde a sensibilidade começa [...] cessam todas as dúvidas e disputas” (Serrão, 1999, p. 125). À vista disso, qualquer concepção de verdade que não comece na sensibilidade é por Feuerbach rejeitada.

O saber é resultado de uma relação do pensamento – o subjetivo, mas esse condicionado de modo concreto e não abstrato – e do objeto (objetivo). O sujeito que tem acesso a esse saber é o que Serrão nomeia por “homem integral”. Para a intérprete,

[...] a verdade apenas se torna humana quando referida a um sujeito, o princípio teórico da unidade do pensamento e do ser só poderá ser verdadeiramente exercido quando incarnado num sujeito humano: “A *unidade de pensar e ser* só tem *sentido e verdade* se o *homem* for apreendido como o *fundamento, o sujeito desta unidade*” (Serrão, 1999, p. 115).

Dá que a concepção de saber suposta por *A Essência do Cristianismo* estaria sustentada na “certificação imediata, sensorial, [na] confirmação real” (Feuerbach, 2013, p. 149), possível ao homem como ente dotado de corpo e pensamento. A *ilusão*, por outro lado, paira na fantasia, não parte de uma base objetiva, pois se desenvolve de modo exclusivamente subjetivo. Portanto, a distinção de saber e ilusão está evidente pela valorização do elemento sensível, ainda que se deixe reconhecer logo que

a especificidade da posição de Feuerbach não está em afirmar que o conhecimento humano deve partir da experiência, começa com a empiria, para numa fase posterior elaborar intelectualmente os seus dados. Está em defender que deverá retornar constantemente a ela, num movimento de auto-rectificação e confirmação dos seus pensamentos (Serrão, 1999, p. 127).

Dito isto, é correto afirmar que na filosofia feuerbachiana o saber necessita condicionalmente do sensível, do real tal como é, acessado pela sensibilidade. De maneira totalmente oposta, na ilusão, o valor do que se considera real é dado exclusivamente pelo pensamento, ou melhor dizendo, pela imaginação.

Por esse motivo, o resgate do homem terreno é também fundamento do que Feuerbach considera *saber, conhecimento*. O homem integral é promotor do saber que se funda na realidade objetiva, de modo que a consciência humana se torna caminho para distinguir entre saber e ilusão. Recuperando as palavras de Feuerbach,

A razão é o cerne de todas as realidades, pois o que são todas as coisas grandiosas do mundo sem a luz, e o que é a luz exterior sem a luz interior? A razão é o mais indispensável – a necessidade mais profunda e mais essencial. Somente a razão é a consciência do ser, o ser consciente de si mesmo; somente na razão se revela a finalidade, o sentido do ser (Feuerbach, 2013, p. 71).

Se aqui se lê a importância que Feuerbach concede à razão, não se pode interpretar daí, entretanto, a defesa de uma razão afastada da realidade concreta e de sua condição de possibilidade; trata-se de uma razão *humana*, de uma *razão sensível*, em que a natureza seja reconhecida a partir de seu aspecto *radical*: é ela o *fundamento* do homem. Entretanto, sem o homem a natureza não é conhecida, ou seja, a natureza se torna consciente de si no e pelo homem, pois “somente na consciência se revela o valor [...] da natureza” (Feuerbach, 2013, p. 70).

Nesse sentido, a razão sensível é condição para o conhecimento da realidade, torna-se ela “o ser mais indispensável” (Feuerbach, 2013, p. 71), por isso mesmo o homem integral é tão importante. Vemos, então, as implicações epistêmicas do resgate do homem terreno: para conhecer a natureza é necessário o homem integral, salientando que a razão sensível não se interessa apenas pelo exclusivamente humano, mas também pelo que lhe é externo, pela natureza em geral (cf. Feuerbach, 2013, p. 73). A razão sensível seria, neste sentido, “[...] uma entidade universal, panteísta, o amor ao universo” (Feuerbach, 2013, p. 74).

Por esse motivo, Feuerbach argumenta que a razão “[...] afirma a essência do homem, mas a essência objetiva, o ser que se relaciona com o objeto pelo objeto” (Feuerbach, 2013, p. 74), e não toma as determinações subjetivas como objetos reais. A razão se vale do objeto tal como ele é e é assim que produz saber, ciência, o saber comum dos homens, o conhecimento.

## Referências

- AMENGUAL, G. **Crítica de la religión y Antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo.** Barcelona: Editorial Laia, 1980.
- BARATA-MOURA, J. A “**realização da Razão**”. Um programa hegeliano? Lisboa: Editorial Caminho, 1990.
- BRANDÃO, J. da S. Apresentação do tradutor. In: FEUERBACH, L. A. **A Essência do Cristianismo.** Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.
- DACUY, M. **Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios.** – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2021.
- FEUERBACH, L. A. **Pierre Bayle.** Trad. Santiago Santilán-Zabaljauregui. Mimeo. Santa Fé: 2022.
- FEUERBACH, L. A. **A Essência do Cristianismo.** Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FEUERBACH, L. **Gesammelte Werke.** Herausgegeben von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1967.
- FEUERBACH, L. A. **Para a crítica da filosofia de Hegel.** Edição bilíngue (alemão/português). Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.
- FEUERBACH, L. Princípios da filosofia do futuro. In: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846).** Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 101-155, 2005.
- FEUERBACH, L. **Sämtliche Werke.** Durchgesehen und neu Herausgegeben von Wilhelm Bolin. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann Verlag; Günther Holzboog, 1960.
- LIMA FILHO, J. E. Feuerbach e a Linguagem: por uma leitura dos theologisch-satyrischer Xenien (1830). In: LIMA FILHO, J. E. (org.). **Ludwig Feuerbach: entre temas e diálogos.** Sobral, CE: SertãoCult, 2022, p. 11-29.

LIMA FILHO, J. E. Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839). **El Arco y la Lira. Tensiones y debates**. Buenos Aires, 7, 2019, p. 19-33.

LIMA FILHO, J. E. **Ludwig Feuerbach e A Essência do Cristianismo. Antropologia, Ética e Política na década de 1840**. Sobral: SerçãoCult, 2023.

ORLANDI, C. A. Ludwig Feuerbach: crítica de la sinrazón pura. **Cuadernos de Filosofía**. Buenos Aires, año 7, n. 14, jul-dec. 1970, p. 345-351.

SASS, H.-M. Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 26, n. 101 (3), p. 255-274.

SERRÃO, A. V. **A pergunta de Feuerbach a Stirner**: “Que significa ‘ser um indivíduo’?” *Philosophica*, Lisboa, n. 41, p. 97-108, 2013a.

SERRÃO, A. V. “A minha filosofia começa onde a de Kant encerra”. Sobre a recepção de Kant por Feuerbach. In: SERRÃO, A. V.; SIMÕES, C. M.; SOUSA, E. M. de; AFONSO, F.; FERREIRA, M. L. R.; SIMÕES, P. C.; MARQUES, U. R. de A. **Poética da razão**: homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013b, p. 43-49.

SERRÃO, A. V. Apresentação. In: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 13-30, 2005.

SERRÃO, A. V. **A Humanidade da razão**: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.



# A função dos sentidos no processo de conhecimento nos diálogos de Agostinho de Hipona

*Francisco Guilherme Alves Correia  
Ideusa Celestino Lopes*

## Introdução

Agostinho de Hipona possui, no campo da teoria do conhecimento, uma considerável contribuição. Para esse filósofo da Antiguidade Tardia, o conhecimento é um ato de “visão intelectual” pelo qual o ser cognoscente, ao compreender algo como verdadeiro, não poderá mais ser enganado, tampouco enganar a si mesmo sobre essa verdade que foi apreendida. Para isso, no ponto de vista de Agostinho, é necessário que o sujeito alcance tal verdade na sua própria alma com o auxílio da luz interior, isto é, da iluminação divina, que é a condição para que a razão humana possa compreender qualquer verdade<sup>60</sup>.

