



FILOSOFIA, DIREITO E POLÍTICA

ADAIR ADAMS
FÁBIO CÉSAR JUNGES
ROSE BRITO
(ORGANIZADORES)



CADERNOS
**Miroslav
Milovic**
VOLUME 1

ADAIR ADAMS
FÁBIO CÉSAR JUNGES
ROSE BRITO
(ORGANIZADORES)

FILOSOFIA, DIREITO E POLÍTICA

Coleção
Cadernos Miroslav Milovic
VOLUME I

Editora Ilustração
Santo Ângelo – Brasil
2025



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

Editor-chefe: Fábio César Junges

Imagem da capa: Carlos Ernesto

Revisão: Os autores

CATALOGAÇÃO NA FONTE

F488 Filosofia, direito e política [recurso eletrônico] / organizadores:
Adair Adams, Fábio César Junges, Rose Brito. - Santo Ângelo:
Ilustração, 2025.
282 p. (Cadernos Miroslav Milovic; 1)

ISBN 978-65-6135-206-2

DOI 10.46550/978-65-6135-206-2

1. Filosofia. 2. Direito. 3. Política. I. Adams, Adair
(org.). II. Brito, Rose (org.). III. Junges, Fábio César Junges (org.).

CDU: 1:34:304

Responsável pela catalogação: Fernanda Ribeiro Paz - CRB 10/ 1720



E-mail: eilustracao@gmail.com

www.editorailustracao.com.br

Conselho Editorial



Dra. Adriana Maria Andreis	UFFS, Chapecó, SC, Brasil
Dra. Adriana Mattar Maamari	UFSCAR, São Carlos, SP, Brasil
Dra. Berenice Beatriz Rossner Wbatuba	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr. Clemente Herrero Fabregat	UAM, Madri, Espanha
Dr. Daniel Vindas Sánchez	UNA, San Jose, Costa Rica
Dra. Denise Tatiane Girardon dos Santos	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Domingos Benedetti Rodrigues	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Edegar Rotta	UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil
Dr. Edivaldo José Bortoleto	UNOCHAPECÓ, Chapecó, SC, Brasil
Dra. Elizabeth Fontoura Dorneles	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Evaldo Becker	UFS, São Cristóvão, SE, Brasil
Dr. Glaucio Bezerra Brandão	UFRN, Natal, RN, Brasil
Dr. Gonzalo Salerno	UNCA, Catamarca, Argentina
Dr. Héctor V. Castanheda Midence	USAC, Guatemala
Dr. José Pedro Boufleuer	UNIJUÍ, Ijuí, RS, Brasil
Dra. Keiciane C. Drehmer-Marques	UFSC, Florianópolis, RS, Brasil
Dr. Luiz Augusto Passos	UFMT, Cuiabá, MT, Brasil
Dra. Maria Cristina Leandro Ferreira	UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil
Dra. Neusa Maria John Scheid	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dra. Odete Maria de Oliveira	UNOCHAPECÓ, Chapecó, SC, Brasil
Dra. Rosângela Angelin	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr. Roque Ismael da Costa Güllich	UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil
Dra. Salete Oro Boff	ATITUS, Passo Fundo, RS, Brasil
Dr. Tiago Anderson Brutti	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Vantoir Roberto Brancher	IFFAR, Santa Maria, RS, Brasil

Este livro foi avaliado e aprovado por pareceristas *ad hoc*.

Agradecimento

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul - IFRS, pela disponibilização de recurso financeiro vinculado ao Edital PROPPi 03/2025 auxílio à publicação de produtos bibliográficos.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
Adair Adams	
Fábio César Junges	
Rose Dayanne	
1 AMISTAD	23
Miroslav Milovic	
2 POWER, ENERGY, AND THE SOCIETY OF INDIVIDUALITY IN J. S. MILL'S ON LIBERTY	25
James Griffith	
3 INTERSUBJETIVIDADE: CATEGORIA HUMANA FUNDAMENTAL EM MÍLOVIC	41
Paulo Roberto Andrade de Almeida	
4 DIREITOS HUMANOS E ESTADO DE DIREITO: HEGEL E O JUSNATURALISMO EM ROUSSEAU	57
Zilmara de Jesus Viana de Carvalho	
Flávio Luiz de Castro Freitas	
Leonice da Conceição Pinheiro Silva	
Luis Carlos Serra Amorim Filho	
5 COLONIALIDADE E MODERNIDADE: UM COMPLEXO LEGADO NA INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA LATINA	73
Ellen Ferreira Almeida da Silva	
Suyane Sena Araújo	
6 DIFERENÇA NA COMUNIDADE DA DIFERENÇA	81
Antônio Sérgio Borba Cangiano	

7 O SUJEITO SEMIÓTICO: UM POSSÍVEL CAMINHO PARA A DEMOCRACIA.....	101
---	-----

Lucas Rafael Justino

8 BRASIL, A PÁTRIA AMADA PARA QUEM? A PERPETUAÇÃO DA TRADIÇÃO COLONIAL QUE RELEGA A POPULAÇÃO NEGRA BRASILEIRA A VIOLÊNCIAS E A DESUMANIDADES	119
---	-----

Thamyres Alves de Resende

9 MIROSLAV MILOVIC, LEITOR DE CARL SCHMITT: NOTAS SOBRE MODERNIDADE E DESPOLITIZAÇÃO.....	131
---	-----

Caio Henrique Lopes Ramiro

10 A TRANSFORMAÇÃO DA POLÍTICA DOMÉSTICA COM A ASCENSÃO DA EXTREMA-DIREITA NO PAÍS: RUPTURA OU CONTINUIDADE DA MODERNIDADE? UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE MIROSLAV MILOVIC.....	147
---	-----

Cesar Rodrigues van der Laan

11 LIBERDADE E POLÍTICA: A CRÍTICA BENJAMINIANA DA TELEOLOGIA.....	169
--	-----

Zaira Cristina Neves Magalhães

12 ANÁLISE DAS PRINCIPAIS REPERCUSSÕES SOCIOJURÍDICAS NOS ATOS ADMINISTRATIVOS RELACIONADOS AO COMBATE À PANDEMIA DA COVID-19 NO BRASIL.....	195
--	-----

Daniel Soares de Araujo

Nalckson Vinicius Diniz Silva

Paulo Dalécio Félix Monteiro

13 CONSTITUTION IN TIME OF EMERGENCY: SCHMITT AND KELSEN	209
--	-----

Vanja Grujic

14 EPIDEMIA: UMA REFLEXÃO ACERCA DA IMPUNIDADE NO CRIME DE CAUSAR EPIDEMIA CONFORME O RELATÓRIO FINAL DA CPI DA COVID-19	223
Igor Aurelio Vieira	
João Vitor Brandão Sampaio Ramos	
15 “VIVO SONHANDO”: MIROSLAV MILOVIC	237
Rose Dayanne	
16 DISCURSO DE ABERTURA DA INAUGURAÇÃO DO AUDITÓRIO MIROSLAV MILOVIC, AUDITÓRIO DA PÓS-GRADUAÇÃO DA FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA	247
Sabrina Beatriz Ribeiro Pereira da Silva	
17 MIROSLAV MILOVIC: PROFESSOR DA DIFERENÇA.....	251
Cacilda Bonfim	
18 VIDA E MORTE DE UM SONHO	259
Giovanna Quaglia	
19 EM MEMÓRIA DE MIROSLAV MILOVIC	263
Aleksandar Jovanovic	
20 IDEOLOGIA E COMUNICAÇÃO (IUGOSLÁVIA COMO PROBLEMA)	267
Miroslav Milovic	
Tradutor: Lucas Mateo Vargas Vargas	

APRESENTAÇÃO

A pergunta “O que é política?” é secular e é comum a diversas civilizações, sendo respondida de formas distintas ao longo da história e em diferentes contextos geográficos. Trata-se de uma questão que continua a provocar intensos debates, alguns dos quais extrapolam os limites do diálogo racional, marcado por consensos e dissensos. Além disso, observa-se uma série de incompreensões elementares entre cidadãos e cidadãs que, mesmo participando da construção da vida social, frequentemente desconhecem os fundamentos políticos que a sustentam. A sociedade, enquanto construção coletiva, é moldada pela forma como os sujeitos se inserem nos processos políticos e como atuam nas zonas de intersecção entre interesses individuais e coletivos. Nesse sentido, compreender e participar criticamente da sociedade exige o domínio de noções elementares de política — um dos principais objetivos desta obra é promover a reflexão coletiva sobre a liberdade e a questão social.

A democracia e a república não estão garantidas para sempre. Liberdade, respeito à pluralidade de interpretações e o direito à palavra nos espaços de decisão social são valores centrais dessas formas políticas de organização da sociedade. Para isso, faz-se necessário o enfrentamento de dogmatismos que emergem da polarização política cotidiana e a defesa da participação plural fundada nos argumentos e nas normas que regulam a vida coletiva, e não na imposição da força ou da violência.

A política, em todas as suas dimensões e configurações, é uma construção humana, e não uma característica inata da espécie. Dessa forma, seu aprendizado é indispensável. A pesquisa e extensão interligada à prática social tem a tarefa de proporcionar aos estudantes as condições possíveis para desenvolver reflexões críticas e se constituir enquanto sujeitos engajados e responsáveis politicamente e socialmente. Compreender o mundo a partir das diferenças, do respeito a modos plurais de vida.

A política requer a construção de relações por meio da linguagem. Quem domina os conceitos fundamentais sobre o ser humano e suas formas de vida em particular e sobre o mundo, em geral, passa a ter, de muitos modos, poder sobre os mesmos. A linguagem é uma forma

de reconhecimento, desenvolvimento e controle da humanidade. O possível e o proibido são constituídos nos sentidos, interpretações e novas elaborações que o humano faz de si mesmo no convívio em sociedade. Como não há unidade desses modos no tempo e no espaço, torna-se um campo de lutas, pois deles dependem as ações e interações entre os indivíduos.

A linguagem, um dos conceitos mais debatidos no século XX, não é propriedade de nenhum ser humano, de forma individual, nem de alguma teoria que a tematize. Ela não é um objeto para um sujeito nos moldes de uma teoria do conhecimento, pois pensá-la nestes termos seria um retorno aos fundamentos modernos que ela mesma, enquanto outro lugar de fundação, de justificação ou de fala, questiona e ressignifica. Mas, mesmo pensando a partir dela, ninguém tem a última e derradeira palavra sobre ela.

A linguagem deixou de ser apenas uma articulação sonora e escrita usada pelos seres humanos para se comunicar numa gama de relações possíveis em sociedade, e passou a ocupar o *locus* de compreensão do ser humano em sua integralidade de ser, tanto em nível de pressuposições quanto de fixação e organização de todos os elementos sociais. É a partir da filosofia e das ciências humanas que essa virada de justificação argumentadora, daquilo que somos e fazemos na e pela linguagem, teve sua primeira orientação. Manfredo Araújo de Oliveira, a partir de Karl Otto Apel, afirma que “a linguagem se transformou em interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas da atualidade”.

A linguagem, tendo como questão central a articulação de nossa dimensão de mundo como um todo, além de ser o modo de acesso aos objetos e a nós mesmos, passa a ser compreendida como dimensão transcendental, enquanto condição de possibilidade desses acessos e das relações humanas possíveis de serem realizadas. Com isso, há um duplo alcance em termos de justificação de nossa condição de seres em linguagem. Primeiramente, no estabelecimento de uma base de justificação de nossas próprias proposições, em que a linguagem passa a ocupar o lugar da filosofia transcendental moderna, sobretudo kantiana, ao ser concebida, segundo Karl Otto Apel, como *prima filosofia* na condição de “*síntese transcendental da interpretação mediatizada pela linguagem* – constituinte da validação pública da cognição – enquanto unidade do *acordo mútuo quanto a alguma coisa* em uma *comunidade de comunicação*”. Com esse *a priori* não clássico, para diferenciar do *a priori*

kantiano, da comunicação e do entendimento no todo das relações, há uma superação da divisão entre o teórico e o prático. A argumentação de uma filosofia prática e de todo o pensamento da práxis passa a ser mediada pela linguagem enquanto um discurso teórico. A “reflexão *transcendental-hermenêutica* sobre as condições de possibilidade” de um entendimento dentro de um mundo comum de comunicação “parece fundamentar a unidade da *prima philosophia* como unidade da razão prática e teórica” (Karl Otto Apel).

A participação política requer o diálogo de saberes que permitam a formulação de opiniões fundamentadas para constituir socialmente a base da legalidade e da contínua avaliação de sua legitimidade. A presente obra se destaca por apresentar argumentos sólidos e explicações acessíveis sobre a constituição do corpo político, ao mesmo tempo em que alerta contra a naturalização e sacralização de determinadas interpretações. A maturidade cidadã e política exige a capacidade de revisar continuamente os ideais individuais e coletivos, especialmente aqueles que, ao se cristalizarem, tendem a oprimir minorias, marginalizar grupos sociais e negar o valor do que diverge de padrões considerados normativos.

A sequência de textos é aberta pela carta do Miroslav Milovic, datada de 2014 e endereçada ao seu amigo, o professor Juan Francisco, da Universidade de Granada. Com a missiva, Milovic se fez presente no evento de aposentadoria do docente e amigo espanhol, que foi um momento de festividade. A carta foi lida publicamente na sessão, algo que impactou todos os que estavam presentes pelo seu conteúdo, uma interlocução entre filosofia, amizade e hospitalidade.

O primeiro capítulo, de James Griffith, apresenta uma reflexão sobre o indivíduo, desejo e poder. Mill argumenta na obra *Sobre a liberdade* que os impulsos são compreendidos como desejos, sendo que aqueles de natureza “forte” são equivalentes à energia. Um indivíduo que possui impulsos próprios é considerado alguém com caráter, e aquele cujos impulsos fortes são regulados por uma vontade igualmente forte é descrito como dotado de um caráter enérgico. Por outro lado, aquele que carece desses elementos é considerado destituído de caráter. Griffith manifesta uma incerteza quanto à vontade que pode orientar o impulso que me move em direção ao tema do poder e da energia.

No capítulo dois, intitulado *Intersubjetividade: categoria humana*

fundamental em Milovic, o articulista Paulo Roberto de Almeida argumenta que a intersubjetividade é uma categoria essencial e fundante da condição humana. Com pressuposição na reflexão husserliana, o autor mostra que Milovic insere-se num paradigma comunicacional que foi elaborado e desenvolvido por autores como Habermas e Apel, como forma de enfrentamento da ideia moderna de subjetividade como consciência. A intersubjetividade é uma lente conceitual que permite entender o ser humano não como consciência apenas, mas como um sujeito inserido no mundo por meio da linguagem.

Os autores do capítulo três, com o tema direitos humanos e estado de direito, realizam um debate entre Hegel e Rousseau. Argumentam que os pensadores jusnaturalistas, defensores do direito natural, sustentavam a existência de direitos inatos à condição humana, como, por exemplo, o direito à vida. Este seria o princípio básico para a constituição dos Estados, os quais se formariam por meio de um contrato social. Com Jean-Jacques Rousseau, o jusnaturalismo — ou contratualismo — adquiriu contornos mais específicos, que seriam posteriormente assimilados por Hegel. Para Rousseau, todo direito é de natureza política: na ausência de instituições humanas, não há direitos, pois inexiste a noção de leis, deveres ou obrigações. Assim, o direito surge a partir da instauração de um poder soberano encarnado pelo Estado. Hegel, por sua vez, diverge dessa concepção jusnaturalista ao afirmar que não é possível falar em um “direito natural” anterior às instituições sociais, uma vez que, sem estas, não havia sequer a concepção de direito. Apesar dessa crítica, Hegel concorda com a proposta de liberdade civil apresentada por Rousseau, na medida em que sua filosofia do direito busca exatamente conciliar a liberdade individual com a autoridade das instituições estatais. Dessa forma, o presente trabalho tem como objetivo apresentar a concepção de direito em Hegel, iniciando com sua crítica ao jusnaturalismo e à teoria do contrato social em Rousseau, para então expor sua compreensão do direito como um fenômeno institucional que depende das estruturas éticas do Estado para se efetivar.

As articulistas Ellen da Silva e Suyane Araújo debatem, no quarto capítulo, os temas da colonialidade e modernidade. O texto examina os efeitos do processo colonizatório nas sociedades latino-americanas, com especial atenção ao contexto brasileiro. A partir da articulação entre colonialidade e modernidade, analisam a influência persistente desse fenômeno nos padrões culturais do Brasil,

evidenciando as consequências sociais do colonialismo, bem como o profundo apagamento cultural imposto às populações indígenas. As autoras identificam nas premissas do pensamento decolonial uma via potencial para a superação das estruturas herdadas da colonização. A decolonialidade, nesse contexto, revela-se necessária tanto para a ruptura com os paradigmas hegemônicos de matriz europeia ainda vigentes quanto para a valorização e integração da diversidade cultural que constitui a realidade latino-americana.

Com título *Diferença na comunidade da diferença*, Antônio Cangiano analisa a obra de Milovic na perspectiva de compreender os pressupostos da modernidade que forjam a subjetividade, inseridos na ideologia capitalista. Em diálogo com Gilles Deleuze, o articulista reflete sobre os perigos das sociedades identitárias e fundamenta a necessidade de uma nova Filosofia da Diferença para o devir mundo possível da Comunidade da Diferença.

No sexto capítulo, Lucas Justino reflete sobre o sujeito semiótico como um caminho possível para a instituição da democracia. Os argumentos mostram que as estruturas modernas instituem um sujeito individual, dotado de razão e, no entanto, elas mesmas têm em seu bojo a incapacidade de uma ação transformadora, pois suas instabilidades resultam em uma antinomia do sujeito. O capítulo apresenta a noção de identidade do sujeito na modernidade, na ótica de Milovic, com a finalidade de superar as mazelas que individualizam e removem o poder dos sujeitos efetivarem uma democracia. Com base na filosofia da linguagem, o articulista argumenta que o sujeito semiótico não está afastado ou isolado do mundo e de seus pares, mas que é na relação entre sujeitos. A democracia é possível na efetiva participação deste sujeito em um movimento rumo à razão instituída de forma comum.

A articulista Thamires Resende, no capítulo sete, questiona a tese da pátria amada, presente no hino nacional, em relação à diversidade de situações dos povos brasileiros. A pátria é amada por quem? Com esse questionamento, a autora analisa de forma crítica a questão racial no contexto brasileiro, evidenciando a permanência da lógica colonial que submete a população negra a um cenário marcado por violências históricas e processos de desumanização. A partir de uma perspectiva decolonial, problematiza as contradições entre os avanços formais em direção à humanização dos cidadãos negros e a realidade hostil ainda vigente no país. Ela propõe uma reflexão a partir do contraste entre a

imagem idealizada do Brasil, expressa no Hino Nacional — símbolo máximo da identidade nacional — e a realidade denunciada pela arte de protesto do rapper Djonga. Por meio de suas composições musicais, o artista expõe as múltiplas formas de exclusão e sofrimento enfrentadas pela população negra, funcionando como voz ativa na crítica social contemporânea. A análise parte do conteúdo das letras de Djonga, em diálogo com obras literárias e produções acadêmicas que abordam a temática racial no Brasil, a fim de demonstrar como sua música revela as contradições do discurso nacionalista. A autora destaca a dissonância entre a retórica oficial de uma “Pátria Amada” e os efeitos cotidianos da necropolítica e da banalidade do mal, conceitos que ajudam a compreender a violência sistemática contra corpos negros.

No oitavo capítulo, Caio Ramiro apresenta uma análise da obra de Milovic enquanto leitor de Carl Schmitt. O tema da despolitização é a chave de leitura das obras que envolvem os autores, trazendo à baila também Hegel e Marx, pois não há como pensar essas questões sem um olhar crítico para a modernidade. Schmitt debate a tese marxista do enfrentamento entre capital e trabalho, sobretudo na perspectiva de um processo de despolitização na modernidade, haja vista a pretensão econômico liberal de neutralização do conflito. Para Milovic a proposta de repensar a política requer um confronto entre liberalismo e democracia.

O nono capítulo debate a questão da ascensão da extrema-direita no Brasil e suas implicações. O articulista tem como pressuposto argumentativo a obra *Política e Metafísica*, de Milovic, para refletir se há uma terceira via para transformação da política e da sociedade, em que a proposta de Habermas, do agir comunicativo, não tem mais espaço no cenário político, e também se é uma nuance de teses e princípios modernos de sociedade. O horizonte reflexivo dos argumentos está numa reinterpretação do conceito de justiça no espaço comum construído como política, em que o individualismo moderno não é razoável, nem suficiente para a instituição da sociedade, definida nos termos dos direitos humanos.

No décimo capítulo, a autora debate as questões da política e liberdade na perspectiva de Walter Benjamin. A autora parte de uma análise da concepção benjaminiana de política, para propor a viabilidade de se pensar a liberdade para além de sua vinculação estrita à economia. O texto objetiva sustentar uma nova perspectiva analítica que articule

uma leitura crítica da política fundamentada no pensamento de Hegel e na economia marxista, a fim de problematizar a associação tradicional entre liberdade e política. As reflexões indiciam a necessidade de conceber a liberdade não apenas sob o viés econômico, mas, sobretudo, em sua dimensão política, como condição essencial para a emancipação e a compreensão crítica da realidade social.

Os autores do décimo primeiro capítulo analisam diversos atos administrativos que foram praticados durante a pandemia de COVID-19, mediante medidas administrativas. O texto objetiva analisar a ocorrência de possíveis ilícitos nos atos administrativos praticados durante o período pandêmico, bem como identificar suas principais repercussões de natureza sociojurídica. A partir de informações veiculadas pela mídia, por jornais locais e por denúncias encaminhadas aos Tribunais de Contas, constata-se um cenário de descontrole nacional no enfrentamento da crise sanitária. Os argumentos mostram a importância do exame crítico das ações e omissões atribuídas ao Governo Federal e à Administração Pública como um todo, compreendendo o período da pandemia, com o intuito de delimitar decisões consideradas inadequadas e irresponsáveis na gestão da crise, cujas consequências provocaram danos significativos e, em muitos casos, irreversíveis à população brasileira.

O décimo primeiro capítulo tematiza a constituição em tempos de emergência, com base em Schmitt e Kelsen. A autora argumenta que *O golpe contra a Prússia* faz parte do fracasso da República de Weimar, iniciado logo após a publicação de *Legalidade e legitimidade*, de Schmitt. Ela mostra que o uso de um artigo constitucional por Von Papen para destituir o governo da Prússia é um exemplo para pensar a forma como a constituição é usada em tempos de emergência. O governo liberal-democrático da Prússia estava causando grandes dificuldades aos poderes executivos, que vinham perdendo o controle sobre suas decisões políticas.

Epidemia: uma reflexão acerca da impunidade no crime de causar epidemia conforme relatório final da CPI da COVID - 19 é o tema do décimo terceiro capítulo. Os autores resgatam a história da revolta das vacinas, no século XIX, e a Gripe Espanhola, para realizar um estudo com nossa forma de enfrentamento da COVID-19 e, com ele, a necessidade de tipificação criminal em atos que foram contra a saúde pública. Dessa compreensão histórica, os autores descrevem as ações do governo brasileiro que poderiam ser enquadradas como crimes, seja

pelas omissões, seja pela disseminação da própria pandemia. Além dos elementos históricos sobre eventos semelhantes, os elementos científicos sobre a COVID-19, configuram-se razoáveis e necessários para outro tipo de ação pública de enfrentamento realizada pelo referido governo.

O décimo quarto capítulo, escrito pela esposa de Milovic, Rose Dayanne, apresenta a democracia como possibilidade radical em tempos de terror, a partir do diálogo entre Derrida e Milovic. As ressonâncias políticas desses dois pensadores são desenvolvidas em duas perspectivas: a dimensão do luto infinito que é causado por políticas de morte e suas implicações; e, a proposição de políticas de amizade, como uma esperança, em que o outro é olhado e compreendido por um amor incondicional.

O discurso de abertura da inauguração do auditório Miroslav Milovic é o décimo quinto capítulo. O texto é composto por histórias que se constroem em afetos, tendo em Milovic o ponto central de interlocução, tanto os aspectos da sua vida em geral, quanto os elementos da sua vida profissional, em particular. Sua vida e sua obra são testemunhos da esperança humana e importância da efetivação da justiça social. São, outrossim, chaves de compreensão, luta e horizontes para uma sociedade que busca a dignidade como fundamento.

A autora do décimo sexto capítulo faz uma análise do trabalho docente de Milovic como um percurso na e pela diferença. Suas reflexões reinterpretam a modernidade e apresentam argumentos que visam superar o individualismo fundante e teleológico da modernidade, com vistas a novas proposições de organização da sociedade pautadas na pluralidade e diversidade. O outro, com o direito a ter direitos, é essencial numa coletividade que se institui democraticamente.

O décimo sétimo capítulo apresenta um relato de experiência sobre os acontecimentos de 08 de janeiro de 2023, em Brasília. A obra de Milovic tem muitos elementos que permitem uma análise ampla e profunda, seja em sua constituição, seja em suas consequências para a democracia e república.

O décimo oitavo capítulo é constituído por poemas dedicados em memória de Milovic. Em ambos há um conjunto de reflexões possíveis que dialogam com as principais obras do filósofo sérvio-brasileiro.

O último capítulo trata do caso Iugoslávia como a transmutação

do sujeito transcendental e constitutivo kantiano em sujeito político na forma do estado nacional. Nesse processo, a subjetividade que constitui é a do poder, na perspectiva que foi descrita por Foucault. Na crise da Iugoslavia, esse resultado se manifesta como catástrofe, como a negação de marcos sociais e políticos modernos.

Desejamos que as ideias de Milovic continuem inspirando estudiosos e, também, que esta obra seja um semear para tal inspiração. Boa leitura!

Adair Adams
Fábio César Junges
Rose Dayanne
(Organizadores)

AMISTAD¹

(Carta, 2014)²

Miroslav Milovic

In memoriam

Querido Juan Francisco,

Salí de mi país en los años de guerra.

Entonces, me preguntaba ¿dónde esconderse en este mundo de peligro, dónde encontrar lugares seguros?

Ciertamente no en la casa de un utilitarista, cuyo **cálculo nos** puede extraditar a los criminales. Seguramente no en la casa de un kantiano, que siempre tiene que decir la verdad. Tendría muchas dudas sobre la casa de un habermasiano, porque puede suceder cualquier cosa con nuestra vida hasta que encontremos una solución discursiva. Tendría también muchas dudas en la casa de un postmoderno, orientado por la perfección estética de su propia vida.

El único lugar seguro parece la casa de Casanova, abierta a los Otros. Las casas de Casanova: el centro Mediterráneo, Universidad de Granada... Esas casas que me ofrecieron la hospitalidad para reinventar mi vida.

Con Juan Francisco aprendí el sentido de la ética hoy. La ética como una nueva sensibilidad para con los otros, esos intrusos en el lenguaje y en la cultura. Quizás la ética esta en esa **hospitalidad incondicional**.

1 O título “Amistad” foi atribuído por Rose Dayanne, companheira de Miroslav Milovic. “Amistad” é umas das palavras que Miroslav destaca em negrito no texto.

2 Agradecemos à Carmen Rueda o envio da Carta, ao mesmo tempo, saudamos a todos os amigos de Granada.

Para mí, también, Juan Francisco es el ejemplo de filósofo hoy. Con su incansable curiosidad, donde el pensamiento nunca para y nunca se reifica. Por eso, nuestra amistad no es aristotélica, reafirmando las identidades, sino más bien derridiana, deconstruyendo, reinventando el pensamiento y la diferencia.

Querido Juan Francisco, te deseo muchos años de esa curiosidad. Y que continúe nuestro dialogo intercontinental. Ojalá, vuelva esa **amistad** para la propia filosofía. La amistad estaba en los orígenes de la filosofía, mas se perdió. Por eso, hoy nos quedamos con tantos y tantos conocimientos, pero cada vez más solos, sin amigos.

Tu mi retornaste la esperanza. Gracias!!!

Un fuerte abrazo de tu amigo

Miroslav Milovic

POWER, ENERGY, AND THE SOCIETY OF INDIVIDUALITY IN J. S. MILL'S *ON LIBERTY*

James Griffith¹

Middle East Technical University, Ankara, Turquia.

I begin, haltingly, and the individual begins, for John Stuart Mill, with an impulse.² My impulse, in terms of Mill, is to ask after power and energy in his *On Liberty*. There, impulses are desires and those of the “Strong” variety are synonymous with energy (Mill 2002, p. 62). An individual with their own impulses has character and one with strong impulses governed by a strong will has energetic character. One without them has no character.³ I begin haltingly, in part, because, insofar as my impulse is directed toward power and energy, I am unsure as to the will that may or may not govern it, whether this question reveals or begins to reveal something of my character, its degree of energy, or the lack thereof. What does it mean, in other words, to ask about power and energy in this book? Call this question the opening of an experiment in thinking.

In partial answer to this question, and also to further explain my halting beginning, it does not seem much taken up in places where one might expect it to appear. A few important examples: John Rawls's interest in Mill, in *Political Liberalism*, is primarily limited to the latter's system as a comprehensive doctrine, making it not properly political on the former's understanding.⁴ In *A Theory of Justice*, Rawls seems to

1 Assistant Professor, Department of Philosophy, Middle East Technical University.

2 I should also begin with a note of thanks, first foremost to Camilla Barbosa, Izadora Barborosa, and Heitor Pagliaro for the kind invitation to participate in the Colóquio Internacional Miroslav Milović and the warm reception during it. I am also grateful to the audience at the Colóquio for their penetrating questions. In addition, I should thank my students in the course I taught in September, 2022, at the Institut d'Études Politiques de Rennes as well as those over several years at the Bratislava International School of Liberal Arts, where I started to articulate this reading of Mill.

3 See Mill 2002, p. 65.

4 See Rawls 1996, pp. 78, 98, 145, 159, 199-200, 211n42, 303, 375n3, and 400.

focus more on utilitarianism's stringency, on the force of reasons in determining the intellect and the importance of education in cultivating the impact of this, and on the importance of both free institutions and avoiding the tyranny of the majority than it does on this question of power.⁵ Robert Nozick, in *Anarchy, State, and Utopia*, mentions Mill once, and not in any significant fashion.⁶ Michel Foucault does not mention him at all in either *The Order of Things* or *Discipline and Punish*, where so much is made of Bentham's utilitarianism.⁷

Such silence strikes me as odd, if only because the book's focus on "Civil, or Social Liberty" means that it is concerned with "the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual" (Mill 2002, p. 16). To be sure, Mill is clearly interested in the issue of sociopolitical power at the national level. Such is the dominant mode of using the word in, for instance, Michael Levin's *J. S. Mill on Civilization and Barbarism*, though he also uses it in reference to international political and to economic power.⁸ Yet, insofar as impulses and desires are, at least when strong, synonymous with energy and insofar as individuality is the driving force or impulse of the sociopolitical program Mill presents in *On Liberty*, ought power not be taken up more broadly than sociopolitical power alone, in particular in its relationship to energy? Levin, though, never links the question of power to the question of energy, never links the question of the sociopolitical to individuality. The closest to such a link is that mass society has depleted individual energy and that sustaining early human civilization took up much energy.⁹ Both claims are true about Mill, but there remains a rather consistent assumption of understanding what power and energy are in *On Liberty*.

One difficulty here is that, for all its importance, Mill never defines 'power' in *On Liberty*. Now, the only substantial investigation of power in Mill's work in general, at least of which I am aware, is Bruce Baum's *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*, which builds much of

5 See Rawls 1999, pp. 23, 108, 184-195, 204-206, 403, and 476.

6 See Nozick 1974, p. 183.

7 See Foucault 1994 and 1995. Perhaps, though I am unsure I believe this, the claim in *On Liberty* to a utilitarianism "in the largest sense" leads Foucault away from him (Mill 2002, p. 13).