Sendo assim, o Filósofo de Tagaste compreende dois tipos de conhecimentos, a saber: o conhecimento sensível e o conhecimento inteligível. Ambos os tipos de conhecimentos são possíveis pela condição da alma humana de possuir uma capacidade racional. De tal modo, pelo uso da razão, o homem pode conhecer duas espécies de coisas,

---

60 Para Agostinho, a condição de necessidade de conhecermos a verdade é a mesma do desejo que temos de sermos felizes. De tal modo, a condição para alcançarmos a felicidade é de alcançarmos o conhecimento da verdade e adquirirmos, assim, a sabedoria. Esse conhecimento buscado pelo Hiponense corresponde ao desejo universal dos homens de serem felizes.

isto é, seres corpóreos e inteligíveis. Para o homem conhecer os seres inteligíveis, ele precisa buscar em si mesmo, pela interiorização, mas também é necessária a iluminação divina. Já para conhecer as coisas corpóreas, o sujeito cognoscente precisa também utilizar-se dos sentidos, ou seja, da visão, da audição, do tato, do paladar e do olfato, bem como do sentido interior, para que possa apreender os objetos materiais. Assim, a razão, com o dado apreendido pela intermediação dos sentidos, pode fazer ciência de fato.

A obra de Agostinho é muito vasta, ela abarca diálogos, cartas, tratados, comentários, debates... Portanto, como recorte metodológico para efetivarmos nossa investigação, analisaremos apenas os diálogos, frequentemente chamados de “diálogos filosóficos”, obras desenvolvidas no período de 386 a 395<sup>61</sup>. Esses escritos vão desde o momento em que Agostinho converte-se à Igreja católica, recebendo o batismo de Ambrósio, bispo de Milão, até o período em que ele foi aclamado presbítero em Hipona (cf. Brown, 2020, p. 90).

Para a produção dessa pesquisa, utilizaremos como metodologia a análise estrutural<sup>62</sup>. A partir desse método, buscaremos encontrar nos diálogos agostinianos a estrutura fundamental pela qual nosso filósofo forma suas investigações. Após encontrarmos essa estrutura, passaremos para o segundo passo do método, que é buscar sistematizar o aspecto gnosiológico de seu pensamento por meio dos referidos diálogos, para examinar qual seria a importância dos sentidos no processo de conhecimento de Agostinho, objetivo principal de nossa pesquisa.

Ao lermos os diálogos do Hiponense percebemos que ele utiliza um método em sua exposição, a saber, uma estrutura hierárquico-gradual que parte do conhecimento sensível até o conhecimento de Deus. De

---

61 Nesses diálogos, Agostinho dialoga com seus familiares, amigos e discípulos e expõe consideráveis reflexões sobre a problemática do conhecimento, como em seu *De libero arbitrio*, no qual desenvolve um processo ascensional de conhecimento, que vai desde o conhecimento de bens corporais até o conhecimento de Deus, isto é, o conhecimento beatífico.

62 Tomamos como base a obra *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*, de Victor Goldschmidt, que, a partir da percepção de uma estrutura fundamental nos diálogos de Platão, sistematizou-a em seu livro. Cf Goldschmidt (2002).

fato, o Africano, em seus diálogos, utiliza de um método de conhecimento que consiste em duas partes. Primeiramente, busca compreender a ordem da natureza do objeto investigado percebendo a hierarquia que ordena o objeto, ou seja, se a investigação é sobre o conhecimento, então ele buscará compreender, por exemplo, quais das ações cognoscentes no ser humano são mais relevantes que outras. Dessa maneira, após estabelecer uma hierarquia nos pontos investigados, passa ao segundo momento, que é percorrer a hierarquia de forma ascensional para gradativamente alcançar o conhecimento mais sublime.

Essa estrutura gradual aparece de forma frequente nos diálogos agostinianos. Contudo, ao investigarmos esses diálogos, nos aparece uma problemática, uma vez que Agostinho defende que os sentidos não são necessários para o conhecimento dos seres inteligíveis, pois esse conhecimento se dá no interior da alma, na mente ou razão, e, portanto, os sentidos não parecem colaborar para esse tipo de conhecimento. Ora, o processo ascensional de conhecimento desenvolvido nos diálogos possui como finalidade o conhecimento inteligível, mas o Hiponense frequentemente parte do conhecimento sensível, isto é, do conhecimento que é intermediado pelos sentidos. Em face disso, pode-se perguntar: o que levou Agostinho a fazer isso, se aparentemente compreende que os sentidos não colaboram para o conhecimento? Nossa investigação tem por objetivo compreender qual seria a função dos sentidos no processo ascensional de conhecimento desenvolvido por Agostinho em seus diálogos, pois, ao mesmo tempo em que ele considera a limitação dos sentidos, também os apresenta em sua argumentação rumo ao conhecimento beatífico. Em face disso, através dessa metodologia de análise estrutural e da técnica de pesquisa bibliográfica, analisando não somente os textos do Hiponense, mas também os comentários e demais trabalhos acadêmicos, investigaremos a função que os sentidos possuem tanto para o conhecimento inteligível quanto para o conhecimento sensível.

Em face disso, nos diálogos agostinianos, a estrutura da hierarquia ascensional une ambos os tipos de conhecimento numa perspectiva

pedagógica, visto que os diálogos são marcados pela dimensão na qual o professor, muitas vezes o próprio Agostinho, conduz os seus discípulos desde o conhecimento corpóreo ao conhecimento inteligível. Ora, sob a perspectiva desse processo que une os dois tipos de conhecimento, como na ciência da música, os sentidos tornam-se mais relevantes, mesmo que inferiores à ação do intelecto, uma vez que os sentidos são fundamentais para o início do processo de conhecimento, assumindo uma função pedagógica, pela qual o sujeito cognoscente pode ascender do conhecimento sensível ao conhecimento inteligível e, alcançado tal conhecimento, pode agora, a partir da própria inteligência, buscar o conhecimento inteligível.

De tal modo, nossa hipótese é de que os sentidos possuem uma considerável contribuição dentro do processo hierárquico ascensional de conhecimento desenvolvido por Agostinho em seus diálogos. Nesse processo, unificam-se ambos os tipos de conhecimento numa perspectiva pedagógica, pela qual parte-se do conhecimento sensível rumo ao conhecimento inteligível. Em face disso, como os sentidos são fundamentais para o conhecimento sensível, são também relevantes no início desse processo pedagógico, como pretendemos demonstrar.

## O processo de conhecimento

No segundo livro do *De libero arbitrio*, Agostinho e seu amigo Evódio debatem acerca de uma prova racional da existência de Deus e, a partir dessas reflexões, desenvolvem, concomitantemente, um processo para o conhecimento<sup>63</sup>. Para isso, o Hiponense utiliza de um método em que, primeiramente, passa assimilar a hierarquia que precisará percorrer para chegar ao conhecimento que deseja e, em seguida, percorrer o caminho dessa hierarquia que o levará a tal conhecimento. De tal modo, no diálogo supracitado, em sua prova racional da existência

---

63 Para Boehner e Gilson, a teoria do conhecimento é inseparável da prova da existência de Deus, de tal modo que pode ser entendida como sendo a mesma coisa (cf. Boehner e Gilson, 2012, p. 157). Pois o processo de conhecimento tem por fim o próprio Deus.

de Deus, ele inicia a sua argumentação e sua estrutura hierárquica por uma verdade evidente, isto é, da sua própria existência<sup>64</sup>. Assim o Hiponense questiona seu amigo:

Ag.: Então, visto ser claro que existes – e disso não poderias ter certeza tão manifesta, caso não vivesses -, é também coisa clara que vives. Compreendes bem, que há aí duas realidades muito verdadeiras?

Ev.: Compreendo-o perfeitamente.

Ag.: Logo, é também manifesta terceira verdade, a saber, que tu entendes?

Ev.: É claro (Agostinho, 1995, p. 80-81).