8 See Levin 2004, pp. 2, 4, 13, 15-19, 21-24, 35, 51-52, 66, 73, 82, 87-91, 100, 104-105, 107, 129, 131, and 133.

9 See Levin 2004, pp. 22 and 64.

its argument by contrasting the negative concept of freedom “that has been dominant in the Anglo-American tradition,” exemplified above in Rawls and Nozick, with Mill’s concept of it, in which “Considerations power lie at [its] heart.” He defines Millian power as “a capacity to affect change or to achieve desired goals.”¹⁰ However, Baum does not much discuss the role of energy, especially in connection with *On Liberty*. He cites the argument in *The Subjection of Women* that household duties sap women’s mental energies, the defense of *laissez-faire* economics in *The Principles of Political Economy* on the ground that active exertion of energy is crucial to mental improvement, and the claim that the responsibilities and activities of most people in modern society leave little energy for political concerns in *Considerations on Representative Government*.¹¹ Yet the relationship between power and energy in *On Liberty* remains uninvestigated. Baum does take up the question of Millian character, which he understands as “a necessary precondition of the freedom to pursue one’s own mode of life” and argues that it relies on Mill’s specific, quasi-atheistic Anglo-Protestant experience (Baum 2000, pp. 25, 56, 72, and 29).¹² Nonetheless, he does not draw a clear connection between his definition of Millian power and Mill’s understanding of energy.

All of which, all of this halting and hesitation, indicates what seems to be a gap as concerns what is going on in *On Liberty*, a gap to which I cannot do full justice here. I will, nonetheless, track things out from the moment late in chapter 4, where Mill displays sangfroid at the prospect of the collapse of civilization in the face of “energetic barbarians.” Still, I also cannot do justice to the full import of even this moment in that it has, I take it, a dual reference: one to the Visigoths in the late Western Roman Empire and the other to the Mormon community in the Utah territory. Mill says that the British press at the time was calling for a “civilizade” against the latter (Mill 2002, pp. 95 and 96). This second reference is beyond my scope and I will instead begin the inquiry from the Visigoths.

10 On how negative liberty became important for this tradition, see Podoksik and Elazar 2021.

11 See Baum 2000, pp. 174-175, 210, and 265.

12 See also Baum 2000, pp. 38-39 and 268.

SOCIETIES OF CUSTOM AND THE LACK OF CHARACTER

That closing line to chapter 4, where Mill writes that those energetic barbarians “destroyed and regenerated” the Western Empire, itself has a dual reference on my understanding. One is to the Visigoths and the other to Constantine the Great, or at least to Christianity. Let me first take up the Visigoths, which itself demands a discussion of Mill’s take on nineteenth-century China.

STAGNANT SOCIETIES AND PURELY FORMAL WILLS

Having spent about a century raiding various parts of the Eastern Empire, in 376 the Visigoth king Fritigern appealed to Emperor Valens to settle south of the Danube in order to find refuge from the Huns, to which Valens agreed so as to gain recruits for the Roman army. After a famine broke out and the Empire proved unwilling to supply the Visigoths with food or land, they revolted and plundered the Balkan peninsula, leading to their victory at Battle of Adrianople in 378, where Valens and many elite Roman soldiers were killed. As a result, Rome negotiated with the Visigoths to settle them within its borders, though hostilities continued until 382. That year, they became a federated people within the Empire, receiving semi-autonomous control over land in exchange for providing soldiers to the Roman army. After the death of Emperor Theodosius I in 395, the Visigoth king Alaric I made a bid for the imperial throne, failed, and became military commander of Illyria. After Roman legionaries killed thousands of barbarian soldiers trying to integrate within the Empire, Alaric marched on Rome, sacking it in 410.¹³ These are the barbarians who reinvigorated, who returned energy, life, impulses, and so power to the Western Roman Empire, which had, on Mill’s reading, “become so degenerate” and stagnant that it no longer had the resources to properly maintain itself from external or internal mental or physical difficulties (Mill 2002, p. 96).¹⁴

13 See Burns 2003, pp. 322 and 374; Durant 1950, pp. 24-25; Frassetto 2003, pp. 204-205; Fuller 1998, p. 55; Halsall 2007, pp. 179-180 and 214-217; Heather 2013, pp. 153-160; Sarris 2002, p. 36; and Waldman and Mason 2006, pp. 844-845.

14 I equate degeneracy and stagnation because of what Mill says about life without exemplars of human originality, to which I will return below. For now, it will help to explain that, in fluid dynamics, stagnation is the point where velocity in a flow field reaches zero. That is, it is the point where there is no longer movement in an area of fluids (see Clancy 1975, p.

In explaining degeneracy and stagnation, he turns to the China of his time, though he regards his claims as applicable to “the whole East,” where custom was “the final appeal.”¹⁵ When *On Liberty* was published in 1859, Qing-dynasty China’s final defeat in the Second Opium War, or Second Anglo-Sino War, was a year away. It was twenty years into what is referred to as its Century of Humiliation (*Bǎinián Guóchǐ*) at the hands of Western powers.¹⁶ For Mill, the Humiliation was far from the result of inherent inferiority on the part of the Chinese people or nation, but rather from the fact that its organization around custom had let it become “stationary” or no longer progressing. This organization made its people “all alike” and did not let individuality “successfully to assert itself.” Insofar as nineteenth-century China had become, like the fourth- and fifth-century Western Roman Empire, degenerate and stagnant and if their sign was in the inability to resist energetic barbarians, it seems that the barbarians for China were the British. Regardless whether they reinvigorated China the way Mill claims happened with Rome, the stagnation itself indicates for him that such a civilization should be overcome: “It can only go from bad to worse,” from stagnant to fetid (Mill 2002, pp. 73, 74, and 96).

In that these barbarians, the Visigoths and British, had energetic character, they had strong impulses governed by strong wills. In that the late Western Empire and Qing-dynasty China were stagnant, they seem to have had no character; their impulses were not their own. They did not, precisely speaking, lack impulses, desires, or energy, but they did not take those impulses as their own. The impulses were directed by a pure or purely formal will that, insofar as pure or formal, had no power or at least no content. They did not result in “a capacity to affect change or to achieve desired goals.”

Such is why, despite the importance of a will in forming an energetic character, Mill is less interested in the liberty of the will than he is in civil or social liberty. Discourse on the will, especially as contrasted with necessity, is a purely formal concern. A will without energy, impulses, or desires to govern is pointless. One without its own

17).

15 It should not be forgotten that Mill was an administrator for the East India Company for thirty-five years, up to 1858, the year before the publication of *On Liberty*. For the importance of this experience on his philosophy, see van Waarden 2015.

16 See Adcock Kaufman 2010.

strength is empty. The lack of character in contrast with having energetic character suggests that the civilizational collapses Mill mentions have as much to do with the pure formality of those civilizations' wills as with anything else. They did not, of course, will to collapse, but their wills, in being pointless and empty, lacked impulses, desires, and energy either of their own or to govern. Neither did they, in lacking their own energy, lack energy as such. However, in being without content, their energy was of governance as such. In this way, the purely formal wills of degenerate and stagnant societies is, for Mill, wills of only force, governing nothing but still insisting on governmental power.

BARBARIAN AND MODERN MORALITIES

The other reference at the end of chapter 4 of *On Liberty* is, I take it, to Christianity. The degenerate Rome that the Visigoths destroyed and reinvigorated was Christianized, approximately seventy years after the Edict of Nantes allowed Christians to practice their faith without oppression.¹⁷ It was a Rome in which civilization “got the better of barbarism when barbarism had the world to itself” (Mill 2002, p. 96).

Now, Christian morality for Mill “always refers to a preëxisting morality,” i.e., to the Greco-Roman morality that dominated the ancient Mediterranean and the Jewish morality of the Roman province of Judea. By and large, according to him the Gospels are both a reaction against and an accommodation to paganism. They are focused on passivity, obedience, and avoiding evil rather than on activity, nobility, and doing good (Mill 2002, p. 50).¹⁸ Though he does not specify, Mill seems to believe that the sayings of Jesus that had a civilizing effect on the barbarian, pagan world are limited to the Sermon on the Mount: “Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven,” and so on (Matthew 5:3).¹⁹ Any specific Christian morality beyond reaction and accommodation is for him the work of later theologians and he understands “modern morality” as a combination of the Gospels’ passivity, obedience, and avoidance of evil with the Greco-Roman “magnanimity, high-mindedness, personal dignity,” and sense of honor in public and private life (Mill 2002, p. 51).

17 See Bowder 1987, p. 28.

18 See also Mill 2002, pp. 50-51.

19 See also Mill 2002, p. 42.

What thus seems to have made pagan civilizations, whether Visigoth or Greco-Roman, barbarian was less their moralities, even less their energies, than it was their ancientness. Since their polities were “surrounded by powerful enemies,” they felt entitled to regulate the public and private conduct of their citizens and gave a superior role to civil or social duty. As a result, ancient rulers where “in a necessarily antagonistic position” to the ruled. Those rulers had impulses and desires strong enough to govern the wills of others, especially through the social virtues infiltrating the private spheres. Thus, the threat of the ancient form of tyranny was ever present and thus the ancient concept of liberty, “protection against...the political rulers,” developed. As modern, non-barbaric civilizations grew larger and were not under constant threat, neither this antagonism nor this protection seemed necessary and rulers came to be understood as identical to the nation, their wills identical to its (Mill 2002, pp. 15, 3, and 4).²⁰ The change and this combination of moralities led not only into the threat of the modern form of tyranny, that of the majority, but also to the modern forms of character, which are threatened with their own forms of stagnation and degeneracy.

MODERN CHARACTERS AND THE IMPULSE TO OBEY

The tyranny of the majority, a term Mill takes from John Adams,²¹ occurs because modernity — in its material changes whereby external threats were no longer so constant, with the result that the antagonism between ruler and ruled was determined to no longer be so necessary — failed to understand that ‘the will of the people’ means, in practice, “the will of the most numerous or the most active *part* of the people” (Mill 2002, p. 6). This failure led to, through what Mill calls the spirit of improvement, attempts to force non-majorities

²⁰ See also Mill 2002, p. 5.

²¹ See Podoksik and Elazar 2021, p. 146. One important difference between Adams’s introduction of the term and Mill’s deployment of it is that the former does not take it as structurally parallel to but distinct from ancient tyranny in the materially historical sense in the way the latter does. Adams introduces “the tyranny of the majority” while defending the division of powers in the United States and finds that the only solution to it is “giving the [minority] a negative on the latter,” that is, to find “a balance” in political power as opposed to “unanimity” (Adams 1788, p. 291). Ancient Rome, Renaissance Italy, eighteenth-century Poland, and so on all erred in the same way, by investing all political power in a single governmental office (see Adams 1788, pp. 286-291).

to improve themselves. In turn, these attempts caused an equal and opposite reaction by those non-majorities. What is more, improvement can itself become a custom, leading to a paradoxical form of stagnation.

THE SOCIETY OF THE SPIRIT OF IMPROVEMENT AND THE REACTIONARY CHARACTER

Returning to the issue of barbarians and energy, if civilization got the better of barbarism, even after barbarism reinvigorated Christianized Roman civilization,²² this would seem to be because of an energy in the Gospels' stress on obedience to transform pagan nobility. In other words, the pagan character seems to have become purely formal and could not resist the moral-political energy of Christian passivity, of the impulse to obey. This impulse, rather than individuality, marks the transition into modernity. Thus, Mill's "time...in the progress of human affairs, when men ceased to think it a necessity of nature that their governors should be an independent power," is a progress resulting from the impulse to obey coming to dominate other impulses such that the will governing it became strong enough to govern all other impulses (Mill 2002, pp. 4-5). The modern character is not, then, that lack of character or purely formal will found in both barbarian and Christian late Western Empire or in the Qing dynasty, but rather a will energetically governing a strong impulse to be governed.

Understanding the modern character in this way, and its internal relationship between the will and impulses, makes sense of Mill's distinction between the spirits of improvement and of liberty as well as of their respective antagonisms to custom. Both are signs of a "progressive principle" or "disposition to something better than customary." However, the spirit of improvement can force what it takes to be better on those unwilling to improve or be improved. This force can be with or without impulses, can have energetic or no character. Again, the liberty that concerns *On Liberty* is not the free will, which is particularly irrelevant if the modern character is marked

22 The first Visigoth king to convert to non-Arian Christianity was Reccared I, in 587 (see Biclario 1999, p. 74), over a century after Emperor Romulus Augustus was overthrown by the barbarian Roman soldier Odoacer, whose ethnic origins are unclear (see Krautschick 1986). Odoacer's coup is the traditional end of the Western Empire and beginning of the medieval world (see Gibbon 1909, p. 1299n125).

by a will energetically governing a strong impulse to be governed. It is instead civil or social liberty, now described as “the only unfailing and permanent source of improvement.” Yet, since the spirit of civil or social liberty is that of the legitimate limits of political power over individuals, this spirit may resist that of improvement. If the modern character can indeed be taken as an impulse to obey or be governed, this resistance can easily result in an alliance of the spirit of liberty with “the opponents of improvement” (Mill 2002, p. 72). That is, the will energetically governing the strong impulse to obey can turn to the customary, to that which is pursued by a purely formal will or will to governance as such in civilizations of no character. Such an alliance would be, then, a purely formal will to governance as such energetically governing a strong impulse to obey, the mark of what I will call a reactionary character.

THE SOCIETY OF PROGRESS AND THE PARADOXICAL STAGNATION OF IMPROVEMENT AS A CUSTOM

If the progressive principle is more easily realized through the spirit of liberty, even if it might well ally itself with the customary in the formation of a reactionary character, it remains to be seen what the content of this principle is, what ‘the better’ or ‘improvement’ might mean. Clarifying this content seems especially important in that Mill understands these terms as synonymous with ‘progress’, itself also synonymous with what prevents the stagnation of a civilization without character. The contest between progress and custom is, in *On Liberty*, “the chief interest of the history of mankind.” The book never defines the former, but there are clues: Utility, “the ultimate appeal on all ethical questions,” is taken as “grounded on the permanent interests of man as a progressive being.” In politics, the opposition between “a party of order or stability, and a party of progress or reform” keeps each side within reasonable bounds. More importantly, if an individual has no character, if their impulses are not their own, “there is wanting one of the principal ingredients of human happiness, and quite the chief ingredient of individual and social progress.” Further, individuality maintains progress (Mill 2002, pp. 73, 13, 48, and 58). Thus, progress seems to be the collective result of individuality. Only in this way does the question of civil or social liberty properly touch on the question of

the individual over whom society might legitimately claim power.

Not all societies have structured themselves on individuality, but on Mill's understanding that would be why they stagnated and were overcome by energetic barbarians, whether Visigoth or British. In addition, if modernity is marked by a will energetically governing a strong impulse to obey, neither is it itself precisely or necessarily structured on individuality. Indeed, Mill's own British society is, he claims, at "war" with individuality. At the same time, this society understands itself to be both "the most progressive people who ever lived" and "progressive *as well as* changeable." In addition to its progressiveness, to its impulse for something better than the customary, nineteenth-century British society pursues, according to Mill, changes and improvements for their own sake, without relation to individuality (Mill 2002, p. 73; my emph.). Its self-flattery thus shows how progress without individuality is an empty concept, displays a lack of character, and so is headed for a paradoxical form of stagnation, where improvement becomes a custom, lacking any impulse except the purely formal will to governance.

THE SOCIETY OF INDIVIDUALITY AND ENTROPIC CHARACTER

If progress is the collective result of individuality, what is individuality, as distinct from the individual? For this, Mill turns to Wilhelm von Humboldt's *Sphere and Duties of Government*. There, individuality requires freedom, or Mill's civil and social liberty, which will allow for the development of human powers into "a complete and consistent whole." It also requires a variety of situations. The unification of freedom and variety leads to what Humboldt calls "*originality*" (Humboldt 1854, pp. 13 and 11; cited in Mill 2002, p. 59) by allowing for what Mill calls "experiments in living" (Mill 2002, p. 83). That is, through the unification of civil or social liberty with different circumstances in which to experiment with one's life, one's energy will be cultivated, developed, and, perhaps, enhanced.

At the same time, for Mill one ought not experiment with one's life "as if nothing whatever had been known in the world before they came into it." The role of education, specifically in virtue, is to cultivate the social and self-regarding virtue with the awareness that the latter is "second in importance, if even second" by bringing to light previous experiments in living such that one takes on their lessons within

oneself. Thus, precisely insofar as this liberty or freedom is civil or social and not of the will, there are to be conditions on its development and cultivation, i.e., Mill's famous harm principle: "the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant." Preventing harm to others is the social "compression" that prevents "stronger specimens of human nature from encroaching on the rights of others," à la the ancient form of tyranny. In being compressed, these specimens are cultivated into strong characters with wills that have "the good of others for their object" (Mill 2002, pp. 59-60, 78, 11, and 65). In cultivating a society structured on individuality through the compression of strong energies directed toward the appropriate realm of good for others, a directing disconnected from the force of either ancient tyranny or the society of the spirit of improvement, more experiments in living informed by previous experiments will be cultivated and the number of Humboldt's varieties of situations increased.

Individuality is thus the formal principle for social organization, the structure whereby energies are cultivated into strong characters with strong wills directed toward others' goods. The energies as such do not direct these characters except via an education that both prioritizes social over self-regarding virtues and allows individuals to take on or reject for themselves previous experiments in living. Following this principle, social value emerges in the multiplication of experiments in living grounded in that prioritization. Individuality, then, grows of itself.

Precisely as a formal principle, i.e., as a form conceptualized as logically precedent to and socially prioritized over and above the individual as such, individuality seems to emerge as the point where Mill's system begins to, not grow of itself, but rather spin of its own accord into systemic collapse. That is, the society of individuality seems to lead to what I will call entropic character.²³

In cultivating individuality, one's powers, one's abilities to enact

23 Nine years before *On Liberty* was published, Rudolf Clausius published his first observations of energy dissipation and, in 1865, coined the term 'entropy' to describe this process (See Clausius 1850 and 1865). The extent to which Mill was aware of Clausius's articles is unclear, at least to me, although Herman Daly seems to see an unstated connection to entropy in Mill's 1857 *Principles of Political Economy* (see Daly, April 23, 2019).

change, will be enhanced and fully developed. As a result, one's energies will be cultivated within the constraints of social values such that a society will emerge with strong wills directing strong impulses of one's own toward others' good and, at a minimum, the multiplication of experiments of living gives more examples from which to learn how one might live. Yet a society structured on the cultivation of individuality remains structured, given a formal principle by which its will is to govern and direct energies and impulses. A society of individuality could, similarly to that of progress, emerge as a will directing energies toward individuality for its own sake, to the endless search for something of one's own merely for the sake of calling it one's own.

Most people's energies are not very strong and, as a result, "It does not occur to them to have any inclinations, except for what is ordinary." In a society of progress and/or improvement, examples of cultivated individuality lead to the resentment of individuality in general. However, in a society of individuality, Mill expects a multiplication of experiments in living via such examples. Indeed, he claims that, "without them, human life would become a stagnant pool." Yet, qua examples, these individuals will be "more valuable" both to themselves and to others. To be sure, they cannot claim more than "freedom to point out" ways of living other than the customary (Mill 2002, pp. 63, 66, 65, and 69). The risk of their claiming more than that freedom is the risk of a society of improvement, not that of a society of individuality.

The risk of the society of individuality is also, unlike that of the society of progress, the will to change of which paradoxically governs energies emptied of content beyond the impulse to obey the will to change. Instead, the society of individuality risks the ironic stagnation of a society governed by the custom of individuality. That is, it risks becoming a society whose individuals, most of whom are not examples and so are lesser in value to both themselves and others, cannot discern between what experiments in living are appropriate for themselves and the custom of claiming themselves to be experimenting and exemplifying, who are incapable of distinguishing between experimentation and the value of being an example of experimentation. This would be the stagnation of a will to be individual governing energies that, because the modern character is characterized by the impulse to obey, do not exist beyond the assertion of individuality. These energies spin out into

nothing, meaningless beyond the assertion itself.

CONCLUSION

Again following Baum, Mill's understanding of power is the ability to bring about a desired change. Also again, Mill equates energy with strong desires or impulses such that one with their own impulses has character, one without their own impulses has no character, and one with strong impulses governed by a strong will has energetic character. Civilizations can become stagnant, lacking the energy or impulses to defend themselves such that the wills governing their energies are purely formal, defended merely on the grounds of their being customary, and so hostile to individuality. Situations like this leave open the door to 'barbarians' with the energy to destroy and reinvigorate those societies. Mill seems to endorse such an event in that social stagnation, qua marked by a will that governs no energy, is irrevocable.

Modernity is marked partly by the size of its societies, a size that precludes the need for rulers to be of characters energetic enough that their wills govern others, and partly by the change in morality brought about by the rise of Christianity's passivity and privatization of values in combination with pagan social or public values. As a result, the modern character is that of a strong will governing a strong impulse to obey.

Thus, a split occurs between the spirits of improvement and improvement and of liberty and the modern reactionary character emerges. The impulse of the spirit of improvement gives it a disposition to force the unwilling to adopt what it takes to be better than the customary, which brings about a reaction in the unwilling that itself leads to a disposition, via modernity's impulse to obey, to adhere to something better than the spirit of improvement, that is, to the customary.

The bulwark against both the stagnation of societies with no character and the emergence of the reactionary character is the recognition that only the spirit of liberty and individuality guarantee progress. Social progress is the result of the collective cultivation of individuality but is not change for its own sake, which would lead to the paradoxical stagnation of the disposition for something better than the customary becoming itself a custom.

A society of custom can stagnate because its will governs no energy. A society of the spirit of improvement can give rise to a reactionary character, wherein the will governs energies seeking out the customary as better than improvement. A society of progress can lead to the paradoxical stagnation of change becoming a custom and the will directing energies to change for its own sake, thus emptying energy and impulse of content. While in certain structural ways a stagnant society of individuality may appear similar to a stagnant society of progress, they remain distinct insofar as the latter's stagnation is paradoxical. There is instead an irony at work in a stagnant society of individuality in its stagnation, i.e., the zero point of velocity, is an entropy, i.e., the dissipation of thermodynamic energy.

BIBLIOGRAPHY

Adams, John. 1788. "Letter VI. The right Constitution of a Commonwealth, examined." In *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, vol. 3, pp. 209-501. London: C. Dilly & John Stockdale.

Adcock Kaufman, Alison. 2010. "The 'Century of Humiliation,' Then and Now: Chinese Perceptions of the International Order." *Pacific Quarterly* 25:1, pp. 1-33.

Baum, Bruce. 2000. *Rereading Power and Freedom in J. S. Mill*. Toronto: University of Toronto Press.

Biclaro, John of. 1999. *Chronicle*. In *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, translated by Kenneth Baxter Wolf, 2 ed., pp. 57-78. Liverpool: Liverpool University Press.

Bowder, Diana. 1987. *The Age of Constantine and Julian*. New York: Barnes & Noble Books.

Burns, Thomas. 2003. *Rome and the Barbarians, 100 B.C.-400 A.D.* Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Clancy, L. J. 1975. *Aerodynamics*. New York: Pitman Publishing.

Clausius, Rudolf. 1850. "Über die bewegende Kraft der Wärmer und die Gesetze, welche sich daraus für die Wärmelehre selbst ableitenlassen." *Annalen der Physik* 155:3, pp. 368-397.

Clausius, Rudolf. 1865. "Über verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie." *Annalen der Physik und Chemie* 12:7, pp. 353-400.

Daly, Herman. April 23, 2019. "A Journey of No Return, Not a Circular Economy." *Steady State Herald*. <https://steadystate.org/a-journey-of-no-return-not-a-circular-economy/>.

Durant, Will. 1950. *The Age of Faith*. New York: Simon & Schuster.

Foucault, Michel. 1994. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, translated by unknown. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.

Frassetto, Michael. 2003. *Encyclopedia of Barbarian Europe: Society in Transformation*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

Fuller, J. F. C. 1998. *Armaments and History*. New York: Da Capo Press.

Gibbon, Edward. 1909. *The Decline and Fall of the Roman Empire, Volume I: A.D. 180-476*. New York: The Modern Library.

Halsall, Guy. 2007. *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heather, Peter. 2013. *The Restoration of Rome: Barbarian Popes and Imperial Pretenders*. Oxford: Oxford University Press.

Humboldt, Wilhelm von. 1854. *The Sphere and Duties of Government*, translated by Joseph Coulthard. London: J. Chapman.

Krautschick, Stefan. 1986. "Zwei Aspekte des Jahres 476." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 36, pp. 344-371.

Levin, Michael. 2004. *J. S. Mill on Civilization and Barbarism*. London: Routledge.

Matthew, the Gospel According to. 1963. In *The Holy Bible*, revised standard edition, 2 ed. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers.

Mill, John Stuart. 2002. *On Liberty*. In *The Basic Writings of John Stuart Mill: On Liberty, The Subjection of Women, and Utilitarianism*, pp. 1-119. New York: The Modern Library.

Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

Podoksik, Efram, and Yiftak Elazar. 2021. "How Did Negative Liberty Become a Liberal Ideal?" *Journal of Political Ideologies* 26:2, pp. 142-160.

Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*, 2 ed. Boston: Belknap Press.

Sarris, Peter. 2002. "The Eastern Roman Empire from Constantine to Heraclius (306-641)." In *The Oxford History of Byzantium*, edited by Cyril Mango, pp. 19-70. Oxford: Oxford University Press.

Van Waarden, Betto. 2015. "John Stuart Mill on Civil Service Recruitment and the Relation between Bureaucracy and Democracy." *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 48:3, pp. 625-645.

Waldman, Carl, and Catherine Mason. 2006. *Encyclopedia of European Peoples*. New York: Facts on File.

INTERSUBJETIVIDADE: CATEGORIA HUMANA FUNDAMENTAL EM MÍLOVIC

Paulo Roberto Andrade de Almeida¹

Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, MG, Brasil

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

De início, gostaria de agradecer à organização deste II Colóquio Internacional, em comemoração aos vinte anos de publicação de *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade*, pela Plano Editora, de Brasília, com tradução do manuscrito inglês de Verrah Chamma. Muito me honra poder prestar tão modesta, porém justa homenagem a um grande pensador da nossa era como, também, a uma grande figura humana, que tão cedo nos deixou.

Tive contato com este livro alguns anos após seu lançamento, quando cursava Mestrado na Universidade Federal de Uberlândia – UFU, no Triângulo Mineiro, através de meu orientador, Prof. Bento Itamar Borges. O tema abordado pelo autor estava estreitamente ligado ao assunto que eu pretendia abordar em minha dissertação, embora minha perspectiva se debruçasse, de modo especial, sobre a ação comunicativa, tal como Jürgen Habermas a concebe e o problema da intersubjetividade me aparecia, apenas como corolário desta tematização. O Prof. Bento sugeriu a leitura atenta do livro.

O problema que o autor abordava e como era tratado me causou grande entusiasmo: a comunicação, ou a comunicabilidade do homem, aspecto que nos atinge a todos no ambiente cultural do século XXI e que haveria de ocupar lugar central em minhas pesquisas, tendo em vista a elaboração da dissertação. Portanto, a intersubjetividade, que ele persegue, como tematização do problema do homem moderno é o elemento chave que eu me propunha analisar naquele momento.

1 Professor Adjunto da Universidade Federal de São João del-Rei. Email: pandrade@ufsj.edu.br

Encontros mais tarde, ao perceber meu envolvimento com as páginas de Mílovic, sugeriu-me o Prof. Bento que resenhasse a obra, para uma eventual publicação, o que ocorreu no número 44, da *Revista Educação e Filosofia*, de dezembro de 2008, daquela Universidade. Para minha surpresa e satisfação, ao enviar um exemplar da revista ao autor resenhado, recebi, semanas depois, breve carta, na qual, com muita humildade, reconhecia e agradecia meu trabalho de apreciação da obra.

Não tive oportunidade de conhecê-lo, pessoalmente, mas guardo como firme lembrança a atenção e o carinho que o pensador dispensava ao seu legado intelectual-acadêmico, aspecto que o imortaliza. Parte ínfima do qual – faço questão de registrar – ocupa a epígrafe da minha dissertação, supramencionada.

Eu gostaria de propor uma revisitação do tema que ocupou Mílovic naquele momento, de virada de século, tal como ele se propõe abordá-lo. Trata-se de uma retomada dos caminhos da razão moderna, da filosofia moderna até seus mestres de Frankfurt, Apel e Habermas.

O autor inicia sua reconstrução através de importante referência ao trabalho, desde a obra de Weber e passa ao pensamento de Kant, para tecer uma crítica ao filósofo que, sendo iluminista, valoriza a razão. Significa dizer: Kant se situa no nível da razão, de caráter solipsista – a razão do sujeito. Esse pensar sobre a razão em Kant vai levar à ideia de liberdade, à ideia de vontade boa em si mesma, que possibilita a elaboração ou nos conduz ao imperativo categórico, com pretensões de universalidade.

Esse é o modelo próprio, isto é, uma característica do século XVIII e Kant não consegue fugir a essa tematização. Além dessa importante incursão sobre Kant, é oportuno lembrar que o filósofo de Koningsberg também consegue, nessa consideração acerca da racionalidade do indivíduo, construir toda uma filosofia que leva à ideia de sujeito transcendental e de conhecimento transcendental. Essa ideia de transcendentalidade em Kant se avizinha ao problema da intersubjetividade, embora ele não consiga, ainda, fazer a transposição.

Mílovic observa que Kant, como também Edmund Husserl falam de uma intersubjetividade e de uma transcendentalidade, mas não conseguem fazer a passagem de um campo a outro, ou aquilo que Apel e Habermas fizeram mais tarde.

Esse percurso da subjetividade ou da subjetividade transcendental

para a intersubjetividade é o ponto chave da preocupação de Mílovic, quando trata a *Filosofia da comunicação*... É curioso que Habermas já havia dito que moderno é um conceito que sugere a passagem contínua do *status quo* ao que é novo. Assim, o termo moderno teria sido usado pela primeira vez no século V, quando a modernidade queria sugerir a queda de toda a história passada, ligada ao império romano, para a inauguração de um novo modelo. Portanto, a Idade Média se inaugura como modernidade em relação ao passado que é deixado pra trás, que é superado (cf. HABERMAS, 1980 *apud* ARANTES, 1992, p. 101). E, novamente nós vamos usar o termo moderno – agora com muito mais frequência – na passagem do medieval para o que nós conhecemos como valorização da razão, valorização do homem. Portanto, o termo moderno volta à cena no século XVI para indicar que deixamos pra trás o momento do medieval, para inaugurar o momento em que o homem ocupa o lugar central da cena. Ele se torna protagonista. No século XVI e seguintes, não mais a natureza, mas o homem assume o protagonismo na história.

Essa análise de Mílovic se debruça sobre a relação trabalho-interação. Ele recorre a Marx e vai daí à ideia de ascense, que consolidara o modelo capitalista através da inserção do homem na ação imediata do mundo. Nesse ínterim, tem lugar a Reforma, ao mesmo tempo que a consolidação do modelo capitalista enseja toda essa discussão ética, que acontece entre católicos e protestantes a partir do século XVI. É oportuno observar que tudo isso acontece num momento em que a ética católica concebe como maior pecado a produção e posse de riquezas, circunstâncias ligadas aos interesses decorrentes da disputa política entre a nobreza e a burguesia europeias (entenda-se, naquele caso, em grande parte composta pelo alto clero católico e, neste, a consolidação do modelo burgues que já vinha se formando na Europa desde o início do século XIII). O problema que vem se formando em torno do problema da subjetividade vai se formular em torno da ética e isso se constitui uma das preocupações de Mílovic ao longo dessa obra.

Mas o que importa considerar como eixo central é exatamente a passagem da subjetividade à intersubjetividade. Portanto, essa ideia de modernidade, do novo que se inaugura sempre, pra usar aqui uma expressão de Habermas, essa ideia do projeto inacabado, o projeto que está se construindo a cada passo, a cada ação, a cada tomada do homem, numa sociedade, absolutamente plural. Essa passagem, que Mílovic

tematiza, acontece quando Apel e Habermas propõem a mudança de paradigmas. Eles se inserem no circuito, no ambiente cultural da virada linguística (*linguistic turn*), que tem lugar nos anos 1960 e, a partir da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, vão trabalhar essa ideia de atos de fala numa dupla estrutura, que é a estrutura proposicional da fala e a estrutura performativa, que tem caráter pragmático.