Estas são três verdades fundamentais na compreensão de Agostinho, nas quais ele fundamenta o seu processo de conhecimento, o eu existo, o eu vivo e o eu entendo, afirmações tão certas que nem o mais cético acadêmico poderia duvidar, uma vez que ele não pode duvidar de sua própria existência, porquanto só pode duvidar aquele que existe. Mas além do fato de tais céticos existirem, também é certo que vivem, pois não poderiam duvidar sendo seres inanimados; e, além da capacidade de viverem, também possuem a capacidade racional, a qual é essencial para que possam duvidar. Ou seja, estas são verdades irrefutáveis: existir, viver e entender, na medida em que, quem duvida, entende; quem entende, vive; e quem vive, existe.

Como consequência, o Africano apreende uma hierarquia entre estas três realidades ontológicas que, em seguida, serão analisadas como objeto e percurso do processo de conhecimento. Assim, ele pergunta a Evódio: “Qual dessas três realidades (existir, viver e entender) parece a ti a mais excelente?” (Agostinho, 1995, p. 81). Evódio responde que o entender é a mais excelente entre essas as três realidades, pois é a realidade pela qual se possui o entendimento, porquanto os seres que entendem têm a vida e a existência. Em seguida, após os seres que

---

64 Como sustentam Boehner e Gilson, Agostinho apresenta sua prova racional da existência de Deus baseada na mais evidente verdade que é a própria existência, isto é, da consciência que se conhece e pode duvidar (cf. Boehner e Gilson, 2012, p. 154)

possuem a capacidade de entendimento, estão os seres que vivem, na medida em que, sendo vivos, igualmente existem. Por fim, como últimos da ordenação das criaturas estão os seres que meramente existem (cf. Agostinho, 1995, p. 81). Agora, com a ordenação estabelecida, tendo acima os seres que entendem, depois os que vivem, e após os que existem, o Autor fará o processo ascensional, primeiramente percorrendo-o, para depois ultrapassá-lo, na medida em que ele está também em busca de um conhecimento ainda mais sublime, considerado como conhecimento beatificador, ou seja, o conhecimento pelo qual advém a felicidade. Nesse mesmo sentido afirma Crouse:

A teoria do conhecimento de Agostinho apresenta elementos complexos e controvertidos; entretanto, sua orientação fundamental permaneceu inalterada durante toda a sua vida. Ela já se encontra sumarizada no texto *sol.* 1,7 “desejo conhecer Deus e a alma. Nada mais? Nada mais”. Para alcançar esse objetivo, seu raciocínio tem um processo metódico: das coisas mais exteriores às mais interiores e das coisas que são internas para as do alto (Crouse, 2018, p. 264).

Esse processo gradual do sensível ao inteligível, isto é, da apreensão dos objetos corpóreos ao conhecimento dos seres inteligíveis, busca superar as três fases propostas do ser, viver e pensar para chegar naquele sem o qual não é possível qualquer existência, vida ou inteligência. Portanto, o Hiponense buscará, ainda no *De libero arbitrio*, uma prova da existência de Deus a partir da ordenação dos seres da natureza como primeiro modo pelo qual se poderá chegar ao conhecimento do Criador a partir das suas criaturas.

Partindo desse pressuposto, Agostinho analisa primeiramente os sentidos exteriores. Através deles o homem consegue apreender os objetos corpóreos. Em face disso, os seres que somente existem são corpóreos e só podem ser conhecidos pela intermediação dos sentidos. Contudo, para que os sentidos os alcancem são necessários os

órgãos corporais, que são por onde os sentidos atuam. Sendo assim, num processo ascensional e introspectivo, Agostinho parte dos seres que somente existem, ou seja, seres corpóreos sem vida. Esses, por sua vez, só são alcançados pela boa atuação dos órgãos corporais, que são próprios dos seres vivos (cf. Agostinho, 1995, p. 89).

Prosseguindo na introspecção, o Hiponense parte dos órgãos para os sentidos. Contudo, os seres vivos de modo geral, tanto os seres humanos como os diversos animais compartilham da capacidade sensitiva. Os animais vão ainda além das capacidades de seus sentidos exteriores. Pois em virtude da sensação, eles também percebem a partir dos sentidos aquilo que lhes agradam, ou seja, trazem-lhes prazer, e aquilo que os incomodam trazendo-lhes dor. Muitos desses animais têm os sentidos mais desenvolvidos do que os dos seres humanos, e, para além da sensação apreendida pelos sentidos exteriores, tantos os seres humanos como os animais possuem um sentido interior, pelo qual os animais conseguem perceber a partir da sua apreensão sensível o que é bom ou mau para eles (cf. Agostinho, 1995, p. 90).

Seguindo o processo ascensional, nosso Filósofo avança aos seres que entendem. Agostinho considera que a razão está acima do sentido interior e que os seres humanos a possuem em sua alma. É a faculdade da razão na alma humana que distingue o homem dos demais animais da natureza, e com ela o ser humano possui a capacidade de entender e amar as demais coisas. Consequentemente, o ser humano é considerado o ser mais excelente entre os seres corpóreos, na medida em que possui uma alma racional, isto é, o que faz o ser humano ser o mais excelente é sua capacidade de entender (cf. Agostinho, 1995, p. 91).

Portanto, ao alcançar o nível dos seres que entendem, isto é, os seres humanos, nosso Filósofo, a fim de provar a existência de Deus, apresenta como ponto central de sua prova a possibilidade da existência de algo que seja superior à razão, já que dentre as criaturas que existem, vivem, sentem e integem, aquelas que possuem a faculdade da inteligência, pelo fato mesmo de possuírem a razão, são os seres as mais excelentes. Logo, ao encontrar algo superior à razão e que possua

as características de eternidade, necessidade e imutabilidade, isso pode ser, ao menos, considerado proveniente de Deus ou o próprio Deus, e, portanto, Deus existe. (cf. Agostinho, 1995, p. 93).

Portanto, no processo ascensional do conhecimento sensível ao conhecimento inteligível, Agostinho eleva-se gradativamente do conhecimento dos entes corpóreos, que é caracterizado pela intermediação dos sentidos, ou seja, para se ter o conhecimento sensível fazem-se necessários os objetos corpóreos a serem investigados, os órgãos corporais, os sentidos exteriores, o sentido interior e a razão, a qual a partir de todos esses dados da apreensão sensível, pode conhecer o objeto corporal. De tal modo, após analisar tudo o que concerne à apreensão sensível, o Africano sobe um degrau na ordenação hierárquica, passando a analisar a razão, e, portanto, os conteúdos próprios do alcance da razão, isto é, o conhecimento inteligível, que é considerado superior ao conhecimento sensível.

Sendo assim, o Autor passa a ponderar sobre os números, entes próprios da intuição racional. Os números são considerados como formas que ordenam os seres no universo. Nesse sentido, os números podem ser compreendidos somente pela razão, uma vez que o número, sendo unidade, não pode ser apreendido pelos sentidos, pois, para Agostinho, esses só apreendem corpos que são múltiplos, ou seja, que podem ser divididos, não apreendendo, portanto, a unidade, enquanto tal. O Hiponense demonstra em seus diálogos a sua estima pela matemática, visto que a ciência dos números alcança verdades que possuem como características a eternidade, imutabilidade e necessidade, de tal forma que esse tipo de conhecimento é relacionado com a sabedoria. Por conseguinte, a razão é inferior aos números em si mesmos, uma vez que a razão humana é mutável, isto é, ela pode sair da ignorância ao conhecimento; entretanto, as ciências dos números são imutáveis, logo, os números são superiores à razão (cf. Agostinho, 1995, p. 104).

Outra intuição apreendida pela razão são as compreensões de verdades éticas, consideradas como expressões da sabedoria. Evódio questiona Agostinho sobre o conceito de sabedoria, visto que várias pessoas

diferentes compreendem por sabedoria tipos de vida distintas umas das outras. Em face disso, o Africano toma por sabedoria o seguinte:

Acaso, em tua opinião, será a sabedoria outra coisa a não ser a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem, ao qual todos desejamos chegar, sem dúvida alguma. Com efeito, todos aqueles de quem acabas de citar as opiniões divergentes, na busca da sabedoria, desejam o bem e fogem do mal (Agostinho, 1995, p. 107).