Essa estrutura com caráter pragmático, performativo, que implica uma ação é o que caracteriza o indivíduo como ser capaz de estabelecer uma comunidade de comunicação com o outro. Daí a necessidade premente que o ser humano tem de viver em comunidade. A expressão aristotélica *zoo politikhón*² traz à tona a ideia de um animal que nasce pra viver na *polis*, que nasce exatamente pra estabelecer relações. Logo, a presença do outro é a condição de possibilidade de auto-afirmação do Eu. Esse é o elemento chave para se estabelecer relações ou de eu me constituir como ser de relações.

Às páginas 201 da *Filosofia da comunicação...* Mílovic afirma que “a racionalidade humana é comunicativa por excelência”. E é essa ideia de uma racionalidade que se faz, não a partir daquela perspectiva solipsística de Kant (século XVIII), mas de uma racionalidade que se constitui na relação com o outro que é, então, evidenciada. É uma racionalidade que se constitui, que é dialógica por excelência, que é comunicativa, por excelência. Daí, se inaugura ou se reconhece a condição do indivíduo humano como indivíduo que vive e se constitui exatamente na relação com o outro, como possibilidade de auto afirmação do indivíduo.

Aqui está o elemento central da compreensão miloviciana de que o homem é um ser intersubjetivo. E é essa intersubjetividade que vai garantir ao indivíduo humano as condições e pressupostos necessários para se relacionar e constituir (construir) todo entendimento possível.

Habermas tem um texto muito interessante, publicado em 1976, intitulado *Que significa pragmática universal?* Ele começa sua argumentação com uma frase lapidar: “A tarefa da pragmática universal é identificar e reconstruir as condições universais de compreensão mútua”³. Essa é a ideia de intersubjetividade apresentada e defendida

2 O próprio Habermas sugere a tradução etimológica da expressão aristotélica *zoo politikhón*. Cf. HABERMAS. *Entre Naturalismo e Religião*: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 19.

3 Cf. HABERMAS, J. *Que significa pragmática universal?*In: _____. *Racionalidade e comunicação*. Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996. A versão em espanhol,

por Mílovic: que o homem seja capaz de, graças à racionalidade comunicativa, graças à sua competência comunicativa, gerar consensos. Isso nos permite viver em sociedade, de maneira harmoniosa, de maneira a vivermos de forma a garantir a emancipação do indivíduo. Emancipação que se dá como condição de realização da pessoa humana.

Enfim, Mílovic considera que Kant se situa no nível do sujeito e só Habermas e Apel conseguem fazer a superação dessa subjetividade, na direção de uma intersubjetividade que cria uma comunidade de comunicação real e já antecipa a comunidade de comunicação ideal.

Portanto, O homem como ser social não se situa nos limites da filosofia da consciência, mas inaugura um novo paradigma filosófico, que é a racionalidade comunicativa, que instaura a intersubjetividade como categoria humana fundamental.

SUBJETIVIDADE

Filosofia da comunicação: para uma crítica da modernidade é uma obra de amplo espectro, que discute temas centrais da filosofia nas últimas décadas. Dividida em dois grandes momentos, percorre as trilhas do pensamento moderno, desde Descartes até Edmund Husserl, passando por Kant e Hegel e vai desembocar na virada linguística, cujos maiores representantes são os mestres de Frankfurt, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, a quem o autor sérvio-brasileiro (1955-2021), nascido na Iugoslávia, dedica toda a obra.

Mílovic procura demonstrar, dentre outros aspectos, como foi possível a mudança de paradigma, da filosofia da consciência subjetiva para a racionalidade dialógica, que se constitui nos pressupostos universais e pragmáticos da comunicação.

O autor retoma, de forma magistral, os caminhos da razão no ocidente, desde a queda da perspectiva medieval e o advento da modernidade até a estruturação do chamado pensamento filosófico pós-convencional, próprio de um mundo globalizado, de uma sociedade ideologicamente plural, onde a dimensão ética da vida é, não apenas pensada, mas tem relevância absoluta, visto que o homem

porém, mais apropriada ao presente desenvolvimento, grafa: “*La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible*”. *Que significa pragmática universal?* (1976), [s.n.t.], p. 299.

contemporâneo assume responsabilidade planetária sobre seus atos no mundo da vida.

Para uma análise mais minuciosa da obra em epígrafe e visando perseguir nossos objetivos, ou seja, detectar nos escritos milovicianos de 2002 a ideia de intersubjetividade como categoria humana fundamental, vamos acompanhar os passos do autor, no que diz respeito à estruturação da obra. Portanto, o primeiro momento, que se divide em cinco capítulos, quer trabalhar a fundamentação da subjetividade humana, tal como ela foi abordada desde a aurora da modernidade até sua consolidação nos séculos XVIII e XIX.

Inicialmente, o autor apresenta uma abordagem historiográfica da relação entre a formação do capitalismo ocidental e a racionalidade típica daquele momento. O autor se vale da análise do sociólogo alemão Max Weber, onde são trabalhadas outras relações implícitas, como a relação lucro-salvação espiritual; a Reforma Protestante e a consolidação do Protestantismo na Europa moderna; conseqüentemente, a perda da hegemonia ético-política da Igreja Católica; o trabalho e sua compreensão ética, etc.

O trabalho merece tratamento especial nesta parte inaugural da obra. São evidenciadas a interpretação calvinista do trabalho humano, como experiência de ascese, em contraposição a um discurso tradicional, que centralizava o agir humano e a passagem da esfera eclesiástica como vinculadora da ética para uma concepção mundana dos desafios do homem. Por oportuno, o autor se reporta a Habermas e busca interpor alguns pontos de discordância em seu pensamento, no que diz respeito às ideias de Weber. E, ao caracterizar a modernidade como ruptura entre ética e política, Mílovic se refere a vários segmentos da sociedade, oportunizados pelo advento dos tempos modernos e que se estendem até a Revolução Francesa.

Aspecto que também merece ser evidenciado neste momento é a abordagem que o autor empreende em torno ao pensamento de Maquiavel e Hobbes. Esses clássicos da filosofia política são tomados em seus pontos mais gerais e alguns paralelos são estabelecidos. Contudo, se constituem como um elo que vincula o leitor a certas tematizações próprias dos séculos XVI a XVIII.

Finalmente, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant são considerados. Não mais a problematização da paz, mas a questão da

liberdade e da relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros é o que importa. De qualquer forma, é forçoso lembrar que, embora esses pensadores tenham tangenciado o problema da comunicação, enquanto preocupação filosófica, não conseguiram dar passos significativos nessa direção. Kant, porém, volta à cena em abordagem específica acerca da filosofia transcendental.

Com palavras do filósofo de Koningsberg, Mílovic define conhecimento transcendental: “aquele que se ocupa não tanto dos objetos, como da forma do nosso conhecimento dos objetos, na medida em que essa forma do conhecimento seja possível *a priori*”⁴.

Nas páginas seguintes, o autor tenta demonstrar como esse princípio sintético do conhecimento tem, em última instância, um caráter analítico. Ele consegue entrever nos escritos kantianos algumas brechas, que sugerem já uma abertura à intersubjetividade, embora o tema não seja ainda explícito – admite. Demonstra, enfim, que Kant quer fundamentar a subjetividade universal, embora permaneça no sujeito monológico, solipsista.

Um terceiro capítulo é dedicado a uma tentativa de fundamentação da ética como conhecimento racional *a priori*, segundo a filosofia kantiana. Nesse sentido, ele quer demonstrar como a razão pode determinar a vontade. O autor indaga, também, por que Kant, na esfera prática, se ocupa da ética e, não, da política, que é um dos pilares da subjetividade moderna.

A resposta a tais inquiuições se encontra tanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quanto nas *Críticas...*, que compõem o cerne do pensamento do filósofo de Koningsberg. À guisa de exemplificação, o autor cita o entendimento de Kant acerca da autonomia da vontade. Esta – diz Mílovic – sugere que “o verdadeiro propósito da mente, deve consistir na criação da vontade que, por exemplo, seja boa não como meio para atingir algum outro propósito, mas seja boa em si mesma [...]”⁵. Isto supõe, portanto, que a razão tenha que ser apriorística, para ser prática. Donde conclui o autor que, sob a perspectiva de Kant, toda razão prática é, na verdade, razão pura prática, pois nos leva a agir segundo princípios *a priori*, ou seja, princípios universais e necessários, que ensejam o Imperativo Categórico. Logo, é forçoso concluir ainda

4 KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, 1977 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 50.

5 KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt, 1982a, p. 21 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 74.

que agir moralmente é agir segundo os ditames da liberdade.

O Imperativo Categórico é um juízo sintético *a priori* e, como tal, um princípio de moralidade. Ora, se agimos segundo esse Imperativo, agimos por determinação da vontade boa em si mesma, que não pode ser má, sob pena de auto-contradição performativa. Logo, essa ação é, em princípio, auto-legisladora e legisladora universal (cf. MÍLOVIC, 2002, p. 83).

Dizendo em outras palavras, a razão determina a vontade, fazendo-a boa em si mesma. Esta determina a ação moral, pois a vontade boa em si é a vontade autônoma, como expressão máxima da liberdade humana. Donde devemos inferir – com Kant – que a ética se fundamenta na filosofia transcendental.

A relação existente entre vontade e ação é estabelecida de forma *a priori*, não empírica. Esse aspecto nos oferece uma primeira tentativa de resposta à questão, anteriormente, colocada, ou seja, Kant investiga a ética antes que a política, porque tem que avaliar as categorias *a priori* do conhecimento humano. Não procedendo dessa forma, o mundo seria reduzido a mera causalidade natural.

Resta a questão: o que faz do Imperativo Categórico um princípio normativo universalmente válido? Também os indícios desta inquirição foram apontados acima: é o fato de o princípio da ação ser determinado por uma *razão pura prática*, cuja validade afeta todos os seres racionais. O *cogito* cartesiano, por exemplo, não é suficiente para fundamentar um Imperativo Categórico, universalmente válido, pois tem caráter apenas teórico, enquanto a lei moral supõe a regulação de relações intersubjetivas de uma multidão de sujeitos⁶.

Miroslav Mílovic se reporta à Declaração Universal dos Direitos Humanos, como um exemplo evidente da universalidade desses princípios e aponta como um dos eixos da sua *Filosofia da Comunicação...* a preocupação acerca da possibilidade de a filosofia subsidiar essa reconstrução.

Segundo a ótica de Mílovic, Kant consegue desviar a tônica de um sujeito metafísico, segundo os moldes aristotélicos e da objetividade, segundo os padrões modernos, para instaurar o que chama de *metafísica da subjetividade*, que garantirá, em última instância, validade universal e

6 Cf. APEL. K. O. *Diskurs Ethik: eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*. Frankfurt, 1982a, p. 5 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 93.

necessária da conduta prática. E ele (Kant) não estaria preocupado com os princípios da vida boa, mas em garantir princípios de ação que se fundamentem na razão prática. Isto faz do sujeito kantiano um sujeito auto-legislador e legislador universal, na medida em que o princípio de sua ação deve servir como lei universal.

Mílovic empreende análise comparativa entre a primeira e a terceira *Críticas* de Kant, tentando explicitar as relações da razão humana com o teórico e o prático. Nesse sentido, é abordada a teoria estética de Kant. O princípio do gosto tem fundamentos tanto em *mobiles* empíricos, *a posteriori*, como em princípios, *a priori*.

Não se pode estruturar um discurso acerca do *belo*, como algo pertencente à verdade, no sentido teórico, objetivo. Há um espaço considerável entre o estético e o cognitivo. O belo não significa algo no objeto, como seria o caso da apreensão científica. Antes, o belo se refere a uma relação entre as faculdades espirituais e a representação da diversidade sensível do objeto. Por isso, os predicados dos juízos de gosto não são um conceito, mas uma sensação, ou uma percepção de prazer.

Tais circunstâncias explicam porque Kant nunca pergunta pelo objeto, mas pela objetividade, como possibilidade do conhecimento sintético. O belo sublinha a individualidade. O particular é o fundamento da distinção entre o estético e o cognitivo.

Por outro lado, é possível determinar o sujeito do juízo estético? A *Crítica da Razão Pura* não pressupõe a existência de pessoas individuais – observa Mílovic. Mas Kant fala da subjetividade universal e transcendental, o que explica o belo como relação entre representação e faculdades espirituais. “O belo é o objeto que induz ao prazer” (MÍLOVIC, 2002, p. 114). Essas considerações acentuam a relação entre moralidade e conhecimento, ou entre o prático e o teórico, que constitui uma das preocupações centrais de Mílovic na obra em apreço.

O autor fecha esse primeiro momento da reflexão, dedicado à subjetividade e abre perspectivas para discussões acerca da intersubjetividade. Tece uma crítica ao modelo da reflexão até aqui esboçada e se vale para isto de alguns postulados da filosofia de Hegel. Passando à filosofia pós-hegeliana, concentra-se de modo especial em Edmund Husserl, como tentativa malograda, em certo sentido, de superar o *cogito*. Mas vê nos pressupostos da fenomenologia a via de

acesso para a colocação do problema da intersubjetividade, tal como apresentado por Apel e Habermas.

Kant e Hegel viveram numa época de revoluções – observa Mílovic. A modernidade representa a superação da ordem do mundo clássico, expressa no *logos* e a fundação do *cogito* como afirmação de uma autoconsciência autônoma. Kant se sustenta sobre a distinção entre sujeito e objeto. Hegel vai na direção contrária: identifica o conceito com a coisa em si. Por seu turno, a realidade comporta uma contradição em si, segundo a ótica hegeliana. Ou seja, há um *nada* que nega a natureza e possibilita a existência da história, compreendida como progresso. Essa estrutura dialética da realidade permite, enfim, que a liberdade se realize por meio do Estado moderno, por meio da lei.

Nessa perspectiva, vemos como Mílovic apresenta de forma interessante e bem fundamentada a passagem da filosofia moral kantiana para a filosofia do direito de Hegel. E, para tanto, vale-se de alguns conceitos axiológicos apresentados por Hegel, como Estado, sociedade civil, sociedade política, etc.

Finalmente, como tentativa de fechar esse primeiro momento da *Filosofia da Comunicação...*, Mílovic faz sérias objeções a Dilthey, que se mantém preso à filosofia da subjetividade e mostra como Edmund Husserl dá o passo decisivo para a fundamentação de uma pragmática da linguagem. Importante registrar que aos olhos de Mílovic, Husserl trabalha de forma marginal temas que serão centrais a Apel e Habermas, mas através da estrutura noético-noemática e da concepção de um ego transcendental, enseja o acesso livre para que os frankfurtianos possam, mais tarde, caminhar na direção de uma filosofia da linguagem, que supõe a reciprocidade dialógica.

INTERSUBJETIVIDADE OU A LINGUAGEM COMO PARADIGMA FILOSÓFICO

O segundo momento de *Filosofia da Comunicação...* tem como foco privilegiado a intersubjetividade, tal como ela é tratada por Apel e Habermas, na segunda metade do século XX. O autor busca explicitar a linguagem como novo paradigma filosófico, a partir da evolução do pensamento de Wittgenstein e de Apel, como superação de Peirce. A linguagem tem inicialmente uma função de verdade. Ou seja, ela deve

expressar, de maneira objetiva, a verdade dos fatos e, concomitantemente, tem uma função pragmática, isto é, uma dimensão comunicativa, cujas regras e significados são estabelecidos intersubjetivamente.

Tais considerações preliminares permitem a Mílovic concluir que a reviravolta pragmático-linguística supõe sempre uma comunidade de comunicação, uma intersubjetividade transcendental que, partindo do *a priori* da linguagem pressupõe a possibilidade e validade do conhecimento.

A pós-modernidade se caracteriza pela negação de toda fundamentação. Vide as posições adotadas por Hans Albert e Karl Popper, que tentam alternativas a essa situação. Mas a comunidade de comunicação pode ser vista como instância de fundamentação. Por exemplo, as pretensões de validade reivindicadas por quem fala são universais e sua resolubilidade sugere já uma fundamentação da fala, sob pena de se cair em contradição performativa.

Por isso, ao dedicar-se à pragmática da linguagem, Mílovic expõe os pontos essenciais da filosofia da linguagem de Habermas. Reporta-se, inicialmente, à dupla estrutura da fala: performativo-proposicional e considera que a comunicação ocorre entre indivíduos inseridos no mundo da vida (objetivo, subjetivo ou social). Todos os participantes têm condições de liberdade e igualdade de fala perante os demais. Disso decorre que a cada classe de atos de fala corresponde uma pretensão de validade. Assim, a compreensibilidade, a verdade, a sinceridade do falante e a correção normativa são sempre contemplados em todo discurso. Por isso, o poder ilocutivo dos atos de fala supõe que, pela comunicação, seja possível que alguém diga algo a alguém sobre o mundo da vida. Assim, quem fala reconhece já implicitamente o *a priori* do discurso argumentado. Vale lembrar: “a racionalidade humana é comunicativa por excelência” (MÍLOVIC, 2002, p. 201).

Nesse sentido, somos levados a supor que a intersubjetividade seja uma categoria humana fundamental em Mílovic: o homem não se identifica com o sujeito isolado no *cogito*, na consciência solitária do falante isolado, mas se constitui na comunidade de comunicação real, no corpo social, na *polis*, para usar aqui a compreensão aristotélica de *zoo Polithikón*.

A auto-reflexão não é possível de maneira solipsística. Ela supõe sempre a comunidade de comunicação. Por isso, as ações humanas

são sempre acompanhadas da auto-compreensão que as diferencia dos eventos naturais. Nessa perspectiva, a linguagem privada não é absolutamente possível e a comunidade de comunicação é uma dimensão insuperável da argumentação significativa. Logo, importa à filosofia que a linguagem seja fundamentada em relação a essa comunidade de comunicação, que supõe a relação sujeito-co-sujeito e que permite (exige) que as pretensões de validade universais e necessárias sejam resolúveis diante do mundo da vida (objetivo, social, subjetivo ou intersubjetivo). Portanto, em relação ao significado, pressupomos a comunidade de comunicação real, enquanto em relação à validade pressupomos a ideal.

A explicação e a compreensão se referem ao conhecimento do mundo natural e das ciências espirituais. A hermenêutica é elemento constitutivo da pragmática transcendental, pois a validade objetiva do conhecimento científico, como discurso argumentado, pressupõe o *a priori* da comunidade de comunicação, ou seja, o entendimento intersubjetivo do significado.

O ponto de partida de Mílovic, ao tentar estabelecer a relação entre a ética e a *pragmática transcendental da linguagem*, é a possibilidade desta superar a perspectiva transcendental do pensamento de Kant. Ele considera inicialmente as teorias dos atos de fala de Austin e Searle e chega à dupla estrutura da fala, performativo-proposicional, de Habermas.

A pragmática transcendental da linguagem entende que uma fundamentação filosófica seja possível e, para tanto, supõe sempre a existência de uma comunidade comunicativa real, à qual todos pertencemos como seres livres e iguais e supõe, também, a antecipação da comunidade de comunicação ideal. Essa condição necessária de toda argumentação significativa é, também, o fundamento comunicativo necessário da conduta moral. Portanto, a fundamentação pragmático-linguística e transcendental se assenta no princípio da subjetividade universal, isto é, da intersubjetividade, não nos moldes da filosofia da consciência, mas segundo a perspectiva do reconhecimento dialógico recíproco dos membros da comunidade de comunicação. Só assim é possível constituir intersubjetivamente o sentido e o significado do mundo em que vivemos. Significa dizer que há, implicitamente, uma base argumentativa do pensamento, que constitui o significado e a validade das asserções acerca do mundo da vida que, partindo da

comunidade de comunicação real e antecipando a ideal – como foi dito – tem um caráter normativo. Como tal, aproxima a teoria consensual da verdade da ética.

A ética do discurso é, pois, possível e necessária, por estabelecer consensualmente as normas de ação num mundo em que a responsabilidade é coletiva. Para a Europa moderna bastava uma ética de interesse privado – observa Mílovic, reportando-se a Weber⁷. Mas “[...] os conceitos da ética tradicional são imperfeitos para responder aos desafios das novas estruturas de poder”⁸. É preciso pensar as condições globais da vida humana e até mesmo seu futuro sobre a terra. Por isso, Apel fala da emancipação do indivíduo, que se torna sujeito ao participar responsavelmente dos discursos práticos, pois realiza a comunidade de comunicação ideal na real⁹.

Desde a composição de *Conhecimento e Interesse*, na década de 1960, Habermas manifesta sua preocupação central com a reflexão racional e a emancipação do indivíduo. Entretanto, na perspectiva do seu edifício teórico, isto não acontece dentro dos parâmetros do pensamento de Karl Marx, que reduz a interação ao trabalho, como prática transformadora do social e da história.

A razão comunicativa se distingue da ação instrumental. Ela fundamenta a ordem normativa. Habermas supõe sempre a competência comunicativa que, como racionalidade própria dos concernidos nas questões próprias do mundo da vida, pode se transformar num discurso. Ele relaciona interesse ao trabalho e à interação. Distingue três tipos de conhecimento, a cada um dos quais vincula um interesse precípuo do conhecimento. Assim, as ciências naturais são motivadas pelo interesse cognitivo. Em oposição, as ciências sociais ou histórico-hermenêuticas são motivadas pelo interesse prático. E, na relação entre ambas, busca articular o problema da emancipação. Portanto, o problema da emancipação também está ligado às relações do trabalho e interação no mundo da vida. Por isso, é possível afirmar que a condição de emancipação não é transcendental, mas condicionada pelo mundo da vida.

7 MÍLOVIC, 2002, p. 246.

8 Idem, p. 247.

9 Cf. APEL, K. O. *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung*. In: APEL, K. O.; BÖHLER, D.; BERLICH, A. & PLUMPE, G. (Ed). *Praktische Philosophie: Ethik 1*, Frankfurt, 1980, p. 290 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 251.

Conclusivamente, Mílovic afirma que:

A linguagem, tomada como o novo paradigma filosófico, assinala a ideia da estrutura social da mente, o que implica a intersubjetividade, e não apenas a estrutura mental interna de nossas faculdades espirituais [...]. O imperativo não será mais baseado na boa vontade, mas na comunicação como a nova perspectiva de determinação da racionalidade [...]. Ao invés de prescrever como válida para todos uma máxima que se deseja impor como lei universal, eu estou agora obrigado a apresentar essa máxima aos participantes da comunicação, para que se estabeleça, através do consenso, sua validade universal (MÍLOVIC, 2002, p. 262).

Portanto, Habermas se distancia fundamentalmente de Descartes, na medida em que este busca apenas certezas individuais acerca da verdade e da racionalidade, enquanto aquele busca o ideal da comunicação intersubjetiva¹⁰. Nessa perspectiva, é possível ainda trazer à tona a ideia de intersubjetividade, presente na obra miloviciana, como categoria humana fundamental, pois a própria estrutura da mente humana é apresentada como social. Isto nos remete à proposta aristotélica de *zoo politikhón*, como ser social, que se constitui na relação intersubjetiva.

A ideia de universalização não supõe ausência de contradição, mas um acordo comunicativo mutuamente aceito por todos. Supõe a força do melhor argumento. Ao determinar a linguagem como o novo paradigma da racionalidade filosófica, Habermas, assim como Apel, recorre ao ato de fala como unidade básica da comunicação. A dupla estrutura performativo-proposicional desse ato se refere à comunidade de comunicação real e ideal para determinação do sentido e significado que atendem às pretensões de validade.

Tudo isso nos permite entender com Mílovic a referência feita ao concluir sua obra: “no início era o Verbo”¹¹. De fato, a expressão adquire novo significado ou um “tom de esclarecimento”, por entendermos que a palavra, o Verbo é o que constitui o ser humano, como possibilidades.

10 Cf. SCHNÄDELBACH, H. *Reflexion und Diskurs*. Frankfurt, 1977, p. 218 *apud* MÍLOVIC, 2002, p. 263.

11 MÍLOVIC, 2002, p.301.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Paulo Roberto Andrade de. A esfera pública política no pensamento de Jürgen Habermas: problemas, limites e perspectivas. 2018. 254 p. Tese (Doutorado). Universidade Federal da Paraíba, UFPB. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13173>. Acesso em: 19. 01. 2023.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**, com um novo posfácio. Tradução: José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Modernidade – Um projeto inacabado*. (1980) In: ARANTES, O. B. F. e ARANTES, P. E. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**: Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferências de Jürgen Habermas. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Que significa pragmática universal?** 1976 [s. n. t.].

HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria y Praxis**: estudios de filosofía social. Madrid: Tecnos, 2008.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. (Coleção Philosophia).

MÍLOVIC, Miroslav. **Filosofia da Comunicação**: Para uma crítica da Modernidade. Tradução do manuscrito em inglês: Verrah Chamma. Brasília: Plano, 2002.

DIREITOS HUMANOS E ESTADO DE DIREITO: HEGEL E O JUSNATURALISMO EM ROUSSEAU

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho¹

Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil.

Flávio Luiz de Castro Freitas²

Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil.

Leonice da Conceição Pinheiro Silva³

Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil.

Luis Carlos Serra Amorim Filho⁴

Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil.

INTRODUÇÃO

Toma-se como Direitos humanos a norma jurídica aplicada a todos os homens como uma regra geral básica a toda a humanidade. Logo após as Guerras mundiais (Primeira Guerra Mundial 1914 – 1918 e Segunda Guerra Mundial 1939 – 1945) e todo o percurso de brutalidade e desumanidade ocorrido nesses períodos, a Organização das Nações Unidas (ONU) promulgou em 1948 a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). Dividida em

1 Doutora em Filosofia, professora do Departamento de Filosofia e do Mestrado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão.

2 Doutor em Filosofia, professora do Departamento de Filosofia e do Mestrado em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão.

3 Mestranda em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão; Licenciada em Ciências Humanas com habilitação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão.

4 Mestrando em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão; Licenciado em Ciências Humanas com habilitação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão.

30 artigos, ela vem trazer a noção de que todos os seres humanos são constituídos de dignidade e direitos inaliáveis, que devem a todo custo ser preservados e garantidos.

Essa noção de direitos inaliáveis não é tão recente, e já era explorada desde os primeiros passos da filosofia política tendo seu apogeu na Idade Moderna com o Jusnaturalismo. Nesse período o direito foi compreendido como a técnica que tornou possível a coexistência entre os homens. Para os filósofos jusnaturalistas existe um direito natural imutável que antecede a própria noção dos Estados e que devem ser garantidos como direito de cidadania. Essa noção de direito natural pode ser compreendida como os primeiros passos dos direitos humanos.

Entretanto, a ideia do direito natural começa a se divergir quando se passou a utilizá-lo como uma teoria acerca da justificação e a legitimação do Estado. Para alguns filósofos como Hobbes, os homens vivendo em seu estado natural, disponham-se apenas da lei da força e viviam em um estado de guerra, mas, devido o direito natural e a fim de sua garantia, firmaram um acordo cedendo sua liberdade para garantir a vida. Com Rousseau o jusnaturalismo ou o contratualismo tomou um caminho mais distinto que será assimilado por Hegel.

Rousseau defende que todo direito é político, sem as instituições humanas não há direitos, pois não existem leis, deveres ou obrigações. Assim o direito surge a partir da figura de um poder soberano do Estado. Todo direito só se torna legítimo se este representar a vontade coletiva que vai além das vontades individuais. Para ele o que impele a formação do Estado e das instituições civis é o surgimento da propriedade privada, ela faz os homens saírem de um estado natural para um estado de guerra.

É em seus primeiros escritos que percebe-se a ideia de propriedade como um dos geradores das desigualdades sociais, além de inúmeras disputas por terras e bens, e em meio a tudo isso nasce à sociedade civil e as leis. Essa passagem para a sociedade civil causará uma perda dos seus direitos e liberdades naturais e a conquista de direitos civis.

Sua crítica ao jusnaturalismo se dá devido ele não considerar a formação do Estado como algo positivo e sim natural. O Estado surge da própria razão humana e o desenvolvimento das famílias e sociedade que precisam de uma instância que gerencie todas as relações sociais. Para ele os homens não podem firmar contratos ou acordos sobre bens que não sejam materiais ou propriedades.

Hegel concorda com Rousseau ao apresentar uma noção de direito institucionalizado, para ele antes das instituições não existe a noção de direito. Na *Filosofia do direito* ou Espírito objetivo, ele demonstra a realização da ideia do direito e sua efetivação. Para ele, o direito traça um caminho de direitos básicos e essenciais que devem ser garantidos e efetivados com as instituições sociais na figura do estado.

JUSNATURALISMO, CONTRATO SOCIAL E ROUSSEAU

O Jusnaturalismo é a filosofia jurídica e política predominante do período moderno, entre os séculos XII e XIII, tendo como variante o Contratualismo. A corrente jusnaturalista defende que, o homem possui um direito inato e imutável — um direito natural — anterior as instituições e superior ao direito positivo. É devido essa concepção de direito natural e em prol de sua conservação que se cogitou as noções de formação do Estado por pactos sociais.

Como bem assegura Bobbio (1998) os jusnaturalistas modernos defendem que a saída do Estado de natureza para um Estado civil organizado e dotado de autoridade, só acontece para haver a garantia e a conservação do direito natural. Dessa forma, o Estado só tem serventia se garantir sua função social para qual foi estabelecido através do pacto ou contrato social. Se esse acordo for violado pelo soberano, todo o processo tende ao fracasso.

Semelhantemente, em Rousseau o jusnaturalismo é percebido através dos seguintes conceitos: *estado de natureza*, o *estado civil*, o *contrato social*, a *liberdade natural* e a *liberdade civil*. Rousseau parte da ideia do “bom selvagem”⁵, em seu estado de natureza, o homem era bom, vivia conforme seus instintos e autoconservação, não em um estado de guerra. “Sua primeira lei é zelar por sua própria conservação, seus primeiros cuidados são os que ele deve a si mesmo, e assim que chega à idade da razão, sendo somente ele juiz dos meios adequados para se conservar, ele se torna com isso seu próprio amo.” (ROUSSEAU,

5 O bom selvagem em Rousseau, é uma crítica a esse progresso civilizatório que coloca os homens em confronto com seus impulsos naturais. No estado de natureza os homens viviam em uma plenitude, em bem-estar natural. A partir do instinto de sobrevivência, o selvagem começou a usar a natureza em prol de seus ideais, estabelecendo novos padrões de sobrevivência. Abrindo alas para uma nova etapa, a formação da sociedade, o bom selvagem se desconecta do estado de natureza e se encaminha para a sociedade civil.

2011, p. 56).

Ao analisar o homem em seu estado natural, o genebrino discorda de todo o pensamento hobbesiano, do homem mau por natureza. Hobbes (1999) considera o homem como um átomo de egoísmo, que por natureza não se unem por consenso despretenso. Para ele, a condição natural dos homens pode ser entendida como a guerra de todos contra todos. Isso ocorre por os homens serem dotados de um direito natural, que consiste na liberdade⁶ que cada um tem para usar de seu próprio poder de maneira que quiser para preservação de sua própria natureza.

De acordo com Hobbes (1999), a natureza fez os homens iguais tanto em suas faculdades espirituais como nas corporais. Entretanto, essa igualdade acaba transformando-se em conflitos, enquanto todos buscam sua conservação, suas vontades se cruzam em algum momento, dessa forma, a sobrevivência depende da força ou da inteligência de cada um para subjugar o seu próximo. Assim, o homem em seu estado natural encontra-se em um estado de guerra de “todos contra todos” regido pelo direito da força

Entretanto, Rousseau discorda, afirma que:

Não concluamos com Hobbes, principalmente, que, por não ter nenhuma ideia da bondade, o homem é naturalmente mau, que é vicioso porque não conhece a virtude e que recusa sempre a seus semelhantes serviços que julga não lhes dever; nem concluamos que, em virtude do direito que se atribui com razão sobre as coisas de que necessita, ele se imagine loucamente ser o único proprietário de todo o universo [...]. Ao raciocinar sobre os princípios que estabelece, esse autor devia dizer que, sendo o estado de natureza aquele em que o cuidado com nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era consequentemente o mais apropriado à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz precisamente o contrário, por ter erradamente introduzido, no cuidado da conservação do homem selvagem, a necessidade de satisfazer a uma série de paixões que são obra da sociedade e que tornaram as leis necessárias. (ROUSSEAU, 2017, p. 68-69).