Assim como os números, Agostinho compreende que a noção de sabedoria está no intelecto e é comum a todas as pessoas que possuem inteligência. Destarte, as leis da sabedoria, que consistem na compreensão das virtudes, são tão verdadeiras quanto a ciência dos números, ou seja, possuem, igualmente, as características da verdade, como eternidade, imutabilidade e necessidade (cf. Agostinho, 1995, p. 113).

Essas verdades que são alcançadas pela razão, tanto o conhecimento dos números como as regras da sabedoria, pelo fato de serem imutáveis, podem ser compreendidas como superiores à razão. Prosseguindo na ascensão, Agostinho declara que as verdades da sabedoria e do número participam da Verdade indubitável que é o próprio Deus:

[...] essas duas realidades — a sabedoria e o número — pertencem à verdade indubitável, a mais secreta e certa. E acrescento ainda o testemunho das Escrituras, onde essas duas coisas, como lembrei acima, estão mencionadas conjuntamente (Agostinho, 1995, p. 114).

Por conseguinte, tanto pela percepção racional, como pela autoridade das escrituras, as verdades dos números e da sabedoria são interligadas à própria Verdade, que é Deus.

E chegando ao topo do processo ascensional, transcendendo a própria razão, Agostinho chega ao conhecimento de Deus, na medida em

que Ele é a própria Verdade imutável, e todas as demais verdades participam Dele, de alguma maneira. Assim expõe o Hiponense:

Eu te havia prometido, se te lembras, de haver de provar que existe uma realidade muito mais sublime do que a nossa mente e nossa razão (cf. II,6,14). Ei-la diante de ti: é a própria Verdade! Abraça-a, se o podes. Que ela seja o teu gozo! “Põe tuas delícias no Senhor e ele concederá o que teu coração deseja!” (Sl 36,4). Pois o que desejas se não ser feliz? E haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente Verdade? (Agostinho, 1995, p. 119).

Aqui, de forma sumária, Agostinho expressa o seu método de conhecimento, um processo pedagógico e gradual que vai passo a passo, como que subindo em degraus, no qual, para se chegar ao conhecimento mais alto, é preciso subir pouco a pouco, ou seja, de conhecimentos mais simples a conhecimentos mais complexos, em busca do conhecimento beatificador. Esse processo ascensional de conhecimento, como é exposto no *De libero arbitrio*, é estreitamente relacionado à ordenação metafísica exposta pelo Hiponense, em que o ser, o viver, o sentir e o inteligir, além de entes que existem na natureza, são realidades que servem como pontos norteadores de conhecimento, na medida em que o sujeito cognoscente vai alcançando-os aos poucos, de modo gradativo, num processo ascensional, desde o conhecimento corpóreo ao conhecimento inteligível, que, para Agostinho, encontra-se na contemplação de Deus.

A partir disso, nesse processo de conhecimento da hierarquia proposta por Agostinho, baseada no existir, viver e entender, essa hierarquia ontológica definida pode ser também compreendida como uma hierarquia epistemológica, na medida em que ele parte desses objetos de conhecimento para desenvolver sua filosofia. Pode-se dizer que, para nosso Filósofo, “[...] o conhecimento humano se dá em três níveis: o conhecimento sensível (existir), a sensação (viver) e a razão ou

ciência (pensar). Além disso há um quarto grau que é a verdade. Mas esse foge ao domínio da razão humana” (Costa, 1998, p. 496). Dessa maneira, entendemos que o existir e o viver podem ser entendidos como os objetos do conhecimento de certa maneira “sensível”, pois esses são objetos que ou só existem, como os minerais, ou também vivem e possuem, além da existência, como a alma. Prosseguindo na gradação, chegamos aos objetos principais nos diálogos agostinianos, os seres aos quais cabem o conhecimento da alma humana e, para além da alma humana, o conhecimento de Deus/Verdade.

Contudo, é interessante notar que, para demonstrar a prova da existência de Deus, Agostinho precisou expor a Evódio a existência ontológica da verdade, e fez isso apresentando-lhe a verdade dos números e das regras da sabedoria. Contudo, ainda no início do livro II, o Hiponense apresenta três verdades, o ser, o viver e o entender, que também são intuitivas e consideradas como absolutamente inquestionáveis. Ora, qual a razão, então, que levou Agostinho a partir dessas verdades para demonstrar a existência de Deus? Por serem verdades, elas são superiores à razão, pois participam da Verdade/Deus, pelo que Deus existe. De fato, a argumentação agostiniana da prova da existência de Deus pode partir de qualquer verdade evidente. Entretanto, o Hiponense fez a escolha de traçar um percurso gradativo desde o conhecimento dos objetos corpóreos ao inteligível, e, como esse processo é repetido em outros diálogos, consideramos que esse método tem uma razão na filosofia agostiniana.

Assim, ao analisarmos os diálogos agostinianos e percebermos essa estrutura nessas obras, fica notório que os diálogos possuem um caráter que se pode chamar de “pedagógico”, uma vez que ele é caracterizado por um diálogo de um professor com seu discípulo, e o professor nesse caso, o próprio Agostinho, busca de forma pedagógica levar seus discípulos a percorrerem o conhecimento do corpóreo ao incorpóreo, e, em face disso, compreendemos que tal processo ascensional de conhecimento trata-se de um método pedagógico que o Hiponense resolveu adotar.

Nos *Soliloquia*, encontramos o fundamento de nossa hipótese em que o Hiponense apresenta um método pedagógico que considera ser razoável, na medida em que acredita que o conhecimento da sabedoria deve ser alcançado de forma ordenada e não aleatoriamente. Em face disso, percebe-se a necessidade de nosso Filósofo compreender e desenvolver hierarquias para a partir delas traçar um processo gradual de conhecimento, pois é a partir desse processo ordenado que o discípulo pode alcançar o conhecimento da Verdade. Assim se lê:

Ao passo que outros são feridos pelo próprio brilho que desejam imensamente ver, mas, não conseguindo ver, com frequência retornam às trevas com prazer. A eles é perigoso querer mostrar o que ainda não têm possibilidade de completar, ainda que já possam ser considerados como sãos. Portanto, eles devem antes ser exercitados e o seu amor por fim adiado e alimentado. Primeiramente, deve ser-lhes demonstradas certas coisas que não brilhem por si mesmas, mas que possam ser vistas mediante a luz, como as vestes ou a parede, ou coisas semelhantes. Depois, aquilo que na realidade não brilha por si, mas adquire um fulgor mais belo através da luz, como o ouro, a prata e objetos semelhantes, mas não com tanta radiação ao ponto de ofuscar-lhes os olhos. Em seguida, talvez, aos poucos pode ser-lhes mostrado o fogo terreno, depois os astros, a lua, o fulgor da aurora e o resplendor do amanhecer. Assim cada um, de acordo com a condição de sua firmeza, habituando-se a essas coisas total ou parcialmente, mais cedo ou mais tarde contemplará o sol sem perturbação e com grande prazer. Ótimos professores procedem dessa maneira com os estudiosos da sabedoria que, embora sem perspicácia, já veem. Porque faz parte de um bom método pedagógico chegar à sabedoria com certa ordem, pois sem ordem quase não há confiabilidade na felicidade (Agostinho, 1998, p. 45).

Assim, como se pode ver, Agostinho reflete sobre o conhecimento de Deus e em sua alegoria demonstra que para tal conhecimento se

faz necessário ir exercitando-se na luz da Verdade. Em sua analogia, existem luzes diferentes, umas mais ou menos fortes que outras, e, da mesma maneira, existem também verdades maiores e menores, ou seja, existem ciências mais excelentes que outras. Igualmente, uma das maneiras para que o ser humano alcance o conhecimento beatífico, como mencionamos no início, é através da razão, pelo exercício pedagógico. Dessa maneira, o conhecimento das diversas ciências são como luzes que ao serem exercitadas fazem com que o indivíduo possa um dia chegar a contemplar a Verdade beatífica.