O primeiro sentimento do homem foi o de autopreservação, o instinto levou os homens a se apropriarem dos recursos e salvação,

6 Hobbes define a liberdade como “a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem” (HOBBS, 1999, p. 113)

fornecidos com as produções da terra. Necessidades básicas os fizeram experimentar novas maneiras de existir e isso aumentou a sua forma de ser “superior” diante dos outros animais. A *propriedade privada* marca o rompimento com a liberdade dos homens, surgindo uma má socialização, dando origem a divisões de trabalhos, desigualdades, egoísmo, ambição, enriquecimento, sujeição e preconceitos.

Com a invenção da propriedade instaura um estado de guerra, dela surge a existência da primeira desigualdade, a que separa os ricos dos pobres, e a formação das primeiras sociedades civis, baseadas na escravidão dos menos favorecidos. Com o desenvolvimento da metalurgia e da agricultura, a cultura das terras transformou-as em direito de propriedade, a igualdade contida do estado primitivo desaparece, o trabalho agora se torna algo necessário e o homem torna-se escravo de suas necessidades.

A desigualdade no estado natural é quase nula, a partir do progresso do espírito humano, devido à propriedade privada e as leis é que ela vem se consolidar. Dessa forma, nota-se que tais “desigualdades não possuem fundamento natural, elas se encontram no âmbito civil, através das consequências dos atos e escolhas humanas” (KRITSCH, 2011, p. 79). Prossegue afirmando:

A sociedade, as leis e o pacto fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, tornando usurpação astuciosa um direito irrevogável e sujeitando todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Esses pactos expandiram-se por todo o mundo e depois de algum tempo já não era mais possível encontrar um povo que não tivesse sido subjugado. (KRITSCH, 2011, p. 89).

A civilização é vista por Rousseau como a responsável pela degeneração das exigências morais profundas da natureza humana e sua substituição pela cultura intelectual. A uniformidade artificial e a mecanização impostam pela sociedade às pessoas, de como elas devem se comportar, leva-as a ignorar os deveres humanos e as necessidades naturais.

A sociedade nascente deu ensejo ao mais horrível estado de guerra. O gênero humano, aviltado e desolado, não podendo mais voltar atrás nem renunciar às aquisições infelizes que fizera e trabalhando apenas para sua vergonha por ter abusado das faculdades que o dignificam, viu-se ele próprio diante da ruína. (ROUSSEAU, 2017, p. 94).

Assim, o homem preso a sociedade civil, não podendo retomar a sua ordem natural se vê obrigado a seguir novas regras, o direito natural transforma-se em direito civil, o homem converte-se em um animal fraco e debilitado, doente e condenado a civilidade. Para contornar essa situação se faz necessário a constituição de um Estado através de um pacto, afim de controlar todos os males que a propriedade trouxe consigo.

Em Rousseau, o que impulsiona a formação do Estado e o estabelecimento da sociedade civil é o processo natural de sociabilidade humana e as desigualdades humanas que surgiram com a propriedade privada. Por isso surge a necessidade de abandono do estado de natureza para o estado civil, por um pacto social, para acordo, onde todos concordassem entre si coletivamente. Como ele afirma “O primeiro, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer, *isto é meu* e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil” (ROUSSEAU, 2017, p. 80). Destarte, o genebrino em sua obra posterior reafirma:

Suponho que os homens tenham chegado ao ponto em que os obstáculos que prejudicam a sua conservação no estado de natureza prevalecem por sua resistência sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo não pode mais subsistir e o gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser. (ROSSEAU, 2011, p. 65),

Para sair do estado de natureza para um estado de paz e liberdade, havia a necessidade de renúncia ao direito de fazer justiça por conta própria e conservar os direitos naturais (à vida, à liberdade, à propriedade), logo esse contrato não é a renúncia total dos direitos e sim uma garantia deles. Não havendo a possibilidade de um retorno ao seu estado natural, só restou aos homens alienar-se de todos os seus direitos pelo bem da comunidade. “Cada um de nós dispõe em comum da sua pessoa e de todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebe, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROSSEAU, 2011, p. 66).

Essa passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança notável, ao substituir em sua conduta o instinto pela justiça e ao dar às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. [...] Embora se prive nesse estado de várias vantagens que provêm da natureza, ele as recupera bem maiores, suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se ampliam, seus sentimentos

se enobrecem e sua alma toda se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradarem de pronto para abaixo daquela de que saiu, ele deveria abençoar sem cessar o feliz instante que o tirou dela para sempre e que, de um animal estúpido e obtuso, fez um ser inteligente e um homem. (ROUSSEAU, 2011, p. 70).

Entretanto, o contrato social proposto por Rousseau não tem como pretensão apenas legitimar a força do Estado como fez seus predecessores Hobbes e Locke, ele apresentou formar um Estado sem dominação, sem que envolvesse a submissão da vontade de uns à vontade de outros. O Estado para Hobbes surge assim como uma limitação da liberdade (direito), para garantir as leis racionais (obrigações) como garantia da vida. No que lhe concerne, Locke (2003) defende que o fundamento do Estado é a própria razão, de forma que essa união é um benefício mútuo onde todos saem de um estado de direito individual e se organizam a fim de fortalecerem seus próprios direitos como um corpo organizado.

Rousseau irá apresentar no próprio contrato, se este for pensado como uma forma de associação, fazendo com que os indivíduos só venham a se submeter à vontade coletiva e não de uns e de outros. Ao se submeter a essa vontade coletiva automaticamente o indivíduo estará obedecendo a si mesmo, como agente dessa coletividade, ele também ajudou a criar as leis do contrato.

Ao propor um acordo baseado na vontade geral, ele inaugura uma nova forma de pensar a construção do Estado. O corpo político proposto por ele é baseado em um sistema democrático de reconhecimento das vontades coletivas que se organizam em prol de um bem maior. “A teoria de Rousseau aponta para um viés altamente democrático: os indivíduos se lançam, ativamente, na consecução do interesse comum, que é o seu também” (MASCARO 2016, p. 175). O pensamento político dele,

trata-se da *cidadania ativa*. Ao contrário de Hobbes e Locke, que enxergam o indivíduo como uma espécie de elemento isolado, cujos direitos lhe seriam atribuídos ou retirados passivamente (por meio de um soberano que seria um terceiro), Rousseau enxerga o indivíduo como membro ativo da comunidade. Trata-se de um súdito das leis do Estado, mas, ao mesmo tempo, de um cidadão, que participa ativamente da autoridade soberana. (MASCARO, 2016, p.175).

Com o contrato social proposto por Rousseau (2011) o homem

além de ganhar a liberdade civil⁷ ganha também propriedade de tudo aquilo que possui, logo no estado civil ele é livre porque possui autonomia, pois prescrevem-se leis a si mesmos. Essa autonomia é o princípio fundador do Estado democrático.

HEGEL E O ESTADO DE DIREITO

Desde os escritos de sua juventude, Hegel já tencionava desenvolver uma filosofia do Estado, com o intuito de restaurar o ideal da polis grega, centrada em um Estado racional. O advento da modernidade com a Revolução Francesa e as Guerras napoleônicas, inseriram no contexto social político uma nova forma de pensar a liberdade com o reconhecimento da subjetividade. Dessa forma, o grande projeto de Hegel passa a ser tentar reconstruir um Estado ético objetivo, que não negue a subjetividade moral, assim como outros direitos conquistados na modernidade.

Como afirma Vaz (2014), Hegel pretende para sua ciência do Estado, sistematizar as determinações da liberdade, de forma que a sociedade se torne consciente do seu processo, mas só será possível se existir universalidade da ideia da liberdade, para que todos possam se reconhecer como participantes da vida social, reconhecendo seus direitos e deveres. Não obstante, o Estado é *télos* de todo o sistema de direito, como a própria realização da liberdade.

Segundo Brandão (2001, p. 108-109), “[...] o jovem Hegel um dia acreditou na possibilidade de restauração da polis grega. Esta ilusão foi abandonada [...] com o fim do período napoleônico, a partir do qual Hegel descobre o que considera a marca distintiva da modernidade”. Entretanto, não houve um abandono, e sim uma ressignificação a partir dos pressupostos jurídicos que surgiram em sua época, o ideal grego ainda é o objetivo hegeliano, porém, elevado a uma nova ideia de liberdade.

Para Vaz (2000), a filosofia jurídica moderna tinha como objeto a liberdade individual, e como preservar essa liberdade diante da submissão de leis ou a um poder exterior. É sobre esse pilar que

7 Com o contrato social proposto por Rousseau (2011) o homem além de ganhar a liberdade civil ganha também propriedade de tudo aquilo que possui, logo no estado civil ele é livre porque possui autonomia, pois prescrevem-se leis a si mesmos. Essa autonomia é o princípio fundador do Estado democrático

Hegel assenta sua filosofia, ele pensa poder apresentar uma tentativa de síntese, que articula organicamente a subjetividade moderna com a objetividade das leis/Estado, além disso, ele pretendia,

[...] fundamentar a História na racionalidade objetivamente ética e política do ser humano, a exemplo do que fez a filosofia política clássica platônica-aristotélica. Porém, o que determina para Hegel a racionalidade objetiva da História é a *liberdade subjetiva* no seu exercício da moralidade, diferentemente do pensamento clássico, que via a razão na *polis* sem a mediação da liberdade subjetiva. Mediada, então, pela *moralidade concreta* da liberdade subjetiva, a racionalidade se objetiva na História como vida ética (eticidade) da sociedade. (VAZ, 2014, p. 56)

O reconhecimento da subjetividade como constitutiva da liberdade é uma conquista moderna, que para Hegel deve ser mantida. Contudo, apenas reconhecer a subjetividade moral é insuficiente para a realização da liberdade efetiva, ela precisa necessariamente ser mediada institucionalmente sob o manto do Estado e da constituição.

A grande distinção do pensamento hegeliano para o contratualismo, é apenas a ordem dos fatores. Primeiramente sobre as concepções de direito natural e o argumento do surgimento do Estado como um contrato.

Para Hegel,

[...] o direito da natureza é o ser-aí da força, e o fazer-valer da violência, e um estado-de-natureza é um ser-aí da força-bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão que / preciso sair dele. Ao contrário, a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade: o que se tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do estado de natureza. (HEGEL, 1995, p. 288).

Para Vaz (1993), cabe então pensar como conciliar a liberdade com uma lei ou algo exterior, sem limitá-la? E como é possível legitimar o contrato social como uma filosofia da liberdade, já que ela pressupõe uma restrição e limitação da liberdade individual?

Essas questões vão ser resolvidas no conceito de *Sociedade-civil*⁸. Com a sociedade surge além de processos econômicos, os direitos civis e as regras jurídicas, é nele que surge os contratos como garantia de direitos e deveres, o erro dos contratualistas foi alterar a ordem dos

8 Hegel define a sociedade civil como o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos, fazendo uma alusão ao Estado guerra posto por Hobbes em seu *Leviatã*.

fatores, atribuindo ao Estado, funções da sociedade (ROSENFELD, 2005).

Dos contratualistas, Rousseau foi o que mais se aproximou do objetivo de Hegel. Rousseau ao estudar a passagem do estado de liberdade e guerra para um estado de paz e liberdade, para sair do estado de natureza havia a necessidade de renúncia ao direito de fazer justiça por conta própria e conservar os direitos naturais (à vida, à liberdade, à propriedade), logo esse contrato não é a renúncia de total dos direitos naturais.

Com o contrato social proposto por Rousseau o direito surge a partir da figura de um poder soberano do Estado. Todo direito só se torna legítimo se este representar a vontade coletiva que vai mais além do que as vontades individuais. Contudo, a conciliação pensada por Rousseau entre Estado e liberdade, visava uma liberdade que era a participação consciente e segundo a lei do Estado.

Entretanto, para Hegel o contrato é sobre as coisas, aquilo que posso alhear-me, sobre aquilo que está sobre minha posse, ou seja, minha propriedade, desta forma, nem a família o Estado⁹ pode se dar em forma de contrato. Os contratos incidem sobre as propriedades privadas e devem ser mantidos e gerenciados. Quanto aos direitos, todos eles devem ter garantias, o bem-estar, a propriedade, necessidades e carências, mas como forma de leis universais, e reconhecidas perante um Estado.

Para definir o surgimento do Estado Hegel o define como a realização histórica racional do conceito de liberdade, Hegel, retoma o princípio organicista da formação social, o ideal aristotélico. Além disso ele retoma a essência do Estado como princípio, “na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família, e antes de cada indivíduo” (ARISTÓTELES, 2006, p.13). Do ponto de vista do conteúdo, efetividade, o Estado é posto como primeiro, onde a Família e a Sociedade Civil se desenvolve. Entretanto, pela lógica do desenvolvimento da liberdade, ele é o último momento apresentado por

9 [...] contrato parte da arbitrariedade da pessoa, e esse ponto de partida igualmente o casamento tem em comum com o contrato. Mas no Estado isso é logo diferente, pois não reside no arbítrio dos indivíduos, se separar do Estado, dado que já se é cidadão [...] segundo o lado natural. A determinação racional do ser humano é viver no Estado, e se ainda não há Estado, assim está dada a exigência da razão para que ele seja fundado. (HEGEL, 2021, p. 102).

Hegel em sua filosofia política, como resultado dialético das instituições sociais e como a liberdade concreta, por isso se faz necessário apresentar seus conceitos.

A Família é a união dos membros pelo sentimento do amor, por livre vontade. Mas quando o direito se torna parte dessa união, ela dissolve-se. Pelo direito, a família constitui-se como um momento determinado que se realiza pelo: casamento; propriedade e o bem da família, e do cuidado desses; educação dos filhos e na dissolução da família. Por meio da dissolução, os indivíduos se libertam para o mundo buscando realizar-se, formando novas famílias que se unem formando, povos e logo nações. A conciliação de famílias se dá devido à necessidade de realizar suas satisfações, formando assim a sociedade civil-burguesa¹⁰.

A sociedade civil é o egoísmo da satisfação pessoal leva os indivíduos a postular uma universalização de identidade ética, apenas para suprir suas necessidades. Os indivíduos se reconhecem como pessoas privadas que buscam seus próprios interesses. Na sociedade, todos tem direito de buscar seus próprios carecimentos, realizar suas satisfações, sejam elas básicas, necessárias e universais, (comer, beber, vestir), ou outros modos de satisfação.

É por meio do trabalho que os carecimentos são conquistados. Mas, a possibilidade de satisfação induz a riqueza, que leva a aumento do patrimônio, propriedades. Aqui novamente volta ao problema e a limitação do Direito abstrato. Como garantir a proteção das propriedades individuais e universais, já que todos querem a mesma coisa? Para Hegel, mesmo que haja um sistema jurídico, um tribunal e as corporações para mediar os conflitos dentro da *sociedade civil*, eles ainda sim são instituições incompletas, e necessitam de um órgão maior para se desenvolver, o Estado.

Para Hegel, o Estado é o conceito de liberdade que se concretizou no mundo, é o racional em si para si, a vontade universal. Nele, a liberdade chegou ao seu supremo, um direito supremo sobre

10 A "sociedade civil aparece, na eticidade, como momento intermediário entre a família e o Estado. No que diz respeito à realização da liberdade, ela é ainda parcial, o que significa, também, que segundo o ponto de vista da realização do princípio pleno, ela é inferior ao Estado, uma vez que este, como se verá, é o "verdadeiro fundamento". Assim como a moralidade e o direito abstrato são momentos negados, superados e guardados (*aufgehoben*) na eticidade, a sociedade civil e a família são momentos do Estado. Portanto, o Estado só se compreende como constituído pela sociedade civil. (WEBBER, 1993, p. 113-114)

seus membros em forma de dever. Como afirma Mascaro (2002, p. 82), “o Estado é um momento dialético superior ao plano da moralidade e da individualidade. O Estado não está em função do indivíduo, nem é resultante das vontades individuais”. O Estado é liberdade concreta, pois nele há o reconhecimento dos direitos para si como universal. O universal não pode ser efetivo sem o interesse das vontades particulares, e os indivíduos não por si não conseguem se orientar sozinhos pela vontade universal, é necessária uma instância superior para unir esses interesses, e ela é o Estado hegeliano.

Por outro lado, “ele é seu fim imanente e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm obrigações para com ele, enquanto eles têm, em simultâneo, direitos” (HEGEL, 2021, p. 260). Pela obrigação os indivíduos precisam encontrar suas satisfações, segundo as obrigações, o indivíduo se torna cidadão, e no seu cumprimento ele encontra proteção, e bem-estar, logo, ter obrigação e cumpri-la garante a subsistência.

A relação entre dever e direito tem o duplo lado, que aquilo que o Estado exige como dever, também é imediatamente o direito da individualidade, na medida em que isto não é mais do que a organização do conceito de liberdade. As determinações das vontades individuais são trazidas por meio do Estado a um ser aí objetivo e apenas por meio dele chegam à sua verdade e efetivação. O Estado é a única condição para a obtenção da finalidade particular e do bem-estar. (HEGEL, 2021, p. 262).

O Estado para Hegel deve ser a garantia do direito para todos, na medida que todos fazem parte dele, seja cidadão, seja família, ou instituição. Para ele, o equívoco do período moderno foi determinar o Estado como apenas segurança ou de direitos básicos, como a vida, ou a propriedade, confundindo o Estado com a sociedade civil. Se o dever do Estado se limitar apenas a isso, ele é incompleto, ele ficou no subjetivo, para sua efetivação ele precisa garantir a liberdade individual, coletiva e a propriedade privada, ser objetivo, elevar esses direitos a uma instância maior, e fazer deles reconhecidos por todos. O propósito do Estado é o interesse universal. A universalização “tem como função, como determinação, o estabelecimento de uma comunidade humana livre, uma comunidade em que os indivíduos tenham consciência de ser agentes das decisões que concernem a vida de todos” (ROSENFELD, 1995, p. 39).

A universalização torna-se o conceito de Constituição como a base pela qual o Estado está firmado. A Constituição estabelece a confiança do Estado como liberdade efetiva, através do patriotismo¹¹ dos indivíduos. A constituição política¹² é a organização do Estado, ela “é a lei compenetrando todas as suas relações, os costumes e a consciência de seus indivíduos [...]” (HEGEL, 2021, p.286).

O Estado determina a finalidade do sistema hegeliano de direito, seu objetivo enquanto segunda natureza e a concretização do conceito de liberdade. Ele é o racional em si para si, pois “é a suprema realização de uma comunidade humana sobre a Terra. Podemos dizer que é a forma mais elevada de vida humana, se considerarmos as formas de vida como um todo” (TAYLOR, 2014 p. 503). O Estado é soberano em si para si pela sua constituição, e com os outros Estados pela guerra, ele é o “pretor supremo é unicamente o espírito universal existente em si e para si, o espírito do mundo.” (HEGEL, 2021, p. 341).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rousseau busca traçar uma análise da sociedade, utilizando a noção de estado da natureza, se difere dos demais por acreditar que o homem vivia de forma inocente, que o homem era bom, pois assim como os demais animais ele vivia pelos seus instintos e para sua sobrevivência. Percebe-se que o genebrino acreditava que o surgimento da propriedade, foi um viés usado pelos ricos como forma de garantir seus bens, pois encontraram pessoas que aceitassem a subordinação. E o surgimento das leis veio para legitimar essa dominação.

Contudo, as desigualdades sociais não é algo novo que tenha surgido com o processo de globalização e modernidade, elas já existem há bastante tempo, o início da civilização já se consolidou de

11 “Entende-se frequentemente por patriotismo apenas a disponibilidade a sacrifícios e a ações *extraordinárias*. Mas, essencialmente, ele é a disposição de espírito, que na situação e nas relações de vida habituais está habituado a saber que a comunidade é a base substancial e o fim.” (HEGEL, 2021, p. 265). O patriotismo em Hegel tem significado muito distante do que se entende hoje, para ele o patriotismo é o sentimento de confiança no Estado em que sou cidadão, é saber que meus interesses são garantidos e conservados de forma que me reconheço no Estado e não estou alheio a ele.

12 A “Constituição, como organização do todo, é a forma específica em que as várias partes que compõem um povo são chamadas a cooperar, ainda que desigualmente, para um único fim, que é o fim superior do Estado, diferente do fim dos indivíduos singulares.” (BOBBIO, 1991, p.99)

forma corrupta. O homem natural existente nos indivíduos está se degenerando, estes estão se deixando naturalizar pelas desigualdades, para não abrir mão da sua comodidade, acaba por se tornar submisso do sistema político por não ter como regressar ao seu modo de vida natural. Ao perder sua liberdade natural ele ganha o Estado e as leis civis constituídas para a garantia de sua liberdade civil.

Hegel discorda com os jusnaturalistas que tentaram explicar a relação Estado e indivíduo, através de um contrato social, postulando um Estado de natureza onde todos os homens viviam em guerra. Ele revoga a ideia de contrato, e volta-se para a um desenvolvimento orgânico do Estado, onde os direitos da propriedade, bem-estar, liberdade, são objetivados na história como vida ética da sociedade, através do reconhecimento das leis como garantia de direitos e deveres.

Entretanto, assim como Rousseau, seu objetivo era tentar demonstrar como unificar a ideia de liberdade com as leis, dessa forma, podemos dizer que a relação da filosofia jurídica de Hegel em relação ao jusnaturalismo de Rousseau pode ser entendida como uma dissolução e realização. Dissolução, pois ele refuta ou supera a ideia de contrato social como surgimento do Estado e realização devidos o próprio Hegel acreditar ter conseguido resolver os problema da legitimação da liberdade a partir do critério de um direito reduzido ao um órgão governamental organizado, o Estado, de forma que os indivíduos e os coletivos da sociedade civil conseguissem se perceber como participante de um todo e não apenas como dominados.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11. ed. rev. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BRANDÃO, Gildo Marçal. **Hegel: o Estado como realização histórica da liberdade**. In: WEFFORT, Franciso (Org). *Os Clássicos da Política*. São Paulo: Atica, 2001.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito**

Natural e Ciência Política em Compêndio. Porto Alegre: Editora Fundação Fenix, 2021.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830.** São Paulo: Loyola, 1995. (O pensamento ocidental). Tradução de: Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1999. (Coleção os pensadores). Tradução de: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva.

KRITSCH, Raquel. Natureza, razão e sociedade no Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens de Jean-Jacques Rousseau. **Revista Espaço Acadêmico.** nº118, 2011.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do Direito.** 5. ed. rev. São Paulo: Atlas, 2016.

ROSENFELD, D. **Hegel.** 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

ROSENFELD, D. **Política Liberdade em Hegel.** 2º. ed. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social ou princípio do direito político.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Porto Alegre: L&PM, 2017. 176 p. v. 704.

TAYLOR, C. **Hegel: sistema, método e estrutura.** Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: É realizações, 2014.

VAZ, H. C. D. L. **A formação do pensamento de Hegel.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VAZ, H. C. D. L. **Escritos de filosofia II: ética e cultura.** São Paulo, SP: Edições Loyola, 2004.

WEBER, T. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis: Vozes, 1993.

COLONIALIDADE E MODERNIDADE: UM COMPLEXO LEGADO NA INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA LATINA

Ellen Ferreira Almeida da Silva

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Suyane Sena Araújo

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

INTRODUÇÃO

O presente ensaio tem como objetivo analisar as influências do período colonial, uma vez que ainda são dominantes mesmo após o seu fim e a independência das Américas. A colonialidade é uma espécie de face oculta das civilizações modernas, que tem origem na colonização dos povos da América em correspondência com a constituição da modernidade e do modo de produção capitalista.

Assim, frente aos dilemas e desafios do contexto social vigente, emerge a necessidade da decolonialidade, dado que esta pleiteia a expansão da história mundial por meio do reconhecimento dos povos que foram obscurecidos na narrativa da modernidade ocidental. Desse modo, a decolonialidade brasileira é um importante mecanismo para o avivamento e legitimação da cultura dos povos originários.

Logo, é necessário entender a intrínseca comunicação entre a modernidade e a colonialidade, ressaltando de modos diversos e subjetivos a influência desta para o cenário contemporâneo. É preciso compreender o colonialismo no bojo das relações sociais e analisar o seu papel frente às configurações da sociedade moderna.

A INTRÍNSECA RELAÇÃO ENTRE COLONIALIDADE E MODERNIDADE

A colonialidade é um fenômeno histórico e cultural que tem como primórdio o colonialismo, uma vez que as práticas coloniais permanecem entre os saberes e modos de vida de diferentes grupos humanos das Américas. A colonialidade é uma verdadeira persistência de propagação do pensamento colonial, pois este se apoderou do espaço simbólico e material dos povos originários. Desse modo, o sociólogo Aníbal Quijano (2005) irá conceituar a colonialidade como relações de dominação traçadas no capitalismo moderno/colonial. Entende-se com isso, que o pensamento colonialista domina por estratégias e mecanismos capitalistas os corpos e o pensar dos diferentes povos presentes na América.

A colonialidade faz parte do esboço civilizatório da modernidade. Pois, como afirma Enrique Dussel (2000), a modernidade surgiu, sobretudo, como uma noção eurocêntrica que assegurou a disseminação das mais variadas formas de desigualdade. Dessa forma, a colonialidade se revela como uma discreta face da modernidade, dado que o cenário atual ainda constrói concepções em termos de hierarquias excludentes, incorporadas tanto nas entidades detentoras de poder, quanto nas sociedades vigentes. A modernidade colonial é um aparato ideológico e econômico que serve para a perpetuação de ideias misóginas e de discursos preconceituosos reproduzidos cotidianamente, servindo assim, para o silenciamento e destruição de conhecimentos próprios dos povos não europeus.

Nesse sentido, Walter Mignolo, em sua obra “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade”, vai dizer que “a colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade” (2017, p.2). Assim, pode-se afirmar que uma depende da outra, elas ligam-se intrinsecamente porque a força da colonialidade advém de uma longa construção histórica eurocêntrica e que se perdura nas mais diversas formas da modernidade. A colonialidade não está no passado como muitos afirmam, visto que ainda se desdobra no contexto social vigente. “É tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (QUIJANO, 2005, p. 274). Logo, é preciso desconstruir a perspectiva colonialista em todas as dimensões presentes e reconhecermos os verdadeiros valores dos

nossos povos nativos.

A INGERÊNCIA DA COLONIZAÇÃO NOS PADRÕES CULTURAIS BRASILEIROS

O processo colonizatório ocorreu de forma violenta, utilizando-se de preceitos hegemônicos e religiosos para dominação dos povos originários (BLUM, 2021). Esse controle ocorreu não apenas de forma objetiva - vide escravidão - mas afetou as relações culturais de forma subjetiva, ou seja, há uma tendência a agir de modos pré-determinados e influenciados por uma visão eurocêntrica construída ao passar dos séculos e que subsiste no imaginário social brasileiro.

O eurocentrismo instaurou-se culturalmente ao passo que, desde os primórdios da colonização houve uma supervalorização da cultura europeia em face dos costumes dos indígenas e posteriormente dos povos africanos. Esse enaltecimento do “modelo civilizatório” europeu (SILVA, CAOVIALLA, 2018) perpassou a história e se consolidou em diversos âmbitos da sociedade, como no Direito, economia, padrões estéticos e principalmente nos hábitos e práticas do corpo social. Neste último, pode-se observar o famoso fenômeno “Complexo de vira-lata”, termo cunhado para explicitar a constante desvalorização da cultura brasileira perante à cultura do “velho mundo” e dos países mais economicamente desenvolvidos.

Esse desdém com a cultura foi enraizado na sociedade com a imposição dos padrões europeus, especialmente no que diz respeito ao tipo físico, subestimando aqueles que não eram brancos: “Como dantes dito, esse aspecto do julgo pela cor da pele, consentia com a ideia de subjugo, cujos resquícios, eternizados no imaginário popular, resvalam no tema que ora se põe, da síndrome do vira-lata” (OLIVEIRA JR, 2019, p. 5). Analogamente, a mescla racial e cultural eram mal vista, fato esse que foi concebido com escravidão, fomentado pela segregação pós escravatura, criação das favelas, cortiços, entre outros (OLIVEIRA JR, 2019). Essa concepção é replicada até a atualidade com o apoio da mídia que sobrestima corpos com “traços finos”, arquitetura europeia e cultura pop internacional e subestima as produções nacionais e artísticas advindas das periferias, como a moda, o funk e o grafite. Assim, observa-se que apesar dos avanços ainda há uma preponderância de valorização

estrangeira ante a cultura local, gerando um complexo de inferiorização cultural.

A CORRELAÇÃO ENTRE COLONIZAÇÃO E APAGAMENTO CULTURAL INDÍGENA

Os séculos de colonização e domínio português provocaram diversas mazelas na sociedade brasileira, sobretudo, na sociedade indígena. Como pontuado por Marília Blum (2021), inicialmente, a doutrinação colonizatória era sucedida pela religião, catequizando os nativos de forma arbitrária:

Ao forçar uma nova fé, associada a diversas imagens que nada representavam de simbólico aos indígenas, os colonizadores perdem todas as formas de representação criadas por esses povos, todas as suas identificações mais primordiais são massacradas e sua forma de ver o mundo, invalidada (BLUM, 2021, p.10).

Uma vez consolidada a imposição do catolicismo, decorre o apagamento cultural indígena, estes eram obrigados a renunciar seus costumes, ritos, ancestralidades e visões de mundo. Logo, constata-se que houve uma alienação cultural e mudança na produção de conhecimento, antes ancestral, agora racional. A partir disso surge o termo “colonialidade do saber” (LANDER *et al*, 2005) que demonstra a forma hegemônica do conhecimento europeu em face dos demais saberes. Tal predomínio influiu diretamente na formação do Estado e dos seus dispositivos legais que historicamente foram baseados em declarações europeias como, a Declaração dos Direitos Humanos e até mesmo na Constituição estadunidense (SILVA, CAOVIALLA, 2018). Estes documentos representavam os interesses de apenas uma parcela da sociedade, suprimindo os direitos dos nativos e impossibilitando-os de manifestar sua cultura.

É fato que o colonialismo deixou um perigoso legado nas sociedades latino-americanas, essencialmente no Brasil. Nota-se que mesmo com os esforços e políticas públicas que buscam a equidade para os indígenas, muitos estereótipos e preconceitos ainda são reafirmados diariamente. A pretensão de formar uma sociedade monocultural baseada em padrões majoritariamente europeus afastam e negam os conhecimentos produzidos por esses povos, além de promover a ideia de que os nativos são antagonistas à modernização (NEVES, 2015).

Ademais, chefes de Estado e demais políticos constantemente atacam e ameaçam os direitos dos indígenas, agravando a exclusão desse povo e consequentemente suscitando o apagamento cultural.

A PERSPECTIVA DECOLONIAL E A INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

A decolonialidade surgiu como um grande caminho para romper com a força da cultura colonialista, visto que esta permanece até os dias de hoje, mesmo após o fim das colônias e dos processos de integração das mesmas. Os países colonizados ainda vivenciam os impactos da dominação colonial, como o eurocentrismo, a racialização e os sistemas hierarquizados. Desse modo, surge a necessidade não de anular ou reverter a estrutura de poder colonial, mas de resistir e de desconstruir concepções impostas aos povos que foram e ainda são, muitas vezes, subalternizados.

A imposição da perspectiva decolonial é imprescindível para desfazer as convicções coloniais modernas e a episteme eurocêntrica que ainda perpetua na produção de conhecimento na América Latina, pois como afirma Lino João de Oliveira:

Desconstruir a colonialidade é reconhecer a efetividade dos povos indígenas e seus respectivos sistemas de produção de conhecimento não apenas como “resistências” à invasão-colonização dos mundos indígenas, mas também pelo aporte que podem trazer para o aprimoramento das relações interculturais desde que destituídas do ranço colonial que ainda hoje orienta as relações dos Estados e sociedades nacionais com os povos indígenas. (NEVES, 2015, p.279)

Dessa forma, a decolonialidade surge como uma lente para a perpetuação do rico legado dos povos colonizados, uma vez que estes tiveram uma vastíssima destruição de conhecimentos e produções autônomas. A decolonialidade busca desconstruir o cenário colonialista que comparou a prática irracional de violência à civilização europeia, as cosmovisões indígenas e africanas à fé cristã e também a natureza desses povos colonizados a uma ciência ocidental moderna. Assim, essa lente decolonial permite enxergar uma América que ao afirmar sua originalidade não seja mais excluída do horizonte civilizacional da modernidade.

Por conseguinte, a integração latino-americana não foi suficiente para a erradicação da crença da superioridade epistêmica do pensamento europeu, visto que as muitas faces da colonialidade moderna, até então, marcam o viver subordinado de uma enorme parte da população brasileira e latino-americana como um todo. A perspectiva decolonial brasileira mostra que é preciso romper não apenas com a colonialidade do poder, mas também do saber. Pois é preciso deixar de acreditar que fomos formados pela ausência de identidades e passar a acreditar em um Brasil fértil que já existia biologicamente, fisicamente e, sobretudo, humanamente.

Logo, a decolonialidade é essencial para a desestruturação das múltiplas ocorrências coloniais. Ela alega a suplantação da colonialidade que persiste, desenvolve e se reproduz cotidianamente em paralelo com a modernidade, resgatando assim, importantíssimas vozes e pensamentos confiscados pela história dos colonizadores em diversas dimensões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, é possível constatar que a correlação entre colonialidade e modernidade continua impactando de forma negativa e ininterrupta as sociedades latino-americanas. Sendo essas as fomentadoras de diversos males que são constantemente perpetuados na contemporaneidade, como a padronização cultural brasileira e o apagamento cultural indígena.

Por conseguinte, entende-se que esses parâmetros hegemônicos são enraizados no imaginário popular e nas práticas cotidianas por meio da mídia, fontes culturais e dos produtores de conhecimento, restringindo concepções que contrariem essa forma, como explicitado na forte invisibilidade cultural acerca das sociedades indígenas e dos movimentos oriundos das parcelas mais marginalizadas do corpo social.

Portanto, faz-se necessário a integração das sociedades latino-americanas, de forma a promover uma contracultura e quebra na perpetuação desse sistema excludente a partir da decolonialidade, priorizando produções latino-americanas e decoloniais no percurso escolar, retomando conhecimentos que foram silenciados durante séculos e enaltecendo a multiplicidade étnica e cultural pertencentes a esses países.

REFERÊNCIAS

BLUM, Marília Cyrillo. “**JEITINHO BRASILEIRO**”: uma análise dos efeitos da colonização na criação de identidade brasileira e na concretização e naturalização de práticas corruptivas. Repositório PUC-SP, dez. 2021. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/26325>. Acesso em: 01 set. 2022.

DA SILVA, Rosana de Paula Lavall; CAO VILLA, Maria Aparecida Lucca. A América latina e os povos originários: sequelas da colonização. **Revista Direito e Justiça: Reflexões Sociojurídicas**, Santo Ângelo, v. 18, n. 30, jan./abr. 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/325063034_A_AMERICA_LATINA_E_OS_POVOS_ORIGINARIOS_SEQUELAS_DA_COLONIZACAO. Acesso em: 30 ago. 2022.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. **Revista de Cultura Teológica**, 2000.

LANDER, Edgardo *et al.* **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Tradução por: Carlos Walter Porto-Gonçalves. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. set. 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 01 set. 2022.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, jun. 2017, p.1-18.

NEVES, Lino João de Oliveira. **A necessária desconstrução da colonialidade nas Amazônias e nas Américas.** Universidade Federal de Roraima, 2015. Disponível em: <https://revista.ufrr.br/textosedebates/article/view/3208>. Acesso em: 29 ago. 2022.

OLIVEIRA JR, Eduardo F. **Do complexo de vira-lata ao multiculturalismo cru.** Revista Científica Doctum Multidisciplinar. v.1, n. 2, 2019. Disponível em: <http://revista.doctum.edu.br/index.php/multi/article/view/280>. Acesso em: 30 ago. 2022.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, in Edgardo Lander (Org.). **A colonialidade do**

saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005 (p.227-278).

DIFERENÇA NA COMUNIDADE DA DIFERENÇA

Antônio Sérgio Borba Cangiano¹

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Introdução

*E a coisa mais divina que há no mundo é viver cada segundo como
nunca mais.*

(Trecho da música Tomara, Vinícius de Moraes).

Este artigo tem como tema a diferença e como ela pode mudar pensamentos e hábitos sociais, se compreendida nas relações do mundo contemporâneo em relação com um dever de uma nova Comunidade da Diferença. Neste estudo, mergulharemos no conceito de Comunidade da Diferença exposto no livro “Comunidade da Diferença” do Filósofo Miroslav Milovic (2004).

O capitalismo tem se servido das semelhanças, numa abstração do conceito de diferença pura, para propagar sua ideologia em uma multiplicidade de tramas conservadoras com o intuito de efetivar a sujeição social que, ao final de processos alienantes e fetichistas, se consolida na exploração do sobre trabalho, na acumulação, no consumo e na forma injusta de distribuição das riquezas produzidas pelos trabalhadores.

É fácil constatar que buscamos semelhanças, que a identidade abstrata impera em nossas leis e comportamentos: somos todos iguais perante a lei, mas sou do grupo dos ricos, não sou miserável, sou cidadão, não sou marginal, sou branco, sou negro, sou mulher ou sou LGBTQIA+. Apesar de diferentes, e de apenas ser possível identificá-los pelas diferenças, esses grupos se constituem em grupos identitários

¹ Mestre em engenharia de software – redes de computadores, pelo IPT-USP e mestre em filosofia na UnB. Email: asergiocangiano@gmail.com

geralmente segregados, divididos, possuem representações abstratas que tornam as diferenças semelhantes entre si, grupos identitários, porém opositores. Divididos, servem à dominação ideológica majoritária que se processa no padrão homem branco, macho, paternalista, proprietário e dominante sobre as minorias. O capitalismo apenas se apropria da diferença como produção do novo, de novos objetos de consumo, de novas tecnologias à disposição da produção e do mercado para ampliar a exploração do sobre trabalho, concretizando a circulação de novas mercadorias para acumulação. Esse conceito de semelhança, deturpado e apropriado pelo capitalismo, é usado pelos agenciamentos de poder para perpetuar a sujeição social ao “*modus operandi*” de exploração do trabalho e expropriação pública nos processos de acumulação do capital. A diferença abstrata (semelhança) é processada atualmente, como identidade, por exemplo: todos são iguais perante a lei, todos têm chances iguais na meritocracia, a democracia e o Estado de Direito dispõem direitos para todos e as constituições definem direitos iguais para todos. O capitalismo agencia que todos podem se tornarem capitalistas, todos são iguais perante o capital, porém a diferença é que uns possuem capital outros não.

A filosofia conceitua a diferença na modernidade com a mesma abstração da diferença, como semelhança, a tradição filosófica conceitua no foco deste ensaio as semelhanças subjetivas, dadas por uma substância divina igual para todos, ou dadas na subjetividade transcendente modelada igualmente por gerações de sujeitos, ou pela modelagem igualitária do espírito sobre o mundo percebido na história, ou ainda, pelas semelhantes contingências materiais constitutivas das classes proletárias e da burguesia. Esses pressupostos filosóficos que Milovic (2004), nos apresenta em seu livro, surgem na modernidade a partir de Descartes, prosseguindo com Kant, Hegel e Marx, dentre outros filósofos, que pensam não a diferença, mas o universal abstrato, como obra do sujeito, e representativo nas relações do sujeito com o objeto.

Em seus cursos e em seu livro “A Comunidade da Diferença” Milovic (2004) performa uma incansável busca dos pressupostos da modernidade que molda a subjetividade contemporânea. Em sua análise, Descartes (1637 apud MILOVIC, 2004) inicia a modernidade com grande impacto, largamente absorvido pelo social, consequência da apresentação do cogito “Penso logo existo” que, por sua vez, estabelece

uma relação entre o sujeito que pensa o mundo a partir de suas livres capacidades de pensar. O cogito se constitui em um axioma dificilmente contrariado, por diversas razões, talvez porque difere os homens dos animais, pois esses não pensam e repetem instintivamente um mesmo comportamento para sobreviver.

Não obstante, o cogito abre relações individualistas a partir do “EU” que desaguam em opiniões individuais, insensatas, falsas, distantes de verdades do mundo até então válidas. Esse fenômeno torna-se a base que sustenta o direito de pensar o mundo a partir do insólito “EU”, fato que a singularidade do “EU” possui infinitas diferenças puras no seu devir que muda permanentemente, desde o passado até atualizar-se em um devir presente. Talvez Descartes tenha dado início à produção do idiota moderno, que vive suas opiniões independente dos outros diferentes. Do cogito até Kant, em sua crítica da razão, a relação entre sujeito e objeto, ainda sob a influência do livre pensar e existir descartiano, Kant apresenta o sujeito transcendente, aquele que “pensa” o mundo conforme as tradições, os valores do bem e do mal, ou seja, as visões atuais de mundo produzidas transcendentemente com as reminiscências do passado, com fundamentos filosóficos que, ao longo do tempo, moldam o presente. Portanto, predomina a relação hegemônica do sujeito com o objeto, o sujeito com os seus valores transcendentais define o objeto, sem levar em conta as diferenças puras. Surge posteriormente, na filosofia alemã, Hegel e sua crítica a Kant, com a fenomenologia do espírito, na qual o sujeito e o objeto têm uma relação hegemônica do espírito sobre o objeto e Hegel acrescenta o contexto histórico, para que essa relação se configure.

Milovic (2004) fala desses filósofos como falamos de nossos amigos nos bares, dada a sua formação, dedicação e experiência na clássica filosofia mundial. Coisa não tão fácil para qualquer filósofo contemporâneo, tampouco para seguir essa análise, neste curto artigo. A crítica de Hegel se relaciona à impotência da razão kantiana, fato que corrobora para que essa razão transcendente não tenha como se realizar no mundo. Tanto Kant quanto Hegel não relacionam em que ponto partem as faculdades da razão ou do espírito, não expõem os fatos da razão teórica e prática ou como se processa o pensamento em relação aos fatos atuais, no plano de imanência Hegel não explica a necessidade factual, territorializadas do desenvolvimento do espírito humano. O que decorre é que a subjetividade constitutiva moderna não tem a

fundamental tematização e tende a eliminar as diferenças puras entre as diversas singularidades individuais. Mesmo o materialismo marxista, na abordagem econômica, difere apenas duas classes a proletária e a burguesa, dois grupos minoritários em que a classe proletária, na filosofia política marxista é o sujeito da revolução para outro mundo possível, contrária à ideologia burguesa dominante direcionada para a exploração e a acumulação.

Deleuze no seu livro “Diferença e Repetição” (2006) cria o conceito de “diferença pura” não subordinada à identidade, nem ao mesmo e nem à semelhança. Diferença pura relacionada à repetição, dado que a diferença é o que se pode verificar quando ocorre a repetição, pois se não houvesse diferenças, como conhecer que algo se repete? Seria impossível essa constatação e a repetição se configuraria como um simulacro, um buraco negro que repete o fenômeno igualitário infinitamente, sem deixar nada escapar, porque nada de diferente pode interferir na repetição. Intuitivamente, constatamos que não há nada igual, cada ser vivo tem suas diferenças, cada objeto, cada sujeito. A afirmação contrária só demonstra o absurdo de não possuímos a capacidade de distinguirmos um animal do outro, ou um sujeito de outro, ou um objeto de outro. Se repetimos um encontro com alguém conhecido notamos as diferenças nesse encontro repetido, a aparência do sujeito, o que ocorre com ele, como ele pensa atualmente, enfim notamos as diferenças nas repetições.

O problema que este artigo trata é exatamente colocar a “diferença pura” na Comunidade da Diferença, na obra de Milovic (2004). Para tanto, também é necessário que analisemos o problema sob a luz das identidades e de como elas são apropriadas em nosso cotidiano para a nossa sujeição social, assim como sua consequente submissão maquínica, por sua vez automatizada e agenciada pelos dispositivos capitalistas. Na primeira seção analisaremos a linha argumentativa da subjetividade moderna no livro “Comunidade da Diferença” escrito por Milovic (2004); na segunda seção analisaremos o conceito de “diferença pura”, criado por Deleuze (2006), e suas relações com a Comunidade da Diferença; na terceira seção contextualizaremos o problema da identidade na vida contemporânea. Com esta exposição pretendemos traçar algumas considerações sobre a diferença na Comunidade da Diferença, em oposição à sociedade dos grupos identitários e à sociedade ideológica capitalista nas quais estamos presos.

COMUNIDADE DA DIFERENÇA PARA MILOVIC, CRÍTICA A DESCARTES, KANT, HEGEL E MARX

A filosofia original de Miroslav Milovic foi criada desde que deixou a Iugoslávia, passando por muitas universidades pelo mundo, ora como imigrante, ora acolhido como professor. Sua rigorosa formação filosófica foi adquirida nos diversos países em que passou, aliada à sua experiência de vida. Sua trajetória foi rica em multiplicidades de acontecimentos significativos, em nível mundial, e culmina com sua permanência no Brasil, sua pátria adotiva e preferida, local onde produz o livro “Comunidade da Diferença”. A leitura do livro mostra a erudição do professor a qual pude testemunhar em suas aulas quando escrevia palavras no quadro e, a partir delas, falava com invejável desenvoltura, mencionando diversos filósofos relacionados ao tema. A exemplo, a palavra “sujeito” e suas relações com os “objetos nos filósofos clássicos”. Em seu livro Milovic (2004) analisa o sujeito e suas relações com o mundo a partir de Descartes, Kant, Hegel, Marx, Habermas, Apel, Maquiavel, Derrida, Levinas e Deleuze na construção da trama filosófica da modernidade e cria sua proposição do conceito de “Comunidade da Diferença”.

Neste presente artigo iremos nos concentrar nas argumentações pontuais de Miroslav Milovic sobre a diferença focando os seguintes filósofos: Descartes, Kant, Hegel, Marx e Deleuze, percorrendo a linha exposta por ele, em seu livro, e avançando não com Habermas, Apel, Derrida e Levinas, mas com Deleuze e sua criação de conceitos relacionados à “diferença pura”.

Podemos resumir a discussão, até agora, assim: a filosofia moderna começa com a afirmação da subjetividade, mas ao fazê-lo Descartes e Kant ainda permanecem na perspectiva do realismo, quer dizer, aceitam a diferença entre sujeito e objeto. Com a filosofia de Hegel já temos uma mudança importante, porque ele afirma a identidade entre sujeito e objeto, entre o geral e o particular. A história é o lugar em que acontece o processo da superação do particular e da afirmação do geral, processo este no qual o particular é dominado pelo geral. Trata-se da famosa astúcia da razão que se realiza na história. A história é portanto, a cena da dominação; de outro modo, a dominação se realiza na história. (MILOVIC, 2004, p. 20).

Retrocedendo ao nascimento da subjetividade moderna até

Hegel e em uma síntese suficiente para este estudo, o cogito de Descartes inicia o conceito de subjetividade, de uma substância que pensa e logo decide que existe. Essa existência se processa a partir do sujeito que pensa e tem a liberdade de pensar qualquer coisa sobre ele mesmo e sobre os objetos emitindo sua opinião. Kant avança com o conceito de transcendência operada pelo tempo, que molda a subjetividade do sujeito com valores gerais consolidados temporalmente, apreendidos pelas faculdades da razão, seguindo a filosofia clássica, desde as categorias Aristotélicas, dos universais clássicos, tendo a ciência como a melhor aproximação da verdade e a linguagem como representação abstrata do mundo. No entanto, essa subjetividade geral transcendente e imobilizada no sujeito carece dos efeitos de acontecimentos imanentes que revolucionam valores e ainda ignora as singularidades da trajetória do sujeito, ou melhor, do devir sujeito (MILOVIC, 2004).

Para Kant, o sujeito constitutivo possui a estrutura categorial que nos ajuda a pensar algo como geral e a incluir assim um determinado objeto do conhecimento numa classe dos objetos. Sem as categorias, ficaríamos só com as afecções que vêm do mundo, sem a possibilidade de generalizá-las. Nesse contexto, poderíamos mencionar as diferenças entre a Primeira e a Terceira Críticas de Kant ou as discussões entre objeto real e objeto estético, entre realidade e beleza. Um juízo é chamado estético porque seu predicado não coloca o objeto numa classe, mas se refere somente à particularidade do objeto. A beleza está nessa particularidade. Por tudo isso, as categorias da Primeira Crítica poderiam ser compreendidas como os predicados de um juízo que se referem a algo particular no mundo que, no nosso exemplo, ocupa o lugar do sujeito gramatical. As categorias são as condições da predicação. Esse é o papel do sujeito transcendental constitutivo no sentido kantiano. (MILOVIC, 2004, p. 21).

Contudo, Hegel muda esses conceitos. Ele introduz o espírito na história, e rompe com a subjetividade kantiana. Miroslav nos diz que “Hegel não aceita as condições transcendentais de nossa estrutura mental, as quais Kant não pode explicar. Por conseguinte, em lugar de começar com os fatos, Hegel começa com a mediação dos objetos pelo espiritual. Trata-se da famosa estrutura ser/nada/devir que Hegel articula na Lógica e na Fenomenologia.” (MILOVIC, 2004 p. 21).

Quando Hegel faz essa crítica a Kant, ele tem em mente a importância da imanência, com a diferença de que a imanência não é a deleuziana e sim a imanência mediada pelo espírito contextualizado

na história.

Por isso, o sujeito hegeliano não é mais o sujeito transcendental, mas sim o sujeito especulativo. Ele agora determina seu desenvolvimento dentro do particular ou, em outras palavras, o sujeito hegeliano ocupa, desde o começo, o lugar do sujeito proposicional sendo a história tão somente o processo de identificação gradual entre o sujeito e o predicado. Finalmente, a história termina depois de ter cumprido esse papel da identidade. (MILOVIC, 2004, p. 22).

Nesse caso, Hegel se refere ao término da história com a revolução francesa. A fenomenologia do espírito coloca o sujeito como o demiurgo do mundo no tempo histórico e em uma visão idealista na qual Marx vai contestar esse sujeito, revertendo a lógica de que não é o espírito do sujeito no decorrer da história que interage e hegemoniza o mundo, mas a partir da constatação acerca das condições sociais de sua constituição, o materialismo histórico. Em outra linguagem Hegel nos diz, no idealismo, que a subjetividade é um processo “*top down*” (de cima para baixo), ou seja do espírito para o real histórico, e Marx o contraria dizendo que a subjetividade é um processo “*botton up*” (de baixo para cima), ou seja, são as condições imanentes (as condições sociais de produção) que moldam a subjetividade.

Melhor dizendo, assim como Kant não explica os fatos da razão teórica e prática, Hegel não explica a necessidade do desenvolvimento do espírito, fazendo com que a subjetividade constitutiva moderna, que os dois pretendem articular, continue sem a necessária tematização. Daí resulta que a subjetividade moderna se configure como fato. Mas pensar o mundo como se fosse fato, sem refletir acerca das condições de sua constituição, significa, já para Marx, manter-se preso ao pensamento fetichista. Hegel, mesmo radicalizando o pensamento moderno, ainda não escapa desse fetichismo, apenas confirmando essa ideologia moderna que não tematiza os próprios pressupostos. Desse modo, a dominação e a ideologia tornam-se duas características básicas do pensamento hegeliano e da modernidade. (MILOVIC, 2004, p. 23).

Portanto, outras formas de conceituar o sujeito, também para Marx, não passam de fetichismo. O nascimento da subjetividade moderna, com esses pensadores, abre brechas para a hegemonização da ideologia burguesa e a confirma, resultando na ideologia moderna em que o mundo não é para os indivíduos, o mundo deixa de ser pensado pela linguagem da filosofia e do divino medieval e passa à linguagem da razão científica e da matemática, que fundamentam o utilitarismo e o

calculismo, no capitalismo moderno².

Husserl critica enfaticamente essa reificação na qual a vida perdeu o papel constitutivo. Hoje a clonagem científica é só mais um exemplo da situação na qual a reprodução da vida é ligada à ciência e não mais à própria vida. [...] Com Descartes, o corpo já desaparece, nesse sentido, o filósofo é quase o inventor da internet. O mundo novo e virtual funciona sem os corpos. (MILOVIC, 2004, p. 23).

Marx critica a ideologia dominante, mas ainda assim, nega as diferentes singularidades dos sujeitos na crítica à economia capitalista. A crítica à ideologia burguesa é fundada nas classes sociais, em seus comportamentos igualitários, semelhantes e antagônicos entre si. É a semelhança e a igualdade de classes opositoras em que prevalece a hegemonia da classe burguesa para a apropriação do sobre trabalho e para a acumulação capitalista.

Parece que Marx segue o caminho da metafísica. O que ele procura fundamentar são os pressupostos do mundo burguês e de sua economia, os quais ficam, segundo ele sem tematização tanto na filosofia quanto na economia modernas, o que faz com que o mundo moderno permaneça baseado na ideologia. Usando a terminologia hegeliana, poderíamos dizer que, na ideologia, a verdade vale somente para o aspecto aparente do mundo, não para sua essência. (MILOVIC, 2004, p. 24).

A linha de argumentação e raciocínio de Milovic (2004) segue aprofundando Marx e traz outros autores como Habermas, de quem era um fantástico conhecedor, pelo fato de ter convivido com ele e ter traduzido sua obra para o sérvio, assim como outros filósofos que suportam os argumentos no seu livro como Apel, Heidegger, Hobbes, Rousseau, Derrida, Levinas e Wittgenstein, dentre outros, para mostrar que a filosofia tradicional clássica, mesmo na modernidade, permanece com a tradição imobilizada no conceito de sujeito abstrato. Sujeito da transcendência, do realismo, do idealismo alemão e do materialismo histórico, ideologizados ontologicamente por semelhança ou identidade e em suas relações com o mundo, consequência do tempo passado. Filosofia tradicional que não ousa tematizar os fatos e as múltiplas mudanças em cada singularidade individual, sem potência para sair da abstração para uma filosofia concreta da vida. Sem conceituar a multidão, as diferenças, em todos os níveis, sem

2 Milovic, assim como Deleuze, denuncia o mundo da sociedade de controle e as afecções virtuais das redes sociais sobre as subjetividades.

analisar a intersubjetividade concreta gestada, submissa à ideologia filosófica política dominante e aos seus dispositivos de sujeição social. No início do capítulo “Diferença”, Milovic (2014, p. 71) logo avisa: “A temática deste ensaio centra-se na discussão sobre a necessidade de uma transformação da filosofia moderna”.

Infelizmente, a epidemia da COVID 19 retirou Miroslav Milovic de nossa convivência e uma análise dessa transformação da filosofia em uma nova não pôde evoluir mais em nossos estudos mas, seus artigos publicados contribuem para conhecer melhor o seu pensamento, fincado na imanência, na realidade cotidiana e na sua indignação com a dominação capitalista.

As nossas conversas situadas na filosofia deleuziana me motivaram a avançar com o conceito de Comunidade da Diferença e, agora solo, arrisco a tecer essas linhas associando a Comunidade da Diferença à filosofia de Deleuze e Guattari. Deleuze é o filósofo da diferença pura, das multiplicidades imanentes, rompe com a transcendência, com a história, relaciona novos conceitos de historicidade, imanência, acontecimentos, agenciamentos, devires, territorializações e desterritorializações, virtual e atual, e avança na filosofia com a psicanálise clínica, com o conceito de máquinas desejantes, e é considerado pós-estruturalista, critica o capitalismo sob influência dos movimentos de maio de 1968. Deleuze e Guattari conceituam o sujeito como produção e a contribuição psicanalítica da filosofia de Guattari conceitua o inconsciente não mais como teatro de representação, mas como produção efetiva. Para eles, o sujeito desejante está acoplado à máquinas desejantes sociais, acometido de sujeição social e submissão maquínica ordenada e controlada pela ideologia capitalista. No entanto, não consideram mais o sujeito como produto transcendental, mas conceituam o devir sujeito, cujo pensar se processa na imanência e nos afetos das externalidades, dos agenciamentos que moldam seu comportamento, que também podem escapar dos planos duros dos desejos capitalistas, ao criar linhas de fuga imanentes, subjetivas ou coletivas, intersubjetivas, novos fluxos coletivos desejantes.

FILOSOFIA DA DIFERENÇA

Deleuze conceitua a filosofia da diferença a partir de conceitos dos filósofos gregos como Heráclito, Epicuro, os Estoicos, dos filósofos

como Hume, Leibniz, Duns Scotus, Espinosa, Bergson e Nietzsche, dentre outros. Sua filosofia recoloca a crítica ao simulacro platônico, a crítica ao “ser” estável de Parmênides, às categorias de Aristóteles, ao cogito de Descartes e Kant e à essência do bom senso histórico em Hegel, demonstrando as indeterminações do sujeito pensado na filosofia clássica.

O sujeito, para Deleuze (2006), é singular em um rizoma infinito de tramas diversas, diferentes múltiplas forças que se configuram em um “devir sujeito”, sempre em construção, nunca terminado e que se processam no plano de imanência do mundo. A univocidade intersubjetiva é analisada por ele a partir de Duns Scotus (1968 apud DELEUZE, 2006), conceito que relaciona uma univocidade do sujeito, uma certa semelhança de comportamentos, hábitos dos sujeitos diferentes em permanentes devires, em sua trajetória singular. A dimensão principal dessa análise deleuziana encontra-se em seu livro “Diferença e Repetição” de 1968. Para este artigo não será possível tratar de toda a obra, no entanto, alguns recortes se fazem necessários para o desenvolvimento da diferença pura na “Comunidade da Diferença”, aqui em foco.

Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, pois, a tarefa da Filosofia da Diferença. Não poderia a diferença tornar-se um organismo harmonioso e relacionar a determinação com outras determinações numa forma, isto é, no elemento coerente de uma representação orgânica? Como “razão”, o elemento da representação tem quatro aspectos principais: **a identidade** na forma do conceito *indeterminado*, **a analogia** da relação entre conceitos *determináveis* últimos, **a oposição** na relação das *determinações* no interior do conceito e **a semelhança** no objeto *determinado* no próprio conceito. Estas formas são como as quatro cabeças ou os quatro liames da mediação. Diz-se que a diferença é “mediatizada” na medida em que se chega a submetê-la à quádrupla raiz da identidade e da oposição, da analogia e da semelhança. A partir de uma primeira impressão (a diferença é o mal), propõe-se a salvar a diferença, representando-a e, para representá-la, relacioná-la às exigências (semelhanças) do conceito geral. (DELEUZE, 2006, p. 57, grifo do autor).

É necessário conhecer a filosofia da diferença para situar a “Comunidade da Diferença”, contrapor os efeitos da diferença pura contra a apropriação ideológica capitalista da diferença pela semelhança e contrapor a abstração representativa da linguagem que pasteuriza as diferenças. A semelhança, ou identidade da diferença, torna a diferença

pura negativa, ou subversiva, homogeneizando a sua semiótica de diferença concreta na ideologia burguesa.

Queremos mostrar que o resultado das ideologias capitalistas contemporâneas bloqueia o sujeito criativo e restringem o livre pensar, o pensar fora das codificações transcendentais ou do espírito, reificando a semelhança genérica indeterminada. Essa, aplicada igualitariamente e indeterminadamente com um pressuposto do “bom senso” espiritual, histórico (Igualdade, Fraternidade e Solidariedade – Revolução Francesa) e moral, que molda o sujeito pelo passado negando as diferenças em sua trajetória vital e em sua potência de pensar criativamente em sua existência, ou seja, diferentemente da univocidade subjetiva produzida pela sujeição social transcendental capitalista.

O que a filosofia da diferença recusa: *omnis determinatio negativo* ... Recusa a alternativa geral da representação infinita: ou o *indeterminado*, o *indiferente*, o *indiferenciado*, ou então uma diferença já determinada como negação, implicando e envolvendo o negativo (assim recusa também a alternativa particular: negativo de limitação ou negativo de oposição). Em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a diferença é objeto de afirmação é ela própria diferença. (DELEUZE, 2006, p. 89, grifo do autor).

Para eles, só é possível perceber a repetição pela diferença, só é possível perceber o outro pelas diferenças que têm dos demais, só é possível perceber um espaço de outro pelas diferenças entre eles, só é possível perceber o tempo passar pelas diferenças entre um momento e outro. Só é possível reconhecer alguém pelas suas diferenças apreendidas e as novas diferenças que apresenta atualmente, só é possível perceber que envelhecemos pelas diferenças corporais, diferenças de pensamentos, diferenças do que já vivemos e que estamos vivendo.

A vida é movimento diferenciado, o sangue é movimento pulsado pelo coração ele próprio puro movimento, as células do nosso corpo nascem e morrem a todo momento, tudo se movimenta no mundo imanente, as infinitas forças que agem na natureza produzem notáveis mudanças, a terra se move em seu eixo e ao redor do sol. Porém, desejamos a estabilidade ideológica e imóvel que a ideologia burguesa promete e não entrega.

Em termos bastante genéricos, dizemos que há duas maneiras de invocar as “destruições necessárias”: **a do poeta**, que fala em nome de uma potência criadora, apta a subverter todas as ordens e todas

as representações, para afirmar a Diferença no estado de revolução permanente do eterno retorno; e, **do político**, que se preocupa, antes de tudo, em negar o que “difere” para conservar e prolongar uma ordem estabelecida na história ou para estabelecer uma ordem histórica que já existe no mundo, as formas de sua representação (DELEUZE, 2006, p, 89, grifo do autor).

Incluo o Direito e toda área jurídica com a mesma função do político, de manter a legislação cristalizada, transcendente, sem exercer a livre potência do direito de se atualizar em conformidade com as aspirações legítimas do social. O que salva o Direito é a jurisprudência que, de acordo com Deleuze em sua obra “Pourparlers” (1972-1990 apud DELEUZE 2006), é a jurisprudência a filosofia do Direito, fato que é ela que atualiza o Direito na imanência, no devir direito.

A diferença é subversiva, a atualização dela rompe com a normalidade da semelhança. Em oposição à semelhança, se aceitamos as diferenças, rompemos com os bloqueios identitários, rompemos com os preconceitos que fomentam ódios em relação aos diferentes, rompemos com as hierarquias raciais e os padrões majoritários como homem branco, heterossexual, proprietário e patriarcal, ao conhecer a filosofia da diferença e ao aplicá-la o mundo se transforma em todos os níveis a partir da imanência, da curiosidade, da motivação para conhecer as diferenças, diferenças que podem estar agregadas em um todo, e não a igualdade fragmentária entre grupos e subgrupos.

Com respeito à diferença não há lugar para misoginia, homofobia, racismo e fascismo. Com ela destruimos o totalitarismo da ideologia ao adotar a diversidade, pois a diferença inverte a ideologia dominante pela curiosidade sobre o diferente ao apreender o desconhecido pelas diferenças perceptíveis. Cada face um universo, cada externalidade um novo motivo para pensar, cada ponto fora da curva uma nova curiosidade para trocar de chapéu e colocar-se em outro, em outras potências afetivas, em outros momentos de reconhecimento e novos movimentos. O conceito de democracia no Estado de Direito tem forte relação com a “Comunidade da Diferença”, o direito imanente e a jurisprudência, por exemplo, devem estar permanentemente em disputas livres no exercício da política, em confrontação com o direito transcendental no movimento de conquista de novos direitos. Trata-se de confrontar o político que luta para conservar e não para criar, da mesma forma, a permanência de agentes, sacerdotes burocráticos cristalizados no vazio

abstrato das leis, no Estado e na filosofia abstrata que não tematiza o sujeito no seu devir no mundo, na sua potência criativa diversificada pela diferença e para uma nova sociedade solidária em que esse contexto só possível em uma Comunidade da Diferença.