## A função pedagógicas dos sentidos

Na filosofia agostiniana, os sentidos possuem uma limitação para a aquisição do conhecimento inteligível. Essa posição de Agostinho referente aos sentidos pode ser interpretada como de influência neoplatônica, uma vez que para os neoplatônicos o conhecimento verdadeiro é somente o inteligível, e os sentidos tanto não os alcançam como atrapalham a alma de alcançar o Bem (cf. Bowery, 2018, p. 790). No entanto, Agostinho, apesar de compreender essa limitação dos sentidos, que em última análise pode ser entendida que pela intermediação dos sentidos o homem não pode alcançar a verdadeira felicidade, ele se diferenciara das concepções neoplatônicas, visto que ele compreende que os testemunhos dos sentidos são verdadeiros e possuem seu valor (cf. Agostinho, 2008, p. 124).

Destarte ao analisarmos os sentidos, vemos que Agostinho os classifica de duas maneiras, isto é, os sentidos exteriores e o sentido interior<sup>65</sup>. Aqui, ambos possuem funções relevantes no processo de apreensão sensível, enquanto cada um dos sentidos exteriores possuem uma função específica a ser executada. A visão, utilizando-se dos olhos, apreende as cores; e a audição, utilizando-se dos ouvidos,

---

65 É interessante que Agostinho tem um diálogo com Evódio sobre a sensação em *De quantitate animae*, mas nele não é apresentado este sentido interior, já em *De libero arbitrio*, Evódio traz essa questão do sentido comum que é imediatamente aceita pelo Hiponense.

apreende o som. O sentido interior possui a função de reger e julgar os números das sensações corpóreas, ou seja, o sentido interior, por ter a função de julgar os sentidos exteriores, é superior a eles e capta o quanto a sensação é prazerosa ou dolorosa para o corpo. A partir dessa análise, o indivíduo aproxima-se ou afasta-se do objeto apreendido.

Consequentemente, na relação entre o sujeito cognoscente e o objeto corpóreo, os sentidos, entendidos como exteriores ou como sentido interior, são apresentados por nosso Filósofo como intérpretes para o conhecimento sensível, de modo que sem a colaboração dos sentidos fica impossível o ser humano conhecer algum objeto corpóreo. Assim se lê em *De magistro*:

Se, no que diz respeito às cores, consultamos a luz e, no que diz respeito às outras coisas que sentimos através do corpo, consultamos os elementos deste mundo e os mesmos corpos que sentimos e os próprios sentidos, dos quais a mente usa como intérpretes para conhecer tais coisas (Agostinho, 2008, p. 407).

Sendo assim, a respeito do conhecimento sensível, os sentidos aparecem como necessários para que a mente possa apreender tal tipo de conhecimento, uma vez que para o conhecimento inteligível se faz necessário o ser inteligível que é a alma, também para o conhecimento sensível será necessário um ser corpóreo, que nesse caso é o corpo com seus sentidos. Portanto, nossa hipótese é de que, para o Hiponense, sem o uso dos sentidos, tanto exteriores como interior, não é possível que o ser humano alcance o conhecimento sensível. Enfatiza-se assim o bem do corpo, mas também se nota que tanto o corpo como o conhecimento dos objetos corpóreos são inferiores ao conhecimento inteligível. Ainda em *De magistro*, o Filósofo de Tagaste enfatiza mais uma vez a necessidade dos sentidos para conhecimento.

Se somos interrogados a respeito daquelas, respondemos se estiverem presentes as coisas que sentimos,

como ao olharmos a lua nova, alguém nos pergunta qual é e onde está. Aquele que pergunta, se não estiver vendo a coisa, acredita nas palavras, e com frequência não acredita, mas de modo algum aprende, a não ser que também esteja vendo o que se diz, pelo que aprende não pelas palavras que soaram, mas pelas próprias coisas e pelos sentidos. Pois as mesmas palavras que soam para quem vê soaram também para quem não as via (Agostinho, 2008, p. 408).

Nesse excerto, ao analisar a importância das palavras como método de aprendizagem, Agostinho afirma que a palavra é um signo, que por sua vez remete a algum tipo de ente, mas se a coisa for corpórea e o indivíduo não tiver obtido contato sensível com esse objeto, ele não aprenderá o que é essa coisa, a não ser que ele o sinta, de alguma maneira, através dos sentidos. Ou seja, sem a apreensão sensível não é possível o conhecimento sensível e, portanto, os sentidos assumem aqui o papel fundamental de serem intermediadores para que o sujeito cognoscente alcance o conhecimento, de tal modo que, sem essa ferramenta corporal, a alma estaria impossibilitada de conhecer os diversos seres corporais.

Destarte, para Agostinho só há conhecimento sensível pela apreensão empírica mediada pelos sentidos, de modo que, assim, os sentidos são essenciais para que a razão tenha as informações necessárias para compreender a realidade material. De modo que, embora a alma seja a responsável pelas ações humanas e sensações, ela necessita do bom testemunho tanto dos sentidos como dos órgãos corporais para que possa apreender de maneira mais verossímil a realidade.

Contudo, em seus primeiros escritos, nos diálogos de Cassiciaco, Agostinho assumiu uma posição um tanto pessimista a respeito da apreensão dos sentidos, especialmente nos *Soliloquia*, ele associa a existência da falsidade à incapacidade de os sentidos apreenderem a realidade. De tal modo, refletindo sobre a imortalidade da alma, nosso Filósofo desenvolve uma digressão sobre a falsidade e, considerando a

possibilidade de a falsidade existir para sempre, argumenta que esses equívocos são por conta da apreensão dos sentidos. Assim, o Hiponense afirma que, caso a falsidade exista para sempre, faz-se necessário, portanto, que os sentidos também sempre existam, e como não há sentido sem alma, logo a alma é imortal (cf. Agostinho, 1998, p. 61). O que levamos em consideração aqui não é a tentativa de um arrazoado sobre a imortalidade da alma, mas da posição de que a falsidade é atributo dos sentidos. Por conseguinte, nos primeiros diálogos, os sentidos, além de não alcançarem o conhecimento inteligível, são também considerados fonte dos erros.

No entanto, Agostinho vai evoluindo a sua compreensão sobre os sentidos, na medida em que já nos diálogos posteriores passa a compreender os sentidos e a sensação como dotados de maior importância, principalmente em suas considerações sobre a sensação apresentadas em *De quantitate anima* e em vários capítulos de *De libero arbitrio* e *De musica*.

Embora o ser humano não necessite da apreensão sensível para alcançar o conhecimento inteligível, podemos observar que nos diálogos agostinianos, mesmo quando ele trata de objetos próprios do conhecimento inteligível, desenvolvem-se na argumentação as ações dos sentidos. Portanto, mesmo que os sentidos não sejam essenciais para alcançar esse tipo específico de conhecimento, eles, de alguma maneira, podem contribuir para a ascensionalidade do conhecimento. De tal modo, pode-se analisar que Agostinho, em *Soliloquia*, apresenta como que passou a entender alguns pontos da ciência geométrica, uma ciência compreendida como inteligível, uma vez que essa ciência faz parte da teoria dos números. Assim se lê:

R. Dize: sabes ao menos o que seja uma linha em geometria?

A. É claro que sei. [...]

R. Mas, como havíamos começado a perguntar, conheces a figura que chamam de esfera assim como conheces a linha?

A. Conheço.

R. Ambas igualmente, ou conheces uma mais ou menos que a outra?

A. Conheço-as igualmente, pois não me engano nem numa nem noutra.

R. Quanto a essas coisas, as percebeste com os sentidos ou com o entendimento?

A. Neste assunto, tenho experiência dos sentidos quase como que de uma nave. Pois quando eles me conduziram ao lugar de destino, onde os deixei, já como que em terra comecei a ponderar essas coisas com o pensamento; durante muito tempo vacilaram-me os pés. Pelo que me parece antes que se possa navegar na terra do que conseguir a ciência geométrica com os sentidos, embora pareça que estes sejam de alguma ajuda para os que comecem a aprender (Agostinho, 1998, pp. 25-26).

Destarte, Agostinho expõe nesse excerto que sobre esse tipo de conhecimento os sentidos o auxiliaram como uma nave, dessa forma, os sentidos são apresentados como aqueles que auxiliam no início do processo de conhecimento. Todavia, após ser alcançado a ciência geométrica, eles passam a ser desnecessários. Sendo assim, o Hiponense afirma que a ciência geométrica não necessita do testemunho dos sentidos, uma vez que os sentidos não conseguem apreender tais objetos de conhecimento, todavia os sentidos podem, na perspectiva do processo ascensional de conhecimento, ao menos colaborar no início do aprendizado com o sujeito cognoscente.

Essa função que os sentidos assumem dentro do processo gnosiológico de Agostinho é possível ser notada em diversos dos seus diálogos, pois quando o Hiponense desenvolve o seu processo ascensional de conhecimento, os sentidos estão presentes em sua argumentação, algumas vezes assumindo um papel intermediário, outras vezes podendo ser atribuídos a uma função pedagógica, isto é, dentro do processo em que o Hiponense encaminha seus discípulos no itinerário da sabe-

doria. Destarte, podemos ir aos diálogos investigados e analisar como Agostinho utiliza os sentidos dentro da sua teoria do conhecimento.

Em *De ordine*, ao discorrer sobre as disciplinas liberais, Agostinho apresenta os sentidos como o ponto de partida das ciências, e mesmo as consideradas mais inteligíveis, como a Música, a Geometria e a Astronomia. Ora, nesse diálogo de Cassiciaco, ele tem por objetivo debater sobre a aparente contradição da existência do mal no mundo, em meio à ordem que Deus estabeleceu. Portanto, o objetivo da investigação de Agostinho nesse diálogo é de matéria inteligível. Ora, Agostinho compreendeu em *De ordine* que seus discípulos ainda não estavam prontos para debater alguns temas relacionados a Deus. Fica então evidente que nosso Filósofo apresentou aos seus discípulos um currículo de conteúdos, os quais considerou importantes para que pudessem alcançar o conhecimento mais perfeito. Logo, só após conhecerem as disciplinas liberais, e especialmente após a Matemática e a Dialética, é que estariam aptos para conhecer e discutir o problema do mal, por exemplo. Todavia, ao considerar que os conhecimentos das artes liberais têm como pressupostos a apreensão sensível, nosso Filósofo expõe nesse diálogo que os sentidos possuem um papel inicial na aquisição da ciência; conseqüentemente, após conhecer uma determinada ciência, o ser humano pode elevar-se para um conhecimento mais profundo e beatificador, que é conhecer sua alma, ou seja, a si mesmo, e a Deus, fonte da verdadeira felicidade.

Por conseguinte, nesse diálogo encontramos aquilo que apresentamos como nossa hipótese de interpretação da função dos sentidos no processo ascensional de conhecimento. Agostinho é um orientador que tem como interlocutores seus discípulos, buscando levá-los ao conhecimento inteligível. Para tal, expõe uma ordem das ciências liberais que possuem como processo inicial o conhecimento sensível. Portanto, na pedagogia agostiniana apresentada em *Soliloquia*, as artes liberais podem ser consideradas luzes inferiores à luz inefável, mas que brilham por si mesmas, e, no entanto, com pressupostos materiais, pois o discípulo que se aprofunda nessas ciências possui a capacidade

de ir do material ao espiritual. Todo esse processo é para que o discípulo, com a mente mais treinada, possa, ao ser alcançado pela luz divina, conhecer a sabedoria e adquirir a vida feliz.

Em outro diálogo, o *De quantitate animae*, já fora de Cassiciaco e com outro interlocutor, Agostinho busca auxiliar Evódio a compreender que a alma não é um ser corporal e que, portanto, sua grandeza não está em seu tamanho, mas nas suas potencialidades. Ou seja, Agostinho possui como objeto de investigação um ser inteligível, neste caso a alma e suas potencialidades. Nesse diálogo, diferente dos de Cassiciaco, Evódio, o interlocutor de Agostinho, mostra-se versado no conhecimento das artes liberais, e, portanto, podem realmente debater sobre temas que lhe inquietavam, como Deus, alma, a existência do mal e a providência divina. Especialmente nesse diálogo, eles tratam sobre a grandeza da alma, e Agostinho busca, a todo custo, demonstrar a Evódio que a alma é incorpórea. Após ser demonstrada a incorporeidade da alma, o Hiponense argumentará que o que faz a alma ser grande, ou seja, relevante e superior a qualquer outra coisa, exceto Deus, são suas potencialidades. Aqui se apresenta mais uma ordenação gradativa, essa por sua vez mostra a potencialidade das ações da alma (cf. Agostinho, 2008, p. 339-346). Ela age em todo ser que possui vida, logo, tanto nos seres humanos como nos demais animais e vegetais. Essas ações da alma vão gradualmente tornando-se mais relevantes, de tal modo que, nesse processo gradual, a alma vai perpassando desde sua capacidade sensitiva até chegar à contemplativa, que consiste no conhecimento da Verdade. Portanto, os sete graus da alma também pressupõem que antes que a alma possa alcançar a contemplação beatífica de Deus, ela primeiramente age vivificando, restaurando, sentindo e assim apreendendo o sensível através do corpo.

Em outro diálogo, o *De libero arbitrio*, ainda com Evódio, trata da problemática da existência do mal de forma concomitante com a providência divina. Nessa obra o Hiponense apresenta a relevância dos sentidos, inclusive distinguindo os sentidos exteriores do sentido interior, considerado também sentido comum.

Agostinho utiliza os sentidos como método pedagógico para se chegar ao conhecimento da existência de Deus e inicia o processo ascensional de conhecimento analisando a sensação e o uso dos sentidos. Ao analisar os sentidos, ele distingue duas possíveis apreensões pela mediação dos sentidos, a saber: os sentidos nos transmitem tanto percepções individuais, quanto percepções comuns. Ao fazer a ascensão no conhecimento inteligível, nosso Filósofo faz uma analogia entre a percepção dos sentidos e o conhecimento inteligível, porquanto os objetos inteligíveis que apreendemos com a razão são comuns a toda inteligência, como o conhecimento dos números, ou seja, qualquer inteligência pode compreender que três mais três são seis. Essa mesma característica é encontrada na percepção sensível, em especial nos sentidos da visão e da audição, os quais também compartilham percepções comuns (cf. *lib. arb.*, II, viii, 20).

Portanto, ao investigarmos os diálogos, percebemos que, para nosso Filósofo, é somente a alma que conhece, tanto os entes inteligíveis, como os objetos sensíveis; no entanto, as coisas inteligíveis, a alma as alcança buscando no interior de si mesma. Portanto, os sentidos não são necessários e talvez pouco colaborem nesse processo de conhecimento que acontece interiormente na alma. No entanto, nos diálogos agostinianos, Agostinho, agindo como um verdadeiro professor, utiliza como sua pedagogia a apreensão dos sentidos, que ficam como pressupostos até que o discípulo possa por sua própria mente alcançar o conhecimento inteligível, e isso significa evoluir do conhecimento advindo do testemunho dos sentidos para o conhecimento inteligível na mente iluminada pela Verdade. Por conseguinte, ao afirmar que os sentidos tenham servido como uma nave no processo inicial de conhecimento, isso ocorre por considerar o conhecimento sensível como um degrau do percurso pedagógico para que o discípulo alcance o conhecimento beatificador; ou seja, o sujeito cognoscente, a partir do processo gradual de conhecimento, vai ordenadamente desde aquilo que é considerado um conhecimento mais simples até alcançar o mais difícil e árduo conhecimento.