A AÇÃO DA IDENTIDADE E OS GRUPOS IDENTITÁRIOS

Encontrei no livro “O Eu Soberano: Ensaio sobre as derivas identitárias”, de 2022, de Elisabeth Roudinesco, historiadora e psicanalista, que se debruçou sobre o problema identitário em nosso tempo. Sua obra é uma análise dos movimentos identitários no mundo, principalmente na Europa (França) e Estados Unidos. Ela inclui na sua análise religião, racismo, colonialismo e pós colonialismo, os movimentos *queer*, LGBTQAI+, feminismo, patriarcalismo, islamismo, fascismo e outros grupos identitários mostrando como esses movimentos estão se movendo no sentido de um devir totalitário, movimentos facilmente cooptados pela extrema direita mundial. Atualmente, a extrema direita tem presença no mundo todo e em alguns países tem se fortalecido, em virtude dos grupos identitários que combatem os diferentes e se fundamentam no seu ódio deles.

Não é difícil descobrir que qualquer comunidade humana que se organiza identitariamente pode se tornar preconceituosa contra tudo que seja diferente dos valores igualitários de seu grupo. E não são só esses os efeitos negativos, mas grupos identitários criam hierarquias como raça branca supremacista, raça negra submissa, homem dominante, mulher serviente, senhores e escravos, cidadãos e refugiados, ricos e miseráveis, cidadãos e marginais. Esses grupos, de uma forma ou outra, produzem os fenômenos de xenofobia, misoginia, homofobia, fascismo, movimentos totalizadores, segregadores e fragmentadores do social aumentando negativamente o caosmos contemporâneo.

A identidade tornou-se, no século 21, o reduto das frustrações sociais, em todos os níveis. A sujeição social à ideologia burguesa, afirmada pelo neoliberalismo no incentivo à competição, ao individualismo, à negação do outro, estranho competidor, oponente aos desejos de realização individual, submete os indivíduos aos grupos identitários que lutam pela semelhança predicativa do grupo, contra tudo e todos, criando barreiras, hierarquias e preconceitos semeando o fascismo em grupos, sem se dar conta de que a luta é geral e envolve a

todos sem distinção, porque todos estão presos à ideologia capitalista global.

As reivindicações hoje são, portanto, o inverso do que foram durante um século. Luta-se menos pelo progresso cujas conquistas, às vezes, são até rejeitadas. As pessoas exibem seus sofrimentos, denunciam suas ofensas, dão livre curso a seus afetos como marcadores identitários que exprimem um desejo de visibilidade, seja para afirmar sua indignação, seja para serem reconhecidas (ROUDINESCO, 2022, p. 9).

Os grupos de negacionistas, enquanto rejeitam a ciência e inclusive as evidências como o movimento da lua e os eclipses, ou seja, afirmam que a terra não é redonda e, irracionalmente, contra evidências, persistem em grupos identitários afirmando que a Terra é plana. O mais grave dessa fragmentação social é a possibilidade desse processo desaguar em movimentos totalitários fundamentados no ódio pelos diferentes.

A cultura da identidade tende a introduzir os procedimentos do pensamento nas experiências da vida subjetiva, social ou sexual. E, nessa perspectiva, todo comportamento torna-se identitário: as maneiras de comer, de fazer amor, de dormir, de dirigir um carro. Cada neurose, cada particularidade, cada roupa que se usa remete a uma designação identitária segundo o princípio geral do conflito entre si mesmo e os outros (ROUDINESCO, 2022, p. 23).

A supremacia do “EU” exclusivo que se identifica com determinado grupo perde a sua potência de pensar ao ser afetado por externalidades na sua vida e a tendência é isolar-se no grupo no qual se identifica, ou seja, grupos negacionistas com negacionistas, vegetarianos com vegetarianos, veganos com veganos, LGBTQI+ com todos os subgrupos identitários entre eles mesmos (gays, lésbicas, *queers*, transsexuais, transgêneros, travestis, bissexuais etc.), grupos autofágicos, negros com negros, mulheres com mulheres, sem que seja possível arredar-se de valores identitários para pensar os outros diferentes que, diga-se de passagem, seguramente vivem os mesmos problemas no capitalismo.

Gosto da metáfora de que a subjetividade, a criação, a potência de pensar são como afluentes que correm para o rio social. Os grupos identitários são rios fragmentados socialmente, rios de margens altas pois, uma vez que o afluente entra no rio, não há mais saída. Existe um investimento pessoal para entrar no rio, muitos valores do passado devem

ser deixados à margem, outros devem ser investidos e incorporados, não importa o tamanho da irracionalidade ou da negação. Uma vez no rio identitário, não há outra coisa a fazer senão segui-lo, sem conseguir sair da correnteza e das altas margens igualitárias.

Apenas pela filosofia, ciência e arte, como formularam Deleuze e Guattari, não é possível pensar o caosmos em que nos encontramos no século 21, é fundamental que mergulhemos em nosso absoluto, pensar o que está acontecendo em nosso interior e para onde, qual devir mundo, o presente está nos levando. E constatar que quanto mais fragmentados e isolados em grupos identitários, mais difícil e talvez impossível seja desviar os rumos do desastre planetário, da ação antropocêntrica na natureza, da exaustão dos recursos naturais. Ao persistir as lutas identitárias entre ricos (capitalistas, *mass mídias*, classe médias) e pobres, dos impactos ambientais (ecologistas x individualistas, capitalistas), as dificuldades estão ampliadas para combater o aumento da iniquidade e da fome do planeta. Há de se pensar a vida não a partir dos predicados particulares dos grupos dos quais estamos incluídos, mas a partir das diferenças que existem a contar com o aprofundamento das diferentes singularidades, dos múltiplos e diferentes “EUs”, resultado de nossa singular trajetória, não mais Eu e sim E, E ,E, E ... que pode agregar as diferenças puras, ou seja: sou isso, isso, isso e mais isso, estou isso e estou nisso, posso tornar-me naquilo, portanto, há a somatória relacional de tudo que vivo de diferentes na minha imanência.

Isso significa sair da pequenez identitária e elevar as dimensões de pensar às diferenças biológicas, sociais, econômicas, legais e as psíquicas enquanto partes do problema global e dos indivíduos. Talvez, com essas diferentes dimensões, possamos descobrir que só em comunidades de respeito às diferenças seremos capazes de constatar que os problemas não são de grupos, mas de todos e todas: homens, mulheres, animais, flora, mar, ar, água ou, enfim, de dimensões planetária.

Estamos submetidos no mundo pelo capitalismo, *marketing* e *matching* digital, sendo esses formadores dos conceitos identitários de hoje: moldam nossos comportamentos, o consumo consolida as identidades luxuosas, ou inovadoras, “*mass mídia*”, modos de vida categorizados em classes, subclasses e marginais em um cotidiano segregado pelas identidades consumistas e comportamentais, desconhecidas ou odiadas entre sí. A psiquiatria que, modernamente, parece uma tábua de salvação do indivíduo tornou-se parte do problema

e envolve-se em um simulacro de tentar mudar comportamentos individuais por outros comportamentos como a almejada “cura” das angústias, tédios, cansaços e doenças produzidas pelo capitalismo contemporâneo. Ou seja, apagar fogo com gasolina.

Em outras palavras. Em vez de definir o sujeito humano segundo uma tríplice abordagem – social, biológica, psíquica –, a nova psiquiatria só considerava um componente, o comportamento, ou melhor, a “diferença comportamental” erigida em um sistema e extensível ao infinito: sai a unidade subjetiva, entram as variações identitárias, segundo cada comportamento (ROUDINESCO, 2022, p. 43, grifo da autora).

É imprescindível que evitemos o ódio entre nós e a maneira de evitá-lo é admitir, obviamente, que as diferenças devem ser respeitadas, apreendidas, cada um é um universo singular a ser conhecido e apto a conhecer, um hospedeiro que mostra suas diferenças e singularidades para um hóspede desconhecido que, mutuamente, tem muito a aprender um com outro. O resultado é que teremos que nos solidarizar em torno de problemas comuns, independente de predicados identitários, livres para assumir as diferenças, aprofundar o conhecimento de si, do outro e do mundo, conhecer pelas diferenças, não pelo vazio identitário e por consequentes falsas representações.

Nunca será demais repetir que o mundo maravilhoso da felicidade identitária parece um pesadelo. Por fim – e como seria de esperar –, as manifestações do feminismo identitário confirmam que hoje, por todo lado, as mulheres lésbicas mais radicalizadas denunciam os homens *gays*, considerados tão culpados de dominação masculina quanto os “machos dominantes heterossexuais”. Consequentemente elas reivindicam um separatismo no qual os homens seriam, *enquanto homens*, excluídos da comunidade humana (ROUDINESCO, 2022, p. 65, grifo da autora).

Em nossa atualidade, a linguagem na qualidade de representação, composta de conteúdo e expressão tem criado novos termos identitários para designar movimentos de mudanças identitárias. Novos termos como: transidentidade, transhumano, transgêneros, heteronormativos, cisgênero (antônimo de transgênico), generificado, transsexual, *queer*, intersexuais, heteronormalidade etc. demonstram, sem entrarmos a fundo as lutas identitárias internas e externas aos grupos. Não obstante, e sem explicitar esses termos, Roudinesco (2022) situa muito bem, em seu livro, estar óbvio que cada predicação associada a cada termo é uma trincheira de luta identitária em oposição aos diferentes.

Quando vemos filmes de ficção, fantásticos com seus efeitos especiais, como por exemplo “Crônicas de Shannara” que faz sucesso há anos, vemos desfilarem na tela diversos grupos identitários: elfos, gnomos, duendes, druidas, fadas, humanos, nômades, bruxas e magos, todos com seus padrões estéticos, suas identidades, porém em guerra entre si ou em acordos tácitos. Isso demonstra que: ou se tem um grupo hierarquicamente mais forte, hegemônico, que domina a todos (no nosso caso a burguesia capitalista), ou se tecem acordos tácitos, geralmente temporários, para uma luta imaginária contra demônios ou contra os subgrupos identitários, sendo impossível se solidarizarem devido às diferenças culturais e estéticas dos poderes e valores identitários, e por aí vai. Geralmente, o filme se desenrola em cenários de destruição de civilizações passadas, justamente devido a guerras entre os diferentes, movidos identitariamente.

É fantástico como a ideologia capitalista coloca a identidade e a semelhança como felicidade almejada e que esse é o único caminho no qual é possível haver uma estabilidade social, pasteurizada, falsa, só encontrada nas raízes identitárias de grupos, sejam eles ricos, “*mass midias*”, famílias tradicionais, grupos ou subgrupos sexuais, miseráveis, marginais e até criminosos que possuem uma moral própria, incluindo dívidas de sangue. Mais fantástico ainda é como essa ideologia consegue transformar, consegue regredir as lutas identitárias por direitos, direitos esses predicativos em doutrinas regressivas, com consequências terríveis de ódios pelos diferentes, ou seja, ideologias conservadoras transcendentais.

Ao final desse capítulo (A galáxia do gênero), já é possível perceber como uma concepção realmente inovadora dos estudos sobre a sexualidade – distinguindo-se gênero e sexo – foi, dentro de algumas décadas, transformada em seu contrário e deu início a um movimento de regressão normalizadora. Tudo começa com a invenção de novos conceitos, em seguida, com a criação de um vocabulário adequado. Uma vez solidamente estabelecidos, os conceitos e as palavras transformam-se num catecismo que, no momento desejado, acaba por justificar passagens ao ato ou intervenções na realidade. Assim, passa-se, sem perceber, da civilização à barbárie, do trágico ao cômico, da inteligência à tolice, da vida ao nada e de uma crítica legítima das normalidades sociais à recondução de um sistema totalizante (ROUDINESCO, 2022, p. 69).

Temos observado o crescimento da extrema direita internacional

e a polarização antagônica com as esquerdas, os movimentos identitários que sofrem com as relações sociais capitalistas e ficam doentes física e psicanaliticamente, alimentados pelas redes sociais e pelas frustrações desejantes que culminam por engrossar o fascismo e a extrema direita com sua pauta de ódio aos diferentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Triste é saber que ninguém

Pode viver de ilusão

Que nunca vai ser, nunca vai dar

O sonhador tem que acordar

(Trecho da música Triste, de Antonio Carlos Jobim e Elis Regina).

Seguimos a linha de argumentação do livro “Comunidade da Diferença”, legado de Miroslav Milovic, que buscou os pressupostos da modernidade e que, para tanto, visitou filósofos considerados pilares da filosofia clássica, filósofos que transformaram o mundo e se mantêm estudados até hoje, promotores de novos pensamentos críticos, em novas perspectivas e que o autor nos contempla. É no final de seu livro que Miro nos surpreende com o conceito de Comunidade da Diferença. Renegou os pressupostos subjetivos transcendentais, espirituais e fetichistas para fundamentar que a filosofia precisa mudar para uma filosofia concreta, uma filosofia da vida, uma filosofia política, a filosofia da diferença que Deleuze e Guattari proporcionam.

Na segunda sessão, Deleuze e sua filosofia da diferença nos proporcionam uma visão aprofundada da diferença pura, imanente e real que observamos todos os dias em nossas vidas. Relacionamos o conceito de diferença pura deleuziana ao conceito de comunidade da diferença esboçada por Milovic. Este artigo dá início à uma fundamentação possível da comunidade da diferença. Muito há que se pensar e muito há que se mudar para tornar o devir mundo diferente. Todavia, pensar a comunidade da diferença exige conhecer os pressupostos da subjetividade moderna e mudá-los para pressupostos diferentes, fundados na tematização do mundo, na imanência, nas multiplicidades

existentes que forjam as diferenças, porém ligadas, conectadas ao todo, ao planeta.

Na terceira sessão, tratamos sobre a identidade e os grupos identitários, circunscrevendo o problema das ações identitárias e a apropriação delas pela extrema direita. Para tanto, Elizabeth Roudinesco é chamada a nos brindar com seu livro atual sobre as identidades, em todos os níveis da vida, e seus resultados funestos em que a visão de mundo identitária está submetida.

Nos resta argumentar sobre o papel da diferença pura na comunidade da diferença para encerrar este breve ensaio. O assunto das diferenças em nossa vida apresenta-se muito complexo, muito delicado, de difícil conhecimento. A profundidade dos pressupostos filosóficos mostrada por Miroslav Milovic é difícil para qualquer filósofo contemporâneo que ouse pensar junto e, mais difícil ainda, encarar desafios de criar conceitos na comunidade da diferença.

É necessário voltar aos pressupostos da modernidade, assumidos filosoficamente, e argumentar profundamente para superá-los. Não é fácil quando se tem barreiras aos pensamentos de filósofos gigantes da filosofia clássica, generalizadamente, aceitos abstratamente no mundo moderno.

A filosofia de filósofos tidos como rebeldes como Derrida, Levinas, Deleuze e Guattari, caracterizados como pós-estruturalistas, que combatem a transcendência, a abstração clássica, as determinações lineares, divinas e filosóficas que falseiam a imanência, talvez sejam eles que abram caminhos para que a filosofia da diferença possa prosperar.

Milovic, assim como Deleuze, combateram a igualdade representativa e a subjetividade forjada na transcendência, trocando-as por outra forjada na vida, na filosofia política das diferenças, gestada na imanência e não por sujeitos iluminados, ou que se constituam como sacerdotes filosóficos ou sacerdotes burocratas a serviço do Estado capitalista dominante.

Construir a Comunidade da Diferença é um processo que começa em cada um de nós para as exterioridades do mundo em que vivemos. Sempre que observarmos as diferenças do próximo e de nós mesmos, sejam quais forem: biológicas, sociais, psíquicas, econômicas, estéticas, políticas etc. que isso seja motivo para nos abirmos ao diferente e exercer nossa potência de pensar, tão degradada atualmente

por estar submissa à identidade e semelhança. Todavia, quaisquer que sejam essas diferenças, que elas sejam motivadoras de nossa curiosidade, que agreguem nosso conhecimento imanente, que nos permitam vibrar nos corpóreos fluxos moleculares condizentes com nossos desejos, realizados em interações possíveis na potência de se pensar e criar o novo e o solidário. A comunidade da diferença surge para aumentar as forças de transformação do social, abrindo possibilidades de um devir diferente no mundo. Este ensaio preliminar tece tramas que precisam estar melhor fundamentadas, não queremos que nesse espaço-tempo se possa pensar que esse tema está suficientemente analisado, nos contentamos em poder junto com Miro alinhar uma motivação para um devir da comunidade da diferença. A generosidade de Miro, ao receber os diferentes, ao respeitá-los, é prova suficiente que a comunidade da diferença é possível, que as relações entre diferentes são duradouras, baseadas na amizade e na solidariedade.

Referências

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Graal, 2006. 437 p.

MILOVIC, M. **Comunidade da Diferença**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2004. 142 p.

ROUDINESCO, E. **O Eu Soberano**: Ensaio sobre as derivas identitárias. Rio de Janeiro: Zahar, 2022. 304 p.

O SUJEITO SEMIÓTICO: UM POSSÍVEL CAMINHO PARA A DEMOCRACIA

Lucas Rafael Justino¹

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

UMA CONCEPÇÃO DE SUJEITO MODERNA

Buscando entender as relações que se engendram entre identidade e democracia, Milovic busca na metafísica uma resposta aos problemas que se apresentam, às limitações do conceito de identidade e qual o papel que a racionalidade toma nesse ínterim de diversas forças reativas. Essa pesquisa busca apresentar a discussão como contextualizada pelo autor e a partir daí dar um pequeno passo em uma direção que possa nos ajudar a compreender identidade e democracia a partir de um pensamento de superação da modernidade. Principalmente, é preciso entender que a modernidade construiu e se estabelece por causa de uma concepção de sujeito como sujeito pensante, um ser racional que não está em relação às outras coisas do mundo, mas é a própria entidade superior desse mundo. A fundação da razão constitui um problema quando esta razão é utilizada para separar e não para conectar o sujeito ao mundo que o cerca.

Para Milovic (MILOVIC, 2007: 87-88)², a “Modernidade começa com a afirmação de uma nova identidade, a identidade do sujeito, metafísica do sujeito”, uma metafísica que “estrutura modernidade como um monólogo”. Esse monólogo constitui um impedimento para a realização do projeto democrático, pois justamente o que implica o monólogo é a exclusão do diálogo, a exclusão da intermediação entre processos de pensamento. De fato, Milovic (2004) determinou como

1 Mestrando em Metafísica pela Universidade de Brasília. Email: lucasrafaeljustino.1@gmail.com

2 Tradução livre: “Modernity begins with affirmation of new identity, identity of the subject, metaphysics of the subject.” e “Such metaphysics structures modernity as a monologue.”

possível que a crise da democracia fosse, fundamentalmente, uma crise do pensamento. A crise do pensamento é apenas uma consequência direta e não um erro de percurso, pois a adoção de um conceito de racionalidade que se encontra em patamar superior acaba apagando e suprimindo uma série de problemas que deveriam ainda ser tratados, além de ignorar uma série de desenvolvimentos que o sujeito precisa ter para constituir uma boa relação com outros sujeitos. Como pensar apenas a partir do monólogo? Sem a troca de informações de diferentes fontes, toda comunicação fica prejudicada e assim também ficam todas as instituições que são construídas por uma sociedade formada por indivíduos que não pensam sua condição social, mas apenas a individualidade.

A racionalidade do projeto moderno confere ao indivíduo ao mesmo tempo poder sobre todas as coisas do mundo, à medida em que retira deste indivíduo toda a capacidade de entender suas ações como contínuas às ações do mundo. É desse pensamento que nascem noções egoístas que subjuguem diferentes formas de pensamento, como o capitalismo, que Milovic (2007: 93) definiu como “uma estrutura semântica que não articula possibilidades pragmáticas”, um mundo prático e não um “mundo pragmático que abre a possibilidade para a afirmação e a comunicação, democracia e solidariedade, baseado em intersubjetividade”. A modernidade impede a existência desses mundos pragmáticos quando inibe a realização de um mundo no qual democracia, comunicação e solidariedade existem entre os sujeitos. A pragmaticidade do mundo se esvai no momento em que a máxima pragmática, de que tudo deve ser entendido pelas suas consequências, é ignorada, pois uma visão de mundo puramente prática exclui uma série de consequências que formam outras dimensões da realidade além da prática e utilitária. A metafísica do sujeito na modernidade é, portanto, uma metafísica que esvazia o sujeito como agente, que o coloca como ferramenta sustentando um sistema e não um agente que possui a capacidade de transformar o mundo, de tomar atitudes e realizar ações que possam ter como consequência uma mudança. O mundo prático evocado pela modernidade é um mundo que dificilmente pode ser alterado, pois o sujeito torna-se uma parte de uma máquina agindo sozinha sem ter consciência de que o motor só pode se mover caso todas as peças estejam agindo em consonância.

O moderno estrutura como monólogo insere uma série de

impeditivos e de bloqueios à formação de uma sociedade do diálogo, uma sociedade onde a razão é intermediada e se constrói através de vários agentes, pela ação subjetiva que torna-se coletiva quando compreendida em uma dimensão não singularizada. Uma conversa consigo mesmo, por mais proveitosa que seja como atividade contemplativa ou meditativa, não deixa de incorrer em uma espécie de solipsismo, no qual tudo aquilo que é importante acaba sendo uma espécie de projeção do pensamento de apenas uma pessoa. Superar essas barreiras exige uma nova concepção de sujeito, uma concepção que não esteja atrelada à afirmação do sujeito moderna, mas uma que permita um sujeito cuja metafísica não é individual, mas constrói-se nessa dimensão coletiva. Mas como podemos evitar algo que esteja tão arraigado, uma noção de sujeito como a moderna que está em vigor há séculos e descende de um pensamento cartesiano que exhibe suas influências em diferentes dimensões?

UM SUJEITO COLETIVO

Procurando substituir o *res cogitans* como concepção de sujeito, John Deely (2010) resgata a noção de um sujeito que pode ser entendido não só como agente dominante do mundo, mas formado por ele. Deely faz este trabalho a partir de Charles Sanders Peirce, autor que inspirou muito o próprio Habermas a pensar a importância da comunicação como possibilidade de conhecimento da realidade e até como criadora de realidade. Peirce, conhecido pela sua semiótica, não se deteve às teorias da lógica e procurou arquitetar uma estrutura de pensamento que diz respeito a vários aspectos da vida e da filosofia. Santaella (2004) entende que o pensamento de Peirce é anticartesiano no sentido em que opera sob uma lógica impossível de ser concebida à luz do pensamento cartesiano. Essa definição nos interessa para podermos pensar o sujeito a partir de Peirce e entender como Deely enxerga na filosofia de Peirce um caminho para a democracia.

Para Peirce, em seu seminal texto *Algumas consequências das quatro incapacidade* (1868), não é possível haver uma intuição verdadeira, de forma que não há pensamento fundante da consciência, mas apenas uma série infinitamente pregressa e infinitamente futura de pensamentos. Assim, o sujeito não toma consciência de si em um sobressalto a partir de um “penso, logo existo”, mas apenas compreendendo sua relação com

o mundo, principal geradora de pensamento. O *self*³, neste momento, passa por um processo de tomada de autoconsciência. O momento em que um sujeito percebe que possui uma consciência, é um momento em que ele percebe seu próprio erro perante o mundo, quando aquilo que pensou não corresponde ao que acontece à sua volta. O exemplo clássico de Peirce é o da criança em volta do fogão, que imagina a estrutura de metal como fria ao toque e, ao tocá-la, percebe seu próprio erro, compreendendo que nem tudo o que pensa tem correspondência com os fatos. Esse movimento não é único, mas é repetido ciclicamente ao longo da vida de um sujeito, de forma que não é possível ter certeza sobre todas as coisas como prega o sujeito moderno cartesiano. A racionalidade é, na verdade, uma razoabilidade em relação às coisas do mundo. Para Peirce, um sujeito só se completa quando possui essa vivência em relação não só às coisas do mundo, mas em relação também a outros sujeitos, comunicando informações de forma que a razão esteja sempre crescendo e não retraindo-se.

A comunicação como uma funcionalidade que possibilita o crescimento da verdade e a mútua cooperação entre diversos sujeitos é um dos princípios da democracia. Fazer circular as informações, tornar todos a par das situações, procurar que todos saibam o que está acontecendo para buscar soluções é um princípio de um governo que se constrói democraticamente. O problema é que há uma antinomia entre a adoção do sujeito moderno e a concepção de democracia. O sujeito quando se compreende um ser racional que se coloca fundamentalmente acima do seu mundo, não passa por esse processo cíclico de compreender a realidade para agir. A democracia torna-se prejudicada a partir da adoção da concepção de sujeito moderno. Por isso Deely (2010), assim como Colapietro (2014a), vão utilizar a semiótica de Peirce e sua visão sobre a formação de um *self* como uma maneira de pensar novas possibilidades sobre .

A concepção de sujeito em Peirce é uma muito mais flexível, onde o sujeito não é um ser pensante, mas uma miríade de relações que o constituem de maneira intrincada, porém nunca rígida, mantendo sempre a plasticidade desse sujeito, a capacidade de estar

3 Peirce utiliza o termo em inglês *self* para designar várias coisas: pessoa, consciência, identidade etc. Por ser um termo polissêmico em sua origem na língua inglesa, optamos por manter a escrita nos momentos oportunos em que se faz necessária a exposição à maneira que Peirce fez.

sempre transformando-se (COLAPIETRO, 2014a). É pensando nesse processo de individualização do sujeito moderno, que Peirce pensa um sujeito que é como um aglomerado de estrelas: “que parece ser apenas uma estrela quando vista à olho nu, mas que, escaneado com o telescópio da psicologia científica, se descobre, de um lado, ser múltipla em si mesma, e por outro lado, não ter demarcação absoluta de uma condensação vizinha”⁴ (R 403, 1894 apud FABBRICHESI, 2014, p. 165). Isso significa que o sujeito está longe de ser esta definição unívoca como ser pensante e racional, mas é na verdade uma amálgama de várias aparências, experiências e relações que estabelece com o mundo e com os outros sujeitos, de forma que as fronteiras entre sujeitos, semioticamente falando, são fronteiras borradas, fronteiras que não se desenham com rigidez, mas que possibilitam a coletividade dos sujeitos, pois todos formam não só a si mesmo, mas também os outros e os outros são formadores de si.

Habermas consegue pensar que a relação entre sujeitos é um caminho possível para determinar o fim do projeto da modernidade porque ele consegue enxergar que a concepção de um sujeito relacional permite a superação do sujeito individual que se coloca acima dos outros: “o Outro é articulado como eu. Assim Habermas marca a ideia de simetria social que também pode ser entendida como uma ideia reguladora para a constituição da nova sociedade racional do futuro, e portanto o fim do projeto de modernidade”⁵ (MILOVIC, 2007: 96). Ele defende que o Outro, quando entendido como um semelhante em articulação ao Eu, um eu maiúsculo, possibilita a existência de uma simetria social que pode ser compreendida como uma ideia regulativa de uma nova sociedade racional. Portanto, quando igualamos o sujeito ao outro, quando pensamos que um sujeito nunca é algo sozinho diferente de todo o resto, mas uma parte de algo maior, podemos

4 Do trecho original: “Personality, on both sides, that of the unification of all of a body’s experiences, and that of the isolation of different persons, is much exaggerated in our natural ways of thinking, ways that tend to puff up the person, and make him think himself far more real than he veritably is. A person is, in truth, like a cluster of stars, which appears to be one star when viewed with the naked eye, but which scanned with the telescope of scientific psychology is found on the one hand, to be multiple within itself, and on the other hand to have no absolute demarcation from a neighboring condensation”

5 Tradução livre do trecho: “The Other is articulated as I. Thus Habermas engrains the idea of social symmetry which can also be understood as a regulative idea for constitution of the new rational society of the future and therefore the termination of the project of modernity”.

finalmente compreender que o projeto moderno constitui uma amarra contra a superação da individualidade, contra a adoção de formas de vida baseadas em coletividade e cooperação, em igualdade em suas variadas formas, portanto uma contradição com a própria democracia. Essa colocação de um Eu contra um Outro é o processo pelo qual o Eu, que pode ser entendido como um *self*, toma autoconsciência a partir da noção de que se relaciona com outro *self*, com outro núcleo de propósito (CALCATERRA, 2014).

O racional é, em si mesmo, uma consequência dos desdobramentos modernos na concepção de sujeito, o que significa que essa simetria social, quando entendida a partir de uma racionalidade, continuará exibindo traços modernos. O que Deely (2010) faz é voltar a Peirce e, lá, buscar uma concepção de ser humano que esteja além de qualquer racionalidade, ou uma na qual racionalidade não é de forma alguma um traço determinante, mas apenas um aspecto dentre tantos que compõem um sujeito. Se o outro é articulado como o eu, é porque o eu e o outro não são coisas tão diferentes assim e, portanto, podem atuar juntos em uma transformação de mundo. Não só estão no mesmo patamar, como na verdade Peirce defende que o sujeito só existe porque existe um outro ao qual este pode se relacionar. Somos aglomerados de estrelas cujas luzes alcançam os aglomerados vizinhos, formando aglomerados ainda maiores, forças coletivas ainda mais impactantes. Dessa forma, o outro torna-se a única instância pela qual o eu pode vir a se concretizar.

Deely parte dessa concepção de sujeito para rejeitar a concepção de animal racional e irracional porque o que se entende por racionalidade nesse sentido cartesiano não é o mesmo que Peirce defende como razão (SANTAELLA, 2004), assim propondo o ser humano como um animal semiótico. Peirce constrói uma analogia da razão como um desenvolvimento que acontece desde a origem do universo (CP 1.614, 1903). A razão não pode ser exclusivamente humana, mas está nos animais, nas coisas, em todo o universo há pensamento. De fato, para ele, o universo todo está permeado de signos, de forma que todas as coisas fazem parte desse processo, que chamamos de semiótico, um processo de pensamento e do qual participam todos os processos, desde o crescimento da raiz das árvores até a formação de silogismos. Além disso, a razão não nasce apenas da necessidade ou do acaso, mas é, como o pensamento, um desenvolvimento teleológico em direção ao

que Peirce chama de razoabilidade concreta (SILVA, 2017). Santaella (2004) afirma que a investigação é o processo pelo qual podemos construir uma realidade que é, também, razão.

O sujeito, como um signo, se desenvolve, agregando mais ideias, saindo de um estado particular e ganhando alguma generalidade. Michel e Andacht (2016) reforçam o caráter dialógico do sujeito, que está sempre sendo interpretado e expressado pelo indivíduo, gerando esse crescimento. Assim como o signo, o *self* não se completa, “está sempre ‘no processo de virar um self, um processo que nunca está terminado completamente’” (COLAPIETRO, 1989, p. 77 apud. MICHEL; ANDACHT, 2016: 247). A expressão de um sujeito precisa atingir a um outro, só assim ela torna-se uma comunicação que toma seu papel no desenvolvimento da razão.

Petrilli (2014) parte de Peirce para entender que a linguagem é o que essencialmente transforma o ser humano em signo. Não só conversamos o tempo todo com nós mesmos, mas nos expressamos para o mundo através de linguagem, comunicando signos de ordem oral e gestual: “para Peirce, o *self* é um signo; ele converge com a linguagem verbal e não verbal que faz uso. O *self* é feito de linguagem e é inconcebível sem linguagem” (PETRILLI, 2014: 7)⁶. Se para Colapietro (2014a: 103) o “organismo não é algo *no qual o self* está localizado”, mas o “meio através do qual o *self* está capacitado a direcionar e ser direcionado por algum outro”, o corpo não pode ser pura mecânica, mas matéria dotada de linguagem, de capacidade lógica.