Portanto, nos diálogos agostinianos, nosso Filósofo expressa claramente um processo gradual de conhecimento, marcado pelo seu método pedagógico. Esse método tem como característica uma ascensão do sensível ao inteligível, e, em relação ao conhecimento inteligível, os sentidos assumem uma função contingente, pois a razão não necessita dos sentidos para alcançar o conhecimento das ideias inteligíveis. Contudo, os sentidos podem ser utilizados como que uma nave até que o sujeito cognoscente consiga alcançar a capacidade de entender o conteúdo investigado por si mesmo. Ou seja, os sentidos auxiliam no começo do processo pedagógico, como uma luz inferior, de maneira que seja possível enxergar tal verdade sem machucar os olhos (cf. Agostinho, 1998, p. 45). Logo, nesse processo pedagógico, o conhecimento sensível é um primeiro passo para o conhecimento beatífico.

## **Considerações finais**

Na compreensão agostiniana de ser humano, ou seja, como um composto de corpo e alma, o corpo é compreendido como um bem inferior à alma, mas, ainda assim, um bem. A alma, sendo superior ao corpo, deve regê-lo. Essa mesma estrutura hierárquica está exposta, de forma análoga, no processo ascensional de conhecimento desenvolvido por Agostinho em seus diálogos. Nesses diálogos, ele tem por objetivo maior, ainda que às vezes isso não apareça de modo tão explícito, o seguinte: alcançar o conhecimento de Deus e da alma. Para o Hiponense, a vida feliz consiste no conhecimento de Deus, entendido como a Suma Verdade e a Suma Sabedoria. Logo, como o filosofar é um imperativo para a vida feliz, sua meta nos diálogos é alcançá-la. Assim, o objeto de investigação na filosofia de Agostinho é Deus e a alma, compreendidos como seres inteligíveis.

No entanto, Agostinho se via na situação de ter amigos e discípulos ainda como membros ou simpatizantes de outras denominações religiosas ou filosóficas, como o maniqueísmo e o ceticismo neacadêmico. Assumindo o papel ora de amigo, ora de professor, deseja lhes mos-

trar o caminho que considera verdadeiro e pelo qual se torna possível alcançar tal beatitude. Inicialmente, para afastar-se do ceticismo, ele compõe o *Contra Academicos*, a fim demonstrar que, diferentemente da posição cética, é possível se alcançar um conhecimento verdadeiro. Aos que tinham participado da vertente de Mani, Agostinho apresenta a eles uma concepção de Deus transcendente, inteligível e incorpóreo. No entanto, não a apresenta de maneira imediata, mas a demonstra dentro de um processo ascensional, em que, partindo daquilo que eles já conheciam, isto é, do conhecimento das coisas corporais, podem chegar a alcançar o conhecimento beatífico.

Sendo assim, Agostinho parte de um processo de conhecimento integral que envolve o conhecimento sensível a fim de se alcançar o conhecimento inteligível, de maneira que o ser humano conheça ordenadamente todos os bens em seus mais variados graus e possa, a partir de seu livre-arbítrio, beneficiar-se de todos os bens, mas sem dar mais amor aos bens inferiores do que aos superiores.

Destarte, nosso Filósofo leva seus discípulos ao um processo ascensional que vai do corpóreo ao incorpóreo, ou seja, em sua pedagogia o corpóreo servirá como uma nave para que o indivíduo possa alcançar o conhecimento de Deus e da alma, e, a partir deles, possa abandonar a nave que lhe serviu até a chegada. Então ele poderá caminhar com seus próprios pés, ou seja, chegando ao conhecimento inteligível, de modo que não seja mais necessário o conhecimento sensível ou o testemunho dos sentidos.

Em suma, os sentidos são necessários para o conhecimento sensível, mas pouco importantes para o conhecimento inteligível enquanto tal. No entanto, num processo humano de conhecimento que parte do corpóreo ao incorpóreo, os sentidos assumem um papel considerável no processo de se alcançar o conhecimento inteligível, pois nesse processo pedagógico, como aquele apresentado em *Soliloquia*, o sujeito vai compreendendo verdades menos luminosas, as verdades referentes ao conhecimento sensível, por exemplo, mas, prosseguindo no processo gradual, ele poderá subir os degraus da sabedoria e alcançar verdades que

são da própria alma, e em seguida, com a alma purificada pela virtude, alcançar o conhecimento beatificador, que é o conhecimento de Deus.

Foi possível analisar esse processo com maior profundidade por meio do sexto livro de *De musica*, que nos apresenta um processo gradual e pormenorizado dos números sensíveis aos números racionais. Nessa obra, Agostinho dá uma maior atenção à apreensão sensível, uma vez que ele considera a arte da música como uma ciência que vincula o sensível e o inteligível (cf. Agostinho, 2008, p. 239). Em face disso, o Hiponense analisa as relações harmônicas que decorrem da ciência da música, relações essas que incluem os números sonoros, progredindo dos números corporais até os números da razão.

Assim sendo, como é próprio do Africano em seus diálogos, ele procede com o processo pedagógico desenvolvendo uma ordenação hierárquica, nesse caso, entre as relações harmônicas, ou seja, apresenta uma hierarquia dos números sensíveis aos números inteligíveis. Compreendendo a ciência da Música como um método pedagógico para se alcançar o conhecimento inteligível, Agostinho, ao estipular uma hierarquia na relação harmônica, deseja levar seu discípulo ao conhecimento dos números que estão para além da sensibilidade. Nessa gradação do corpóreo ao incorpóreo, é possível notar todo o percurso dos números sensíveis desde o próprio som físico até os números sensíveis ligados ao sentido interior. E, nessa perspectiva, a música pode ser compreendida dentre as demais artes liberais como a que melhor se ajusta a essas duas realidades, corporal e inteligível, pois para sua apreensão faz-se necessário o som, como objeto externo e corpóreo, a audição, como sentido humano, a memória, que guarda o som e o significado apreendido, os batedores, isto é, aqueles que executam o som, e os sensíveis, que são capazes de julgar e deleitar-se com a harmonia dos sons. Contudo, o conhecimento dessas apreensões sonoras é possível pelos números racionais, que de fato são os que podem julgar os demais números sonoros (Agostinho, 2021, p. 245-247).

Assim, a partir dos números racionais, o processo pedagógico caracteriza-se da ascensão da razão para a Beleza, isto é, Deus. Em face

disso, a razão considera a partir dos números eternos o que é belo nos sons ou, se desarmonico, aquilo que é considerado feio. Por conseguinte, julga cada um dos números sensíveis e apreende a ciência da música, ou seja, a arte da modulação.

Portanto, referente à função dos sentidos no processo pedagógico desse diálogo, é considerável a relevância que eles possuem, tanto o sentido da audição como o sentido interior, haja vista que a ciência da música é um conhecimento da razão que contém em si os números judicantes, ou seja, a modulação nos tempos da música. Esses números são expressos de maneira sensível através dos sons, ou seja, a ciência da música é inteligível como teoria e sensível como prática. De tal modo, alguém pode ter a ciência da música, embora não execute tão bem o som em um instrumento musical. Já outro, sem possuir a ciência da música, mas por ter uma técnica mais perfeita, pode executar de maneira mais harmônica do que aquele que somente conhece a arte da Música. Por conseguinte, compreendendo a arte da Música de forma total, isto é, como a capacidade de se executar o som harmônico e de compreender intelectualmente os números que correspondem a esse som, faz-se nessa ciência uma unidade entre sensível e inteligível, embora o inteligível seja superior ao sensível.

Como consequência, os sentidos possuem uma função considerável na doutrina agostiniana de conhecimento. Ao observarmos sua função para a aquisição do conhecimento inteligível, constatamos que a apreensão sensível pouco pode colaborar, mas, numa perspectiva pedagógica, os sentidos colaboram para a apreensão de verdades sensíveis por meio das quais gradativamente a alma cognoscente pode-se ir elevando-se aos conhecimentos inteligíveis.

Do ponto vista do conhecimento sensível, os sentidos assumem uma posição relevante, uma vez que, para a alma compreender determinado objeto corpóreo, ela precisa agir no corpo pela intermediação dos sentidos, para que efetivamente conheça um ente material e externo a ela mesma. Tal apreensão é guardada na memória, podendo ser de alguma maneira retomada com imagens na própria mente. Toda

essa ação da alma é possível em virtude do sentido interior, pelo qual a alma ordena a apreensão sensível de qualquer um dos sentidos, como se evidenciou pela análise do *De libero arbitrio*.

Conseqüentemente, o processo pedagógico exposto nos diálogos parte do conhecimento corpóreo para o inteligível, conforme vimos em todos os diálogos agostinianos, sobretudo em *De musica* e no processo ascensional de conhecimento em *De libero arbitrio*. Ambos os tipos de conhecimento aparecem unidos em um processo gradativo que tem por finalidade o conhecimento de Deus, e, portanto, a vida feliz. Os sentidos como intermediários entre a alma e o objeto corpóreo tornam-se relevantes na medida em que o conhecimento sensível é posto como início do processo do conhecimento inteligível, uma vez que, na maioria dos casos, não é possível ao sujeito cognoscente conhecer os seres inteligíveis que estão em sua alma de uma maneira direta, sendo desenvolvido, portanto, pelo Hiponense, um processo pedagógico que possui de forma inicial o conhecimento pela mediação dos sentidos.

## Referências

AGOSTINHO, S. **A ordem**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).

AGOSTINHO, S. **A grandeza da alma**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).

AGOSTINHO, S. **A música**. Trad. de Érico Nogueira. São Paulo: Paulus, 2021. (Coleção Patrística, n. 45).

AGOSTINHO, S. **Contra os Acadêmicos**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).

AGOSTINHO, S. **O livre-arbitrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, n. 8).

AGOSTINHO, S. **O mestre**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística, n. 24).

AGOSTINHO, S. **Solilóquios**. Trad. de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, n. 11).

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. de Raimundo Vier. 13. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOWERY, A-M. Plotino. *In*: FITZGERALD, A. D. (org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução e técnica: Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, (Coleção Filosofia medieval), p. 789-792, 2018.

BROWN, P. **Santo Agostinho**: uma biografia. Trad. de Vera Ribeiro. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

COSTA, M. R. N. Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho. **Veritas**, v. 43, n. 3, p. 483-496, 1998.

CROUSE, R. Conhecimento. *In*: FITZGERALD, A. D. (org). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. Revisão de tradução e técnica: Cristiane Negreiros Abbud, Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2018 (Coleção Filosofia medieval), pp. 264-266.

GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. Trad. de Dion Davi Macedo. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2002.



## **Autores/as**

### **Antonia Carla Victor de Paiva**

Mestra em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA / Sobral-Ceará, Brasil. E-mail: [carlavictor2009@gmail.com](mailto:carlavictor2009@gmail.com) / Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8577401670399747>

### **Antonia Juliete Pereira Pinto**

Mestra em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú -UVA / Sobral-Ceará, Brasil. E-mail: [julietepereira19@outlook.com](mailto:julietepereira19@outlook.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5053558619759286>

### **Antonio Glaudenir Brasil Maia**

Doutor em Filosofia pelo Programa Interinstitucional UFPE-UFPB-UFRN, com Estágio Pós-Doutoral na Universidade Federal do Ceará – UFC. Professor Associado da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. E-mail: [glaudenir@gmail.com](mailto:glaudenir@gmail.com) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7315079682971494>

### **Antonio Gonçalves Sobreira**

Mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA/ Sobral-Ceará, Brasil. E-mail: [prof.antoniosobreira@gmail.com](mailto:prof.antoniosobreira@gmail.com). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1852510271152817>

### **Francisco Guilherme Alves Correia**

Mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA / Sobral-Ceará, Brasil. E-mail: guilhermealves\_2012\_@hotmail.com Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2998885481238247>.

### **Ideusa Celestino Lopes**

Doutora em Filosofia pelo Programa Interinstitucional UFPE-UFPE-UFPE-UFPE, com Estágio Pós-Doutoral na Universidade Federal do Ceará – UFC. Professora da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. E-mail: [ideusa\\_lopes@uvanet.br](mailto:ideusa_lopes@uvanet.br) Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2704542529052526>

### **Jorge Luís de Oliveira Gomes**

Mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA/ Sobral-Ceará, Brasil. E-mail: [jorgeoliveiragomes5@gmail.com](mailto:jorgeoliveiragomes5@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5293904495870625>

### **José Edmar Lima Filho**

Doutor em Filosofia (Universidade Federal do Ceará – 2017), com Estágio Pós-doutoral na Universidade de Brasília (UnB – 2023-2024). Professor Adjunto do Curso de Filosofia (UVA). Email: [semedmar@yahoo.com.br](mailto:semedmar@yahoo.com.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8124591952480767>

### **Luís Alexandre Dias do Carmo**

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP, com Estágio Pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – (UFSC). Professor Associado do Curso de Filosofia (UVA). E-mail: [alexdiasdocarmo@yahoo.com](mailto:alexdiasdocarmo@yahoo.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2311860279709960>

### **Nayane Nara Rodrigues Caetano**

Mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Sobral/Ceará, Brasil. E-mail: [nayanerodrigues.adv@gmail.com](mailto:nayanerodrigues.adv@gmail.com) Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5911377728220679>

**Ricardo George de Araújo Silva**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Professor da Graduação e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, Sobral/Ceará, Brasil. E-mail: ricardogeo11@yahoo.com.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7190575211736938>

**Rodrigo Chaves de Mello Rodrigues de Carvalho**

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora-UFJF. Professor do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional (PROFSOCIO) e do Mestrado Acadêmico em Filosofia (MAF) da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. E-mail: rodrigo\_chaves@uvanet.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9320403895544859>

**Tales Araújo Duarte**

Mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA / Sobral-Ceará, Brasil. E-mail: talesduarte.hist@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3410082984025907>

**Vanusia Carlos Diniz**

Mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA); licenciada e Bacharel em Filosofia (UVA). Especialista em LIBRAS – Língua Brasileira de Sinais (FAEPI). E-mail: van-diniz@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6476795090325225>

Editora  
**SER  
TÃO  
CULT**  
10 anos

Este livro foi composto em fonte Linux Libertine, impresso no formato 15 x 22 cm em offset 75 g/m<sup>2</sup>, com 220 páginas e em e-book formato pdf.  
Janeiro de 2025.



O livro que ora apresentamos ao público é uma demonstração clara de que é possível dialogar e empreender pesquisas de alta relevância desde o interior: seja o nosso próprio, seja o do Nordeste brasileiro. Temas diversos fazem dialogar distintos autores e perspectivas em aderência com os eixos articuladores das linhas de pesquisa que norteiam o Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA. Espalham-se desde épocas diferentes os pensamentos que nos interpelam hoje a produzir saberes a partir do sertão cearense. E apesar de nossas circunstâncias tradicionalmente adversas, é bendito este fruto da nossa resistência: continuaremos a filosofar e a impactar o nosso chão para formar cada vez mais pesquisadores cientes de seu lugar e de sua responsabilidade com o nosso lugar.

A obra é de autoria dos egressos do nosso curso, aos quais externamos os nossos agradecimentos pela contribuição valorosa. Os temas tratados evidenciam a importância do diálogo com diferentes correntes e sistemas de pensamento, cuja interlocução presume a abertura para o discurso plural, a atitude dialógica que consegue agregar diferentes pensadores/as e pesquisadores/as, sem olvidar em discutir, de forma crítica, as questões filosóficas em diversos ramos da tradição, com contribuições significativas para a pesquisa na área de Filosofia no cenário da pós-graduação no Brasil.