Quando Peirce enxerga nos fenômenos um caminho para conhecer a realidade sobre o sujeito, o autor não toma partido dessa separação entre matéria e mente que marcou a modernidade, mas entende um caminho além. O paradigma semiótico não se prende a este debate dualista (DEELY, 2010). Neste sentido, a semiótica de Peirce é um olhar tanto para o interior quanto para o exterior, cíclico, a continuidade mente e matéria está além de uma realidade que só existe no conhecimento ou de uma realidade que não pode ser alterada pelo conhecimento. Portanto, é uma proposta que visa a superação do dualismo cartesiano que estrutura o pensamento moderno.

Entender isso é importante para que não nos esqueçamos de que

6 Do trecho original: “For Peirce, the self is a sign; it converges with the verbal and nonverbal language it uses. The self is made of language and is inconceivable without language.”

o sujeito não existe em uma singularidade, mas em uma comunidade com outros sujeitos, que só se estabelece através dessa troca de informação que a linguagem permite. “A linguagem só existe e só precisamos dela caso os Outros existam. A essência da linguagem está em sua hospitalidade na sua relação com o outro” (MILOVIC, 2007: 98)⁷. É a partir da linguagem que um indivíduo se torna ciente de que a verdade não deve se encontrar nos confins de uma ou outra pessoa, mas na relação que se cria com outros sujeitos. Ela torna-se não uma ferramenta, mas um elemento primordial desta relação, por isso Deely (2010) vai entender o ser humano como um animal semiótico, cujo uso da linguagem é parte essencial de si mesmo.

Não se deve esquecer ou ignorar a função cognitiva, mas entendê-la como parte de um processo que é linguagem, o processo semiótico de pensamento, que conhece e constrói a realidade. Sobre o debate da subjetividade em um contexto moderno, a resposta da teoria dos signos é “sim, não há dúvida de que o mundo interno humano, com grande esforço e sério estudo, pode atingir uma compreensão de mundos não-humanos e de sua conexão com eles” (PETRILLI; PONZIO apud DEELY, 2010: 17-18). Portanto, a semiótica compreende o pensamento em sua capacidade de ir além do imediato, entendendo como diferentes contextos criam diferentes relações unilaterais entre sujeitos, reforçando aspectos da modernidade como algo que subjuga. Um sujeito em sua plena capacidade de articulação semiótica pode tornar possível uma relação entre seu mundo interno e as condições sociais, políticas, históricas e ambientais nas quais está imerso, além de articular um processo de comunicação com os Outros, o que está na essência do regime democrático. A hospitalidade aparece aqui como um exemplo máximo do que esse regime tem a oferecer e de como a linguagem é, ou deveria ser, essencialmente um sustentáculo da democracia.

O sociólogo Stuart Hall (1996) define que o sujeito moderno é herdeiro de uma corrente de pensamento que vem desde o Iluminismo, uma corrente cujo ego é o ator principal de um mundo que se centra no sujeito, não para que o sujeito o controle, mas para que possa controlá-lo. A perspectiva individualizante do capitalismo e da modernidade nunca é realizada e se cria uma realidade na qual o desejo nunca é

7 Tradução do trecho: “The language only exists and we only need it in case the Other exists. The essence of the language is in its hospitality in its relation with the other.”

realizado, pois o sujeito “estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e ação” (HALL, 1996: 10). A instabilidade mantém esse projeto incompleto.

O sujeito se enxerga como dotado de razão e ação, mas é suprimido por não assumir um local de relação com o mundo de onde pode realmente entender o funcionamento das coisas e agir. Para Hall, a modernidade consiste em sociedades inconstantes, em mutação, como definem Marx e Engels: “é o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos [...] Tudo que é sólido se desmancha no ar...” (MARX; ENGELS apud. HALL, 1996: 14). O conflito moderno é o conflito de um sujeito centrado apenas em si, que se acredita dotado de razão contra um mundo em movimento constante, onde aquilo o que era ontem está em mudança hoje e amanhã pode não ser mais. É uma antinomia, pois, coloca-se em confronto uma ideia de um ego em total controle em um mundo sobre o qual podemos perceber que é marcado pela inconstância.

Todas as incertezas e fragmentações contribuem para que o projeto de modernidade nunca seja de fato superado, pois a racionalidade é favorecida como maneira de interpretação do mundo, porém é facilmente rechaçada pelas estruturas cambiantes da realidade que a subjugam de maneira atroz. E, nessa pulsante valorização do indivíduo como individual e não como parte de um coletivo, se perde a razão de ser da democracia, a de ser um poder que emana da coletividade.

Hall defende que as estruturas da modernidade estão em constante fragmentação e desestabilização, o que acaba por tornar o sujeito impermanente.

o próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais [...] mais provisório, variável e problemático.

Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. (HALL, 1996: 12)

A impermanência do sujeito pós-moderno é um fenômeno que afeta diretamente a concepção de ser pensante. Desestabilizando o sujeito, é removida sua capacidade cognitiva de estabelecer a realidade,

e é removida sua identidade. Peirce, trazendo uma noção de mundo semioticamente construído, contraria o dualismo cartesiano, que, segundo Hall, “foi institucionalizado na divisão das ciências sociais entre a psicologia e as outras disciplinas. O estudo do indivíduo e de seus processos mentais tornou-se o objeto de estudo especial e privilegiado da psicologia” (HALL, 1996: 31), contribuiu para a centralização em um espaço, este espaço sendo a consciência, do estudo dos processos mentais e não os entende como relacionados aos aspectos externos da realidade que se apresenta. Isso deteriora a relação entre sujeito e os Outros, pois tudo o que é externo passa a não ser entendido como constituinte de si, quase em um delírio solipsista. Um sujeito semiótico, a fim de superar a modernidade, deve entender a si mesmo como em relação aos seus pares, ao seu mundo, não em isolamento.

Quando entendemos o ser humano em uma perspectiva semiótica, não é apenas de pensamento que estamos falando, mas toda a perspectiva se altera, de forma que Deely fala que esta seria uma concepção verdadeiramente pós-moderna, superando o projeto de modernidade. O ser humano deixa de ser o centro racional do universo e passa a ser entendido como “inextricavelmente emaranhado ao universo físico” (DEELY, 2010.: 40), emaranhado como em uma teia de significações “a teia semiótica (como chamou Sebeok), que inter-relaciona a espécie humana com o universo maior em que e de onde a espécie humana evolui” (DEELY, 2010: 40)⁸. É nesse ambiente que pode voltar a ser discutida a relação da identidade com a democracia, pois o sujeito entendido dentro de uma identificação externa é também um sujeito dotado de poder para agir. Servindo não como um aspecto individualizante do sujeito, mas um aspecto de coletivização de sua luta, a identidade aparece como uma possibilidade para a democracia. A razão que se constrói é a razão que diz respeito à uma ação coletiva no qual todos ganham e não baseada no egoísmo de um sujeito.

A humanidade é considerada em relação ao cosmos, a uma mente que engloba fenômenos muito mais abrangentes do que a nossa comunicação linguística. O ser humano como animal semiótico não implica dizer que é o único participante do processo semiótico ou que este só existe com relação à ação e à experiência humana, mas implica

8 Tradução livre dos trechos “inextricably entangle with the physical universe” e “the semiotic web (a Sebeok called it) which interrelates the human species with the larger universe in and from the human species evolves”

em reconhecer que, em um universo em constante ação semiótica, o “animal semiótico precisa ser capaz de entender a diferença entre subjetividades relacionadas e as relações em si” (DEELY, 2010: 70).⁹ Ou seja, o ser humano se define por ser aquele capaz de perceber a própria agência nessa rede de significados que se constroem em todas as dimensões. É uma concepção que permite ao ser humano entender sua existência relacional e não isolada do mundo, o que contribui ao pensamento que gira em torno daquilo que é coletivo e não singular.

A definição pós-moderna de sujeito humano como animal semiótico não eleva a humanidade a um patamar de superioridade em relação ao universo e os outros animais, mas busca entender seu papel nesse emaranhado de significados. É um pensamento que contraria a percepção moderna de ser pensante, de que “nós podemos ser mestres de tudo, a maestria de palavras e signos sendo uma parte relativamente fácil disso (parecendo eles tão maleáveis), e a desilusão, cinismo e desespero que seguem o trem dessa megalomania” (RANSDELL, 1997, § 14)¹⁰. Na verdade, somos porque estamos no pensamento, que se desdobra em instâncias muito maiores do que nossa consciência.

POSSÍVEL CAMINHO PARA A DEMOCRACIA

O que este entendimento permite é a existência de uma subjetividade que se constrói não nos confins do indivíduo, em alguma dimensão interna, mas através de uma expressão que atinge o mundo externo e comunga com outros indivíduos, uma subjetividade que permite a existência em coletivo, o que torna possível a superação do projeto moderno individualizante. Segundo Canesin (2018, 64) “Peirce, de fato, rejeita a total individualização do sujeito, ou sua completa singularidade, porque, como signo, ele precisa estar aberto para potenciais relações, e nesse sentido, jamais poderia ser um completo individual”. Assim como em um regime democrático, nada é avaliado por seu efeito em um, mas em todos. Peirce negava o que chamou de

9 Tradução livre do trecho “The semiotic animal (there is no other kind!) must needs [sic] be able to grasp by understanding the difference between related subjectivities and the relations themselves as realities over and above those perceived subjectivities related”

10 Tradução livre do trecho “we can be the masters of everything, the mastery of words and signs being a relatively easy part of that (they seem so malleable), and the consequent disillusionment, cynicism, and despair which follow in the train of this megalomania.”

“metafísica de perversidade”, afirmando que a individualidade é uma ilusão de vaidade e que enquanto pensamos que somos únicos, na verdade somos mais os nossos “vizinhos” do que podemos imaginar (CP 7.571, c. 1892). Com isto, Peirce funda uma concepção de sujeito que está apto a tomar parte em um processo muito maior do que ele mesmo, o de construir um mundo melhor, um mundo que tenda à razão, mesmo que, individualmente, seus ganhos não sejam nada perante a coletividade.

Por fim, definir conceitos como modernidade, pós-modernidade e seus respectivos *ismos* é como tentar entender um objeto iluminado em luz, contra luz, em diferentes direções por intensos holofotes. Cada local adotado como ponto de partida para esta observação vai revelar um aspecto diferente do objeto. Isso é da natureza da realidade e a modernidade, em contínua evolução, revolução e movimento, não escapa a esta constante. O que a noção da continuidade entre mente e matéria em Peirce permite é uma forma de apreender a realidade neste movimento contínuo entre interno e externo, uma maneira com a qual podemos encarar a inconstância da modernidade e, desta forma, apropriarmo-nos desta para construir uma superação, algo que pode ser tão inconstante quanto, mas no qual não existe ilusão de finitude ou de resolução. Assim, pegando a contribuição da fenomenologia de Husserl que Milovic (2007) cita, mas indo além e procurando entender esta fenomenologia inspirada pela semiótica de Peirce, é possível entender uma nova concepção de sujeito que participa do mundo e está em relação a este, não apartado nem subjugado pelas estruturas que se apresentam a ele em todo instante.

Colapietro (2014b) percebe que, no fluir da linguagem, estamos sempre utilizando de uma deliberação para que nossas ideias sejam entendidas. Quando escrevemos, estamos em um processo contínuo de passar nossas ideias para o papel, transformando pensamento em uma representação material. Nessa continuidade substancial, devemos polir a escrita, para que o pensamento faça sentido, de forma que nossa “consciência autoral nos impele a parar - hesitar, segurar (embora brevemente) nossa fluência linguística” (COLAPIETRO, 2014b: 489)¹¹, e o autor defende que assim é a semiose, pois hesitamos, mas

11 Do trecho original: “Authorial conscience prompts us to stutter – to hesitate, to arrest (however briefly) our linguistic fluency”

hesitamos apenas na medida em que procuramos construir melhores mediações entre ideias.

A autonomia de um sujeito deve estar, então, intrinsecamente ligada à nossa agência deliberativa, de maneira que estejamos sempre nos revisando, sempre nos corrigindo para que, no curso da investigação que é a vida, possamos realizar a capacidade semiótica de controlar nossas pulsões. Assim um sujeito desenvolve sua teleológica personalidade. Para Colapietro (2014b), se não nos desenvolvermos em deliberação, buscando ideais que valham a pena nos vincularmos, “falhamos em ser adequadamente deliberativos e, nesse lugar, faltamos em nos tornarmos completamente autônomos como podemos ser” (COLAPIETRO, 2014b: 489)¹². O controle que podemos exercer sobre nós mesmos precisa ser um autocontrole deliberativo para que possamos triunfar em nossa autonomia. É essa autonomia, inspirada pela deliberação, que forma um sujeito que pode pensar a democracia, pois cada um é autônomo em respeito à relação que estabelece com os demais, com os outros e com seu próprio mundo.

Uma nova concepção de sujeito permite pensar novas estratégias de comunicação e dinâmicas de convivência que permitiriam o estabelecimento de um regime verdadeiramente democrático onde as garras do fascismo, do neoliberalismo e do individualismo não pudessem instaurar suas chagas. Segundo Milovic (2007: 100): “hoje, o sistema isola, atomiza o indivíduo. Portanto, é importante pensar novas formas de comunicação. Porém, o sistema também nega o indivíduo”¹³. É realmente este o movimento que a modernidade proporciona ao remover do sujeito toda a sua capacidade de transformar o mundo que se abunda ao seu redor. Uma exacerbação do indivíduo serve apenas à própria diminuição desse indivíduo que se vê desprovido da força coletiva que teria a partir da compreensão de que um sujeito não é um indivíduo, mas uma teia de relações, uma formação complexa que envolve, em coletivo, várias individualidades.

Sendo assim, o caminho natural para uma superação democrática do projeto moderno é a adoção de uma nova concepção de sujeito, que

12 Do trecho original: “then we fail to be adequately deliberative and, therein, fall short of becoming as fully autonomous as we ought to be.”

13 Tradução livre do trecho: “Today, the system isolates, atomizes individual. Therefore, it is important to think new forms of communication. But the system also negates the individual.”

permita pensar mais a dimensão não do particular, mas da coletividade, das comunidades, da cooperação. Pois esta sim potencializa o indivíduo, potencializa ele como parte de algo que é muito maior, que possui uma capacidade imensurável de transformação. Um sujeito entendido como o sujeito semiótico, que permite a navegação, adaptação e rearranjo para superar os obstáculos que a modernidade vai impor é uma concepção desse tipo, que torna obsoleta a noção de ser pensante quando se tem a noção de um ser relacionado ao mundo que já é um mundo de pensamento. Nós, como sujeitos semióticos, existimos longe de qualquer esterilidade, sempre nos renovando, mudando, formando o que Peirce chamou de signo perfeito, que “é perpetuamente passivo da ação de seu objeto, do qual está perpetuamente recebendo acréscimos de novos signos... Além disso, o signo perfeito nunca deixa de passar por mudanças [de um tipo espontâneo]” (MS 283, 116-117 apud COLAPIETRO, 2014a: 103).

Só a compreensão do pensamento como algo que se constrói em tudo e em todos nós pode tornar legítima uma forma de governo que se pauta pelo pensamento conjunto. Os sujeitos semióticos, além de ação deliberativa, permitem a cooperação, pois estão abertos às transformações necessárias para constituir um diálogo que escapa ao caráter moderno do monólogo do sujeito pensante, justamente por ser um sujeito relacional, que existe a partir dos que o rodeiam. Enquanto o sujeito continuar sendo enxergado como puramente um indivíduo, isolado do mundo e com ações que dizem respeito apenas a si mesmo, a democracia continuará sob ameaças de ser subjugada por entidades que removem seu poder da instauração de um pensamento que valoriza o individualismo acima de tudo.

Para Stuart Hall, o sujeito pós-moderno, em um processo de movimento da modernidade intensificado, está em constante envolvimento global, em processos de identificação que se ressignificam a cada instante. É efêmero, impermanente. O animal semiótico é uma definição de humano que ultrapassa os limites do dualismo entre mente e matéria e, por isso, segundo Deely, uma definição pós-moderna. Por ser capaz de colocar-se e agir nos processos que envolvem a modernidade, num fluir de ideias e ações que denotam a efemeridade de cada instante. Essa compreensão de si dentro de um universo emaranhado de signos e significados permite a reinterpretação de sua relação com outros sujeitos, com a natureza, com outros animais e com o cosmos, o que

possibilita a existência de um projeto democrático genuíno que pode ser executado pois a própria concepção de sujeito não carrega mais esses traços modernos individualistas.

Nenhuma investigação, para Peirce, pode chegar à qualquer verdade quando ela vem do isolamento, mas quando se percebe nessa investigação os pontos que a interconectam a uma série de fatores, entre eles fatores internos, externos, outros sujeitos, etc. Portanto, segundo os próprios princípios semióticos, os sujeitos só podem contribuir para o crescimento da razão quando assumem seus papéis nesse desenrolar, o que significa que uma concepção de sujeito aberta às relações que podem se formar é uma que possibilita a criação de uma razão democrática e um possível caminho para que possamos superar o projeto moderno.

REFERÊNCIAS

CALCATERRA, Rosa. Testimony and the Self. In: THELLEFSEN, Torkild; SØRENSEN, Bent (eds.). **Charles Sanders Peirce in His Own Words: 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition**, pp. 21-26. Berlim: De Gruyter Mouton, 2014.

CANESIN, M. V. L. **Um signo em desenvolvimento: o conceito de Self na filosofia de C. S. Peirce no período de 1865 a 1870**. Dissertação de mestrado apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC-SP, 2018.

COLAPIETRO, Vincent. **Peirce e abordagem do self: uma perspectiva semiótica sobre a subjetividade humana**. Tradução de Newton Milanez. São Paulo: Intermeios, 2014a.

COLAPIETRO, Vincent. Self-Control, Self-Surrender, and Self-Constitution: The Large Significance of an “Afterthought”. In: THELLEFSEN, Torkild; SØRENSEN, Bent (eds.). **Charles Sanders Peirce in His Own Words: 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition**, pp. 487-492. Berlim: De Gruyter Mouton, 2014b.

DEELY, John. **Semiotic animal: a postmodern definition of “human being” transcending patriarchy and feminism**. Indiana: St. Augustine’s Press, 2010.

FABBRICHESI, Rossella. A Person is Like a Cluster of Stars. In: THELLEFSEN, Torkild; SØRENSEN, Bent (eds.). **Charles Sanders**

Peirce in His Own Words: 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition, pp. 165-168. Berlim: De Gruyter Mouton, 2014.

HARRISON, Stanley Martin. **Man's glassy essence: an attempt to construct a theory of person based on the writings of Charles Sanders Peirce**. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de Filosofia da Fordham University. Nova York: Fordham University, 1971.

MICHEL, Mariela; ANDACHT, Fernando. Passos para uma convergência de duas teorias dialógicas do self. **Psicologia USP**, São Paulo, vol. 27, n. 2, pp. 246-254, 2016.

MIDTGARDEN, Torjus. Peirce on the Notion of Self and Personal Identity. **History of Philosophy Quarterly**, vol. 19, n. 1, pp. 109-124, 2002.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

MILOVIC, Miroslav. Democracy And Identity. **Filozofija i društvo**, vol. 18, n. 3, pp. 87-101, 2007.

PEIRCE, Charles S. Some consequences of four incapacities. **The Journal of Speculative Philosophy**, vol. 2, n. 3, pp. 140-157, 1868.

PEIRCE, Charles S. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Vol. I-VIII, C. Hartshorne, P. Weiss & A. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931- 1958.

PETRILLI, Susan. Man, Word, and the Other. In: THELLEFSEN, Torkild; SØRENSEN, Bent (eds.). **Charles Sanders Peirce in His Own Words: 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition**, pp. 5-12. Berlim: De Gruyter Mouton, 2014.

PONZIO, Augusto. Not an Individual, but a dual Self (at least). In: THELLEFSEN, Torkild; SØRENSEN, Bent (eds.). **Charles Sanders Peirce in His Own Words: 100 Years of Semiotics, Communication and Cognition**, pp. 443-450. Berlim: De Gruyter Mouton, 2014.

SANTAELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos**. São Paulo: Pioneira, 2000.

SANTAELLA, Lucia. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SILVA, Flávio Augusto Queiroz e. **Razoabilidade em Charles S. Peirce**: uma proposta pragmaticista para o crescimento da razão. Tese de doutorado apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC-SP, 2017.

BRASIL, A PÁTRIA AMADA PARA QUEM? A PERPETUAÇÃO DA TRADIÇÃO COLONIAL QUE RELEGA A POPULAÇÃO NEGRA BRASILEIRA A VIOLÊNCIAS E A DESUMANIDADES

Thamyres Alves de Resende¹

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como intuito traçar uma análise crítica social sobre a estrutura colonial arraigada na sociedade brasileira hodiernamente. Tendo em vista que tal tradição colonialista relega a população negra a um cenário marcado pela Necropolítica e pela Banalidade do Mal, o que faz existir um sistema com diversas violências, desigualdades e mazelas sociais, as quais direcionam aos brasileiros negros um tratamento isento de humanidade e de pertencimento à Pátria.

Desse modo, o artigo segue uma reprovação social quanto ao tratamento velado da temática do racismo estrutural e institucional pela população brasileira. Para tal propósito, é utilizado o Hino Nacional-que traz em sua letra a apresentação de uma Pátria caracterizada como amada, gentil e adorada-, para abordar a dissonância dessa Nação idealizada com a realidade de fato, que se faz sobressalente na música “Voz” do rapper Djonga, a qual torna evidente-por meio de seus versos carregados de protestos- a conjuntura contraditória que se estabelece.

Por conseguinte, este paper se encontra inserido na temática acerca da colonialidade, terceira unidade da disciplina de Ética e

¹ Graduanda na Faculdade de Direito na Universidade de Brasília (UnB). Email:thamyres.resende@hotmail.com

Direito da grade obrigatória do curso de Direito na Universidade de Brasília, visando refletir sobre a configuração nacional no que tange à minoria social- população negra-, ressaltando, as mazelas advindas da colonialidade e do período escravocrata que refletem em tratamentos hostis a tal minoria até a atualidade, o que demonstra a necessidade de o olhar decolonial ser trabalhado em todas as esferas sociais da sociedade brasileira.

Este paper tem como justificativa a tentativa de desenvolver uma emancipação social na conjuntura brasileira, mediante ao estudo do passado, o qual possibilita reconhecer as diversas problemáticas que perpetuam no presente, para que possam ser trabalhadas com o auxílio dos Estudos Subalternos e com o olhar decolonial, visando serem extintas e não mais existirem no futuro. Além disso, tal artigo versa a tentativa de fortalecer a abordagem da temática decolonial e a inserção de atores decoloniais no ambiente universitário, para assim, romper com a estrutura eurocêntrica que caracteriza o âmbito acadêmico e, dessa forma, também combater o epistemicídio.

OBJETIVO

Este artigo tem como objetivo central analisar como a desumanização e a maneira de interpretar o outro com o olhar colonizado faz existir as diversas violências cometidas contra a população negra brasileira, tendo como objetivo geral estudar as influências coloniais e as raízes do racismo estrutural e institucional. Nessa conjuntura, têm-se como objetivos específicos, investigar como a construção de uma “Pátria Amada” idealizada contribuiu para que a população brasileira compreendesse o racismo de forma velada.

METODOLOGIA

Para tal análise, o trabalho abordará um breve panorama histórico da colonização e o tratamento desumano alimentado pelo período colonial e escravocrata, o qual seguiu perpetuando no cenário nacional. Para tal percepção, o paper apresentará a forma que a “Pátria Amada” lida com essa problemática social e racial.

Desse modo, para a realização deste artigo serão utilizados

como suporte teórico artigos já publicados, os quais são convergentes ao objeto central de estudo. Além disso, serão utilizadas obras literárias selecionadas em consonância com a temática de Ética e Direito e de Estudos Subalternos e, como recurso adicional, o paper recorre a obras musicais para a realização da análise crítica.

DESENVOLVIMENTO

A PERPETUAÇÃO DA TRADIÇÃO COLONIAL QUE RELEGA A POPULAÇÃO NEGRA BRASILEIRA A VIOLÊNCIAS E A DESUMANIDADES

Consoante ao histórico de colonização e de escravidão instalado por mais de 300 anos no contexto brasileiro, é possível perceber o fato de a população negra está relegada a planos subalternos da sociedade até os dias hodiernos. Ao contrário do que versa a Constituição Federal de 1988, a qual configura o racismo como crime imprescritível e inafiançável, constata-se uma conjuntura extremamente racista, dado que a população negra enfrenta demasiada segregação e um desumano cerceamento de direitos fundamentais.

Nesse cenário, é possível evidenciar a Necropolítica, a qual se baseia em um projeto de extermínio dessa minoria social enraizado desde o período colonial. Essa política da morte foi cunhada por Achille Mbembe e se faz totalmente condizente com o passado e a atualidade brasileira, ainda que tenham acontecido diversas mudanças jurídicas e políticas na conjuntura nacional, são notórias as práticas de violências, as estatísticas exorbitantes de mortes, as agressões, as segregações, os preconceitos e as ações policiais arbitrárias que os cidadãos negros enfrentam.

Sendo assim, a Necropolítica possui uma convergência infeliz com a realidade da população negra brasileira, porquanto esse projeto define por meio de uma política de biopoder foucaultiana a estrutura de quem vive e de quem morre. Assim dizendo, é a política da morte que determina quais são as vidas dignas que devem viver, enquanto quais são as vidas que devem ser cerceadas.

O RAP COMO RETRATO DA REALIDADE RACISTA E DA NECROPOLÍTICA

Nesse âmbito, é possível constatar que a Pátria brasileira não considera as vidas negras como sendo dignas, já que são as vidas eliminadas pelo necropoder, tal fato é acentuado na música “Voz”, do rap Djonga, que por meio de sua arte traz o retrato do Brasil que mata, que silencia, que estigmatiza o indivíduo negro, como se faz notório nos versos seguintes:

“Douglas, pelo que dizem os estudos [...]

Se o beatmaker for preto esse som era pra ser só o silêncio (Shhh)
[...]

Combinaram de nos matar, combinamos de ficar vivo” [...]
(Djonga, música Voz).

Vale ressaltar que o necropoder não é uma ação irracional, pelo contrário, é altamente calculado para retirar a humanidade de quem se deseja matar, o que explicita o caráter de terror arraigado na realidade brasileira que atrelado a tradições escravocratas e coloniais direcionam o cidadão negro à eliminação e à subalternidade.

Isso se faz ratificado ainda nos versos de Djonga, vale explicitar o verso: “Aí Gustavo Pereira, 24 anos; Douglas Eustáquio, mais de 30; vivos, surpreendentemente vivos...”, porquanto o rapper se encontra surpreso por está com mais de 24 anos e seguir vivo, sendo um cidadão negro no Brasil, posto que a expectativa de vida da população negra é reduzida proporcionalmente à violência e ao necropoder aplicados. Consequentemente, a “herança colonial e escravocrata” deixou esse cenário desumano, que carece de ação ativa de descolonização da sociedade atual.

Desse modo, ainda que o cenário brasileiro tenha instalado o Estado Democrático de Direito por meio da promulgação da Constituição Cidadã, é perceptível a austeridade que a população negra enfrenta, haja vista o meio social permeado por diversas mazelas. Dessa maneira, mesmo que a Constituição de 1988 tenha promovido uma transformação significativa no que tange aos direitos fundamentais e, além disso, apesar de versar por uma sociedade fraterna e sem preconceitos, fundada no princípio fundamental da dignidade da pessoa humana e com o objetivo de erradicar preconceitos de toda natureza, essas garantias não condizem com a realidade.

Portanto, a chaga social histórica do racismo é extremamente cotidiana, não sendo tratada de forma rígida e combativa, o que se

observa nos versos abaixo:

“Nesse disco queria escrever hit; Mas não aguento mais ler as lápides escrito «R.I.P.»

“Cês nos trouxeram do outro lado do oceano; Mas me dão tanta preguiça que às vezes penso em voltar pra lá nadando”

“Aqui, contrariar é passar dos 18 sem ser preso; E sem ser só mais um caso de algum ** da balística” (Djonga, música Voz).

A CONSTRUÇÃO DO OUTRO PELO ESPELHO COLONIZADO E O EPISTEMICÍDIO

Nessa circunstância, é possível perceber a importância do questionamento realizado por Miro em sua obra *Comunidade da Diferença* quando o filósofo indaga “a modernidade é ainda o lugar adequado para se pensar a ética?”, já que com o nascimento da modernidade, ocorre o início da colonização, da exploração, da construção colonial do Outro, do epistemicídio e do eurocentrismo. Nesse cenário, quando a figura do colonizador encontra o Outro é criada a imagem do Diferente por meio do olhar eurocêntrico, o qual destina um tratamento de inferioridade para essa classificação de outrem. Desse modo, a modernidade identifica o Outro como inferior e o destina a sujeição, a exploração, a alienação e ao poder colonial.

O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como assalariado (nas futuras fazendas), ou como africano oprimido, como “encomendado”, como assalariado (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar e outros produtos tropicais). (DUSSEL, 1993, p. 44)

Essa construção de dominação e poder colonial possibilitou a centralização da cultura e do indivíduo europeu como superior em detrimento das culturas e dos indivíduos diferentes. Assim sendo, é viável perceber que a lógica colonial impôs uma retórica de que o Outro é inferior, de que o Diferente deveria ser submetido à sujeição e, para isso, utilizou do aspecto raça como forma de justificar a política de guerra adotada.

La categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres

como yo, por lo tanto, eres inferior”, designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y los negros africanos. (MIGNOLO, 2007, p. 13).

Dessa forma, a colonização construiu uma abordagem de exclusão e de discriminação sustentada no conceito de Outro, no sentido de retirar a cidadania, assim como foi feito durante séculos com os cidadãos negros, destinando-os à margem da sociedade, renegando direitos humanos e fundamentais, sendo essas desumanizações justificadas pela categorização de Outro.

Em Comunidade da Diferença, o filósofo Miro indaga sobre qual seria o lugar seguro no mundo, tendo em vista os perigos que permeiam a modernidade e a pós-modernidade- períodos marcados por uma política de eliminação e segregação do indivíduo considerado Diferente. Nesse cenário, ele se encontra mais satisfeito com a casa de Lévinas, tendo em vista que é um lugar aberto para o Outrem- “casa que nos oferece hospitalidade”. Vale ressaltar que essa casa sugere possibilidades para o Outro, e Miro afirma que a ética somente existe na possibilidade da hospitalidade, evidenciando que a compreensão do Outro torna viável a justiça e a sociedade, sem tal entendimento, a política se torna apenas universalista.

Desse modo, a incompreensão com relação ao Outro se alinhou a colonização e a escravidão, tendo em vista que a perspectiva eurocêntrica se centraliza como dominante, enquanto fortalece a negação daqueles que são diferentes, essa era a política de Estado do período colonial, a qual compreendia que “Os outros quase sempre eram inimigos”. Essa política de eliminação do Outro segue a Necropolítica, uma vez que tal mecanismo se organiza na eliminação daquele que é considerado inferior. Justamente por defender uma ética da responsabilidade, Miro considera plausível a visão de Lévinas, cuja política pautava a diferença.

Tendo em vista tal construção colonial, é notória a lógica de poder e dominação ainda existente no contexto nacional, uma vez que os indivíduos negros enfrentam comportamentos hostis, discriminatórios e racistas, justamente pautados no Outro e no Diferente, tal fato é narrado por Djonga:

O dedo

Desde pequeno geral te aponta o dedo

No olhar da madame eu consigo sentir o medo

Você cresce achando que é pior que eles

Irmão quem te roubou te chama de ladrão desde cedo

Então peguemos de volta o que nos foi tirado

Mano

Ou você faz isso ou seria em vão o que os nossos ancestrais teriam
sangrado (Djonga, música Hat-trick)

Vale destacar que essa imagem colonial acerca do Outro contribuiu também para o epistemicídio que marca a cultura brasileira, quando elimina o conhecimento e a cultura dos povos africanos e dos povos indígenas, por meio do processo de silenciamento, de ocultação e de morte de suas culturas, de suas ancestralidades e de suas religiões. Isso ocorre não por outra explicação, mas pelo fato de não fazerem parte do saber ocidental dominante. Tal fato advém da estrutura colonial européia- que segue a dominação imperialista eurocêntrica sobre outras culturas- que são automaticamente configuradas como subalternas, ou seja, o Diferente é tido como inferior e, portanto, é destruído.

O epistemicídio vai afetar diretamente a construção do país, haja vista que ele se concretiza na inferiorização do conhecimento que não advém da centralização européia, constituindo-se, a partir desse momento, a violência intelectual e simbólica. Logo, o epistemicídio atua como uma ferramenta a favor dessa lógica racista.

Não mais ser refém desse sequestro que vem

De 1500 pra frente, quem hoje fala “axé”

Nos obrigou a falar amém (Djonga, Nós).

CONTRADIÇÃO ENTRE O HINO NACIONAL E A REALIDADE DE FATO

Desse modo, é um cenário caótico e odioso que se faz questionar onde está a Pátria amada para essa população, como considerar essa Pátria como sendo gentil se os filhos negros deste solo possuem suas vidas ceifadas a cada ação policial realizada, de que modo pode se descer a essa terra amor e esperança, sendo que em 23 minutos um cidadão negro possui sua vida encerrada- de acordo com dados da CPI do Senado Federal-, como considerar que a justiça clava forte quando são sempre os mesmos corpos que encontram as balas perdidas nos confrontos.

Nessa seara, é notória a idealização que reverbera na letra do

Hino Nacional, haja vista que no plano factual é possível perceber uma espécie de Banalização do Mal- expressão de Hannah Arendt, autora aqui citada estritamente com relação à essa conceituação- quando a existência das pessoas negras é cerceada em grandes números, sem questionamentos, o que direciona para uma atitude banal a ser realizada corriqueiramente pela sociedade. Por conseguinte, essa realidade mortal que a população negra se depara, escancara as construções históricas do colonialismo e do sistema escravagista que versava a coisificação e a eliminação de indivíduos negros.

[...] “No século 21, a cada 23 minutos morre um jovem negro

E você é negro que nem eu, pretinho, ó

Não ficaria preocupado?” [...] (Favela Vive 3)

Tal cenário transmite a perspectiva de que o “Mito da democracia racial” de Gilberto Freire implantado durante anos no território brasileiro- o qual defendia a convivência pacífica entre indivíduos negros e brancos, mesmo que a realidade fosse assassina e desumana-, segue perpetuando no ideário popular, uma vez que se têm diversas chagas sociais sendo veladas e banalizadas, enquanto as ações racistas e preconceituosas não são questionadas. Isso pode ser ratificado em falas como, por exemplo: “não existe racismo no Brasil”, explanada pelo próprio vice-presidente Hamilton Mourão quando um homem negro foi morto, de forma banalizada, em um supermercado.

Assim sendo, essa falta de consciência histórica e social intensifica a dificuldade no combate a um racismo estrutural e institucionalizado, haja vista que a temática é deslegitimada e ignorada desde pessoas civis até a um vice-presidente.

AGIR DECOLONIAL

Sendo importante citar, nesse âmbito, a relevância da luta decolonial, a exemplo de Aimé Césaire, dado que a sua perspectiva de ação decolonial deveria guiar o combate ao racismo estrutural, à necropolítica e ao racismo institucional.

Por isso ele teve uma contribuição de modo ativo na luta contra o preconceito, pois compreendia a Negritude como ação ativa. De acordo com ele, configura “um despertar de dignidade”, de modo que seria um caminho para a uma luta contra a opressão e a desigualdade.

Essa atitude de despertar, de lutar e de agir ganha uma relevância significativa, uma vez que Césaire vai analisar o passado, o qual possibilita compreender a história da população negra. Assim sendo, seria a “única maneira daqueles que foram marcados com o ferro quente da infame escravidão racial se encontrarem ontologicamente” (pág.13, Discurso sobre a Negritude), já que houve um intenso epistemiscídio e silenciamento da herança histórica. Logo, seria essa a única forma de ter uma emancipação social.

Por conseguinte, trazendo essa contribuição decolonial de Césaire- no que tange à posição de resistência e de ação- para o contexto nacional, é possível analisar a necessidade de emancipação da população negra brasileira. De modo que carece ação decolonial nos diversos campos sociais, sejam eles: político, jurídico, social e educacional, com o fito de desconstruir a estrutura do racismo ainda presente no solo brasileiro, sistema esse que perpetua a Necropolítica, a Banalidade do Mal, as desigualdades sociais e as diversas violências.

Portanto, é possível perceber a importância de lidar com a realidade de forma ativa e combativa, não sendo aceitável a postura da sociedade brasileira que se cala e age de forma passiva diante da desumanização da população negra. Dessa forma, trazer o estudo da decolonialidade para os campos da sociedade é fundamental, para que seja viável construir uma Pátria que considere como seus filhos também, os indivíduos negros.

Somente assim, o Hino Nacional poderá ser representativo do povo que compõe a Pátria, já que o hino convergente às vivências da população negra é, infelizmente, as mazelas e as desumanidades retratadas no protesto em rap de Djonga, figura emblemática na luta antirracista no âmbito da música nacional.

CONCLUSÃO

Por consequência, esse ensaio teve como finalidade uma abordagem acerca da reprodução da tradição colonial que coloca a população negra em lugar alheio à categoria de povo brasileiro. Isto posto, torna-se viável evidenciar que a Pátria amada não inclui os indivíduos negros, haja vista as políticas e sistemáticas de violência, de desumanização e de eliminação que sua conjuntura opera.

Logo, como versado, a Necropolítica e a Banalidade do Mal, enquanto políticas de morte e de veiculação do racismo de forma dissimulada no cenário brasileiro possibilitam demonstrar a inexistência de eficácia das determinações constitucionais e também do respaldo patriota ao seu povo quando o foco de análise é a população negra. Tendo em vista que essa minoria social somente é considerada partícipe da “Pátria amada e idolatrada” para ser protagonista de ações discriminatórias e racistas, para ser mais uma vítima de assassinato brutal, para ser assolada por desigualdades e para ser alvo da subalternidade.

Portanto, por meio dessa perspectiva crítica, é possível compreender a importância de desenvolver um olhar decolonial e, sobretudo, trazer para o cotidiano nacional, a temática decolonialista, com o fito de estabelecer uma luta ativa contra essa estrutura negligenciada pela população brasileira. Para que assim, seja possível questionar a política de morte, a conjuntura racista e a falta de dignidade da pessoa humana para o indivíduo negro. Além disso, é extremamente necessário empregar a decolonialidade, com o intuito de fortalecer a ação antirracista na desconstrução de campos sociais que perpetuem legados colonialistas.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994;

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016].

DJONGA. Djonga- Hat-Trick. Youtube, 2019. **Álbum Ladrão**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dGLAZ2izDiY>

DJONGA. Djonga- **Nós**. Youtube, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VO0f5Q99BD8>

DJONGA. Djonga - **Voz** pt. Doug Now & Chris MC. Youtube, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4JT4hY5m0EI>

DUQUE-ESTRADA, Joaquim Osório. **Hino Nacional Brasileiro**. In: PESQUISA Escolar. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003.

Disponível em: <https://pesquisaescolar.fundaj.gov.br/pt-br/artigo/hino-nacional-brasileiro/>. Acesso em: 30 de agosto de 2022.

Favela Vive 3, Letra - Dk | Djonga | **Praga** “Caneta de ouro” | Lord | Choice | Negra Li e André Drum. Canção de ADL. Youtube, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=avbOUVHr0QI>

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MAIA, F. J. F.; FARIAS, M. H. V. de. **Colonialidade do poder**: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América. Interações (Campo Grande), [S. l.], v. 21, n. 3, p. 577–596, 2020. DOI: 10.20435/inter.v21i3.2300. Disponível em: <https://www.interacoes.ucdb.br/interacoes/article/view/2300>. Acesso em: 12 set. 2022.

Miami 1987. Hices. **Discourse on Negritude**. Miami 1987. Discurso sobre a Negritude. Miami 1987.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. 1. ed. Rio de Janeiro, Ijuí: Relume Dumará, UNIJUI, 2004.

OLIVEIRA, Thompson José de; NAHSAN, Gustavo Pardo Salata; MARTINS, Joelmir Nunes. COLONIALIDADE DO PODER, EUROCENTRISMO E AMÉRICA LATINA. **REVISTA FAIPE**, [S.l.], v. 10, n. 2, p. p. 116-121, jun. 2021. ISSN 2179-9660. Disponível em: <<https://revistafaipe.com.br/index.php/RFAIPE/article/view/252>>. Acesso em: 12 set. 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: **CLACSO**, 2005. p. 117-142.

MIROSLAV MILOVIC, LEITOR DE CARL SCHMITT: NOTAS SOBRE MODERNIDADE E DESPOLITIZAÇÃO¹

Caio Henrique Lopes Ramiro²

Faculdade Maringá, Maringá, PR, Brasil.

INTRODUÇÃO

De saída, ressalta-se que o objetivo do presente trabalho se concentra na análise da reflexão de Miroslav Milovic a respeito da contribuição do pensamento de Carl Schmitt acerca do diagnóstico da modernidade. A partir de um método hermenêutico, procedeu-se a revisão bibliográfica dos textos, especialmente *Despolitização: por uma outra diagnose da modernidade*. A questão da modernidade já está presente em *Comunidade da Diferença*, trabalho no qual a meditação do filósofo sérvio-brasileiro dialoga com as filosofias de Hegel, Marx e Habermas.

Na primeira parte do trabalho, a perspectiva de análise se concentra na leitura feita por Miroslav Milovic da reflexão de Carl Schmitt. Para Milovic, em Hegel a modernidade seria reconhecida como a realização da liberdade, compreendendo o sujeito como livre no plano individual e no mundo social, o que representaria o fim da História. Não obstante, em Marx, a modernidade não importaria a realização da liberdade, mas na luta de classes. Isto se apresenta como

1 O presente trabalho é uma versão ampliada do texto apresentado no II Colóquio Internacional Miroslav Milovic e na X Semana de pesquisa em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá.

2 Professor no curso de Direito da Faculdade Maringá. Doutor em Direito na Universidade de Brasília (UnB). Pesquisador do Grupo de Estudos Miroslav Milovic, vinculado a Faculdade de Direito da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Pesquisador no Grupo de Estudos Schmittianos – Faculdade Maringá/Universidade Federal de Uberlândia (UFU); Pesquisador no Grupo Constitucionalismo, desenvolvimento e autoritarismo no Brasil – Curso de Direito Faculdade Maringá. Pesquisador no grupo Ética, política e religião: questões de fundamentação, vinculado ao programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas.

algo intransponível, advindo daí a ideia de revolução. Neste sentido, Schmitt estaria atento ao recado marxista acerca do enfrentamento entre capital e trabalho, contudo, no diagnóstico schmittiano há um processo de despolitização na modernidade, haja vista a pretensão econômico-liberal de neutralização do conflito.

A segunda parte do trabalho se concentra na leitura de Milovic da filosofia de Jürgen Habermas, a partir da questão da despolitização. Ainda, mostrou-se interessante uma abordagem do texto de Habermas *Liquidando danos*, trabalho no qual Habermas examina o pensamento schmittiano. Foi possível identificar em alguns momentos uma aproximação das meditações de Milovic e Habermas, todavia, também verificou-se distanciamentos críticos do filósofo sérvio-brasileiro acerca do conceito do político em Schmitt e sua contribuição para a filosofia política e a crítica da modernidade.

Assim, para Milovic a leitura de Schmitt parece importante na medida em que permite repensar a política colocando em confronto a relação entre liberalismo e democracia. Portanto, torna-se possível uma releitura crítica de categorias seminais da filosofia política e jurídica e um enfrentamento com o pensamento de Habermas a respeito da despolitização no projeto da modernidade.

PENSANDO A MODERNIDADE E A DESPOLITIZAÇÃO COM E CONTRA CARL SCHMITT

Inicialmente, ressalta-se que o objetivo do presente trabalho se concentra na análise da reflexão de Miroslav Milovic a respeito da contribuição do pensamento de Carl Schmitt acerca do diagnóstico da modernidade. A partir de um método hermenêutico, procedeu-se a revisão bibliográfica dos textos, especialmente do trabalho *Despolitização: por uma outra diagnose da modernidade*, publicado na obra coletiva *Carl Schmitt, hoje*.

Miroslav Milovic tem na modernidade um de seus temas centrais de reflexão³, algo que se verifica em *Comunidade da Diferença*, trabalho no qual a meditação do filósofo sérvio-brasileiro dialoga com as filosofias de Hegel, Marx e Habermas e, ainda, em *Spinoza e*

3 A este respeito ver: KUKIC, Branko. *Um homem de longe*. 2022; DAYANNE, Rose. *Sobre Miroslav Milovic*. 2022.

Modernidade. Para Milovic, o exame acerca do discurso filosófico e da concepção que temos da modernidade pode ser melhor angulado a partir da leitura das filosofias de Hegel e Marx.

Na compreensão de Milovic, em Hegel a modernidade seria reconhecida como a realização da liberdade, ou seja, apresenta-se como um sujeito livre não só no plano individual, mas, também, no mundo social (MILOVIC, 2004; 2015). Este aspecto da filosofia de Hegel representaria além de uma imagem do espírito colonialista, também o fim da História (MILOVIC, 2004, 2015).

De acordo com Milovic (2004, p. 19):

Quer dizer, algo no mundo mostra o espiritual, mas nada no mundo tem força suficiente para ocupar o lugar do espiritual. Tudo o que acontece no mundo são apenas os significantes fracos de um único significado dominante – Deus, para os cristãos; o Espírito para Hegel. Assim, a filosofia de Hegel preserva a espiritualidade cristã [...]. Além disso, tanto o cristianismo como a filosofia de Hegel falam sobre o mundo no sentido da falta, da carência: é a falta do individual ou a carência do particular que precisa realizar a própria estrutura espiritual. Isso ocorreu com a Revolução Francesa, com o reconhecimento do particular no geral, e aqui já temos novamente os motivos seculares de Hegel. Por isso a história termina com a Revolução Francesa, e o sentido do futuro será apenas repetir a história do passado.

Para Miroslav Milovic, a imagem da História na filosofia hegeliana seria o palco onde “acontece o processo de superação do particular e da afirmação do geral” (MILOVIC, 2004, p. 20), o que pode ser compreendido como um processo em que o particular seria dominado pelo geral (MILOVIC, 2004, p. 20), logo, restaria evidenciado na famosa tese de Hegel acerca da astúcia da Razão, haja vista que esta última se realiza na História (MILOVIC, 2004, p. 20). Dessa maneira, na compreensão de Milovic, “a história é, portanto, a cena da dominação; de outro modo, a dominação se realiza na história” (MILOVIC, 2004, p. 20), de tal modo, no raciocínio hegeliano o individual ou particular pode ser reconhecido no mundo, encontrando na concepção de sociedade civil a esfera em que haverá o reconhecimento do particular como geral (MILOVIC, 2015, p. 479).

Nas palavras de Miroslav Milovic (2015, p. 479):

A Modernidade, seguindo o raciocínio hegeliano, realiza a nossa liberdade. O indivíduo é reconhecido como tal, como geral, no

âmbito social. Somos livres não só na interioridade, mas no mundo também. E ainda mais. Todos somos livres. Por isso a Modernidade representa o fim da história. A razão se realizou e só temos que entender e seguir ela. A nossa vida é a repetição do passado.

Já em Marx, a modernidade não representaria a realização da liberdade, mas do conflito entre capital e trabalho, o qual encontramos a imagem na concepção das classes em luta, um enfrentamento que, no entender de Milovic, seria intransponível para a modernidade, daí a importante ideia de revolução em Marx (MILOVIC, 2004; 2015). Não obstante, é de fundamental importância notar que a ideia mesma de revolução aparece justamente no texto sobre a filosofia do direito de Hegel⁴. Ponto importante na compreensão de Milovic diz respeito a percepção de Marx acerca da leitura hegeliana da Revolução Francesa. O alvo da análise de Marx se coloca no sentido de lançar um questionamento radical a respeito da revolução na França, uma vez que “ela ainda não revolucionou a fonte de todas as alienações, não revolucionou a economia, mas somente pensou a emancipação política” (MILOVIC, 2004, p. 27).

Para Milovic, Marx tem um amplo projeto crítico que coloca no horizonte uma abordagem que pretende descobrir os pressupostos do mundo burguês e de sua economia política (MILOVIC, 2004, p. 24), os quais estariam sem tematização na economia e na filosofia modernas, “o que faz com que o mundo moderno permaneça baseado na ideologia” (MILOVIC, 2004, p. 24). Neste sentido, a pretensão marxiana se coloca na chave de uma desmistificação filosófica do capitalismo, contudo, para dar conta do tema da ideologia, Marx parte da crítica da religião, em diálogo com Feuerbach e sua crítica a filosofia hegeliana, uma vez que esta última se relaciona com processos de alienação humana (MILOVIC, 2004, p. 25).

Segundo Milovic (2004, p. 25-26):

A religião relaciona-se com a alienação do ser humano. Marx vai

⁴ Para ilustrar os pontos destacados, vejamos as palavras de Marx: “O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Em que se base uma revolução parcial, meramente política? No fato de que uma *parte da sociedade civil* se emancipa e alcança o domínio *universal*; que uma determinada classe, a partir da sua *situação particular*, realiza a emancipação da sociedade. Tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob o pressuposto de que toda a sociedade se encontra na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura” (MARX, 2013, p. 160).

procurar essa alienação dentro do concreto, na situação econômica ou, como ele dirá, na alienação econômica. Entre a religião e a economia. Marx irá pensar também as perspectivas da alienação filosófica e política, e aqui a referência vai ser, mais uma vez, a filosofia hegeliana.

Assim, é possível a Marx um diagnóstico de fundo da Modernidade, isto é, uma abordagem dos pressupostos da sociedade civil burguesa e do sistema econômico do capitalismo em que aparece não a liberdade como pressuposto fundamental, mas, sim, “o conflito profundo entre o capital e o trabalho. É o conflito que a própria Modernidade não pode resolver. Por isso Marx fala sobre a revolução, sobre a mudança ontológica na produção social” (MILOVIC, 2015, p. 479).

No entender Miroslav Milovic, Schmitt está atento ao recado marxista sobre o conflito na modernidade, contudo, no diagnóstico de Schmitt há um processo de despolitização na modernidade, tendo em vista a pretensão econômico-liberal de neutralização do conflito (MILOVIC, 2015, p. 479). Desse modo, mesmo Marx ficaria preso ao horizonte liberal quando de sua busca em perseguir o inimigo burguês em seu território, ou seja, na economia (MILOVIC, 2015, p.479).

Dirá, então, Milovic (2015, p. 479):

Só Schmitt vê um específico esquecimento da política na Modernidade. Assim, onde Hegel vê o projeto da realização política da liberdade, Schmitt vê as condições da profunda despolitização moderna. É o início de uma outra leitura, agora política, sobre a Modernidade.

Para Miroslav Milovic, a pergunta mais importante para Schmitt seria a questão sobre a origem da política, o que restaria evidenciado pelo título do livro de 1932 *Legalidade e Legitimidade*. Este diagnóstico se apresenta bastante acertado, pois ao que parece Schmitt nutria interesse pela questão da origem, o que se torna mais evidente quando observamos temáticas muito presentes em sua reflexão, como, por exemplo, as questões do poder constituinte, do nomos e da soberania.

A questão da origem da política se torna interessante para Milovic pela via da crítica schmittiana do *funcionalismo-legalista*, algo que fortaleceria a despolitização (MILOVIC, 2015). Daí o porquê de Carl Schmitt se voltar criticamente contra a República e a Constituição de Weimar, significa dizer, contra o sistema parlamentar e o estado de

direito burguês, bem como contra o positivismo jurídico, em especial apresentando objeções ao pensamento de Hans Kelsen (MILOVIC, 2015).

A relação que se estabelece entre estado moderno e legalidade é algo tratado na esfera da essencialidade, logo, a legitimidade se transforma em legalidade, isto é, “a política se transformou praticamente numa técnica da manutenção do sistema” (MILOVIC, 2015, p. 479). Dessa maneira, a política seria reduzida a uma “arte técnica” e seu início se dá justamente no tempo e lugar em que se encontra Carl Schmitt, a saber, a Alemanha do início do século XX, fundamentalmente na República de Weimar, sendo esta última caracterizada como caótica, assim, destaca Milovic que “o Estado se transforma no sistema positivista da legalidade. A maioria parlamentar é só o jogo estratégico dos partidos” (MILOVIC, 2015, p. 480).

O tema da despolitização e da neutralização era algo importante na reflexão schmittiana, tendo sido especialmente trabalhado em conferência pronunciada em Barcelona em 1929. Na abordagem de Schmitt se colocam algumas outras temáticas, como a questão da técnica, o romantismo do século XIX e a teoria marxista (SCHMITT, s/d).

Segundo Schmitt (s/d, p. 18):

A economia nasceu, por assim dizer, da estética romântica. Enquanto a técnica, apresenta-se no século XIX estreitamente ligada a economia, sob a forma do industrialismo. Nada mais típico a este propósito que as teorias históricas e sociais da doutrina marxista; a economia aparece por todos os lados como base fundamental de toda construção idealista. Aqui é onde a técnica entra em cena pela primeira vez. Com efeito, esta doutrina distingue as grandes épocas da humanidade segundo o método técnico, porém o sistema não deixa de por isso ser econômico e o porvir cuidará de divulgar seus elementos técnicos. Em uma palavra, o marxismo, conforme em tudo com o espírito econômico, pertence inteiramente ao século XIX, século essencialmente econômico⁵.

Para Milovic, conforme já mencionado, Marx, ao seguir o inimigo burguês para o território do econômico, em alguma medida se equivoca – o que se aproxima do diagnóstico schmittiano –, contudo, consegue propor um novo paradigma filosófico ao considerar

5 As traduções são de minha autoria, salvo indicação em contrário.

criticamente as condições de possibilidade da relação do sujeito com a natureza, mediada pelas próprias condições das relações de produção capitalista que não pensa os seus próprios fundamentos e reifica as interações entre os seres humanos, o que permite afirmar o capitalismo como “a nova forma da metafísica da presença; a metafísica surge agora com a cara do social, e esta nova metafísica chama-se economia” (MILOVIC, 2004, p. 30).

Ainda, Milovic chama a atenção para o ponto em que *neutralização* e *despolitização* estão lado a lado no vocabulário schmittiano. Para Schmitt haveria não só uma neutralização técnica, mas, também, jurídica, na mesma época das revoluções modernas (MILOVIC, 2015). Portanto, “o Direito neutraliza a dinâmica social. Isso é o que temos de repensar, acredita Schmitt. Hobbes vai aparecer de novo, com a visão genial da política. A neutralização é a palavra que Schmitt coloca ao lado da palavra despolitização” (MILOVIC, 2015, p. 481). Dessa maneira, no diagnóstico de Milovic a percepção de Carl Schmitt se colocaria em um primeiro momento ligada ao problema da técnica e de sua capacidade de neutralização política.

Neste sentido, ao examinar o contexto da Alemanha na República de Weimar, dirá, então, Schmitt:

Na atual situação da Alemanha, por meio de uma falsa generalização, são confundidos entre si, muitas vezes, vários objetivos opostos sob palavras como neutralidade, despolitização e imparcialidade. [...] O instável Estado de coalizão partidário leva a um governo incapaz de governar, a um não-governo, e dessa falta de decisão, dos esforços por um governo real e autêntica decisão política, surgem as variadas migrações da substância política[...]. Como é inevitável em toda decisão política que algum interessado a sinta como desvantajosa, pode-se sempre contar com aplausos, quando se proclama uma “luta contra a política em geral” e se exige uma absoluta despolitização como absoluta imparcialidade (SCHMITT, 2007, p. 158).

Não obstante, dentro deste itinerário temático, outro ponto fundamental a ser notado no interesse de Schmitt é o problema da revolução e a possibilidade de seu enfrentamento, algo que parece estar presente na leitura de Milovic quando destaca a recuperação do pensamento de Thomas Hobbes, feita pelo jusfilósofo alemão.

O diagnóstico de Milovic parece bastante correto, todavia, destaca-se que é possível verificar uma preocupação mais radical em Carl Schmitt, justamente com a questão da revolução e sua relação com

a forma jurídica. No entanto, Schmitt está preocupado com a garantia da ordem no sentido do reconhecimento de um direito do Estado a autopreservação, o que pode ser feito pela da decisão soberana acerca do estado de exceção (SCHMITT, 1968; 1996a).

Portanto, o Estado liberal de Direito, além de ter por objetivo a neutralização das forças políticas pela via parlamentar, em última análise o faz uma vez que não pode dar conta da revolução, o que pode representar os sinais da via conservadora-autoritária de Schmitt e seu especial interesse pela filosofia de Estado da contrarrevolução, presente nas reflexões de De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés, recuperadas pelo jusfilósofo alemão em sua *Teologia Política*, trabalho publicado em 1922.

Na compreensão de Milovic, Schmitt crítica as mediações da modernidade como, por exemplo, o Parlamento, mas, também, o individualismo. Na sua impressão, ele se abre as leituras católicas em combate aos protestantes e ao niilismo moderno, o que atualizariam as perguntas teológicas, agora secularizadas. Portanto, para Milovic, mostra-se interessante pensar o papel da teologia política em Schmitt, sendo que esta última se apresenta como algo que é destacado por Jacob Taubes como sendo uma postura radical do jusfilósofo alemão, na medida em que ele pisa o solo ardente do enfretamento último, não mais frequentado pelos teólogos (TAUBES, 2007).

Por aqui haveria, para Milovic, um papel de repensar a política em articulação com o povo, a “*subjetividade política que o sistema esqueceu*” (MILOVIC, 2015, p. 482). Ainda, o que chama a atenção de Milovic é o diagnóstico schmittiano de que o liberalismo não é a democracia, desse modo, em sendo o povo a subjetividade da constituição “ele é a possibilidade da democracia direta e assim a possibilidade da própria democracia (MILOVIC, 2015, p. 482).

Não obstante, se a crítica da relação entre liberalismo e democracia é algo que se apresenta importante em Schmitt, a relação feita pelo jusfilósofo alemão entre *Estado, ordem e homogeneidade* também é algo que chama a atenção de Miroslav Milovic, em especial sua crítica ao pluralismo que seria para Schmitt “sinônimo de individualismo” (MILOVIC, 2015, p. 482) e, no que tange a reflexão sobre a ordem, destaca Milovic que “a ordem realizada pelo poder soberano exclui, cria os inimigos” (MILOVIC, 2015, p. 482). Dessa forma, o *Outro* que

não se apresenta dentro da identidade política, isto é, “para aqueles que querem se abrir para as questões da diferença” (MILOVIC, 2015, p. 482) é o inimigo, logo, o espaço público não é o do pluralismo, mas, sim, o do conflito (MILOVIC, 2015), o que permite a Carl Schmitt fazer uma relação entre ditadura e democracia (MILOVIC, 2015, p. 482-483; SCHMITT, 1968; 1996a; 1996b; 1992). Assim, para Milovic, neste ponto teríamos de nos atentar *para falar contra Carl Schmitt*. Talvez pensar novas subjetividades, para além de categorias como esquerda e direita, para além da soberania (MILOVIC, 2015).

Ao colocar a questão da origem da política em Schmitt, torna-se possível a Milovic meditar sobre o fundo da política. Para o filósofo sérvio-brasileiro, lendo Schmitt, no fundo da política está uma certa ausência de fundamento (normativo – consenso). Neste sentido, diz Milovic:

Assim, chegamos até o fundo da política. O fundo ligado aos conflitos, vontade, ao concreto e contingente. Ou melhor dizer, chegamos até a ausência dos fundamentos. No fundo da política, pensada como a condição da legitimidade do social e da ordem jurídica está a ausência dos fundamentos. A origem da política é talvez a política da origem e do acontecimento possível (MILOVIC, 2015, 483).

Dessa maneira, para Milovic é importante notar em Schmitt o destaque para a presença dos conflitos, das vontades, da concretude e da contingência, o que objetaria perspectivas teóricas e filosóficas de pretensão universal e ligadas ao ideário político do liberalismo que pretende neutralizar o político, significa dizer despolitizar. Na correta compreensão de Milovic, no pensamento schmittiano há um destaque para a presença do poder constituinte no fundo da política, algo que se apresenta como um sinal da *potência* divina. Logo, a questão para Milovic é pensar *com* e *contra* Schmitt, mas, também, seria talvez interessante revitalizar a política para além da despolitização.

HABERMAS E A DESPOLITIZAÇÃO

Em um segundo movimento do texto de Miroslav Milovic, sua abordagem estabelece um diálogo com Jürgen Habermas, Hannah Arendt e Chantal Mouffe. Considerando os limites do presente trabalho, apresenta-se algo interessante concentrar o foco no exame que Milovic

faz da leitura de Carl Schmitt feita por Habermas. A pergunta inicial Milovic é a seguinte: o que seria a despolitização para Habermas?

De saída, Miroslav Milovic cita uma passagem do texto *Comentários a ética do discurso*, que se refere a transição da moral para o direito, movimento que seria motivado, de acordo com Habermas, pelo problema da razoabilidade das obrigações morais, significa dizer que, “com a implementação de objetivos e de programas colocam se finalmente as questões da transferência e do exercício neutro do poder político” (HABERMAS, 1999, p. 116).

Para Miroslav Milovic, na leitura de Habermas, o direito moderno teve uma oportunidade histórica de articular em novas bases a integração social, contudo, “só neste caminho não se entendeu direito e seguiu os processos da institucionalização dos poderes e, de uma certa maneira, o empobrecimento da reflexão” (MILOVIC, 2015, p. 484). A partir de tais coordenadas, é possível a Milovic afirmar que “o direito moderno não entendeu a própria razão” (MILOVIC, 2015, p. 484).

Dessa maneira, com um retorno ao pensamento de Hegel, o filósofo sérvio-brasileiro destaca que há de se observar o argumento hegeliano acerca do fundo espiritual do direito e, a partir disso, coloca uma questão de fundamental importância: “alguém hoje vê, por exemplo, nos departamentos do direito algo espiritual?” (MILOVIC, 2014, p. 484).

Habermas, de acordo com Milovic, elabora sua reflexão sobre a razão de forma diferente de Hegel, uma vez que a teoria discursiva do direito e a ética da comunicação e da intersubjetividade, seriam uma releitura habermasiana de Kant (MILOVIC, 2015). Ainda, a fim de evidenciar a diferença de Habermas em relação a outros pensadores ligados ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, Milovic mostra a diferença presente em Marx, pois se o projeto filosófico da modernidade pode ser defendido e finalizado pela via do discurso intersubjetivo, evidencia-se que a “razão chega a si mesma só dentro dos processos comunicativos. A comunicação é o último fundamento” (MILOVIC, 2015, p. 484). Contudo, a crítica só poderá aparecer com apoio no agir comunicativo, logo, a comunicação se estabelece entre sujeitos que reconhecem entre si iguais direitos e oportunidades de fala (HABERMAS, 1990; 2004), portanto, destaca Milovic que o esforço de Habermas caminha no sentido de mostrar que “a comunicação é

intersubjetiva” (MILOVIC, 2015, p. 484).

Ora, ao recuperar Marx, Miroslav Milovic pretende objetar o argumento de Habermas. Milovic reconhece que Habermas chega ao conceito interessante de intersubjetividade, contudo, ao aproximar o pensamento marxiano se torna possível verificar “a impossibilidade profunda, estrutural da modernidade de chegar até a intersubjetividade” (MILOVIC, 2015, p. 484). Assim, a intersubjetividade pretendida por Habermas é algo nunca aparece na modernidade e “nem pode aparecer dentro da modernidade” (MILOVIC, 2015, p. 484, uma vez que, para Milovic, a modernidade é justamente a afirmação da subjetividade (MILOVIC, 2015, p. 484), destacando que modernidade e intersubjetividade são assuntos que “Marx e Carl Schmitt enfrentam com uma outra sensibilidade” (MILOVIC, 2015, p. 484).

É curioso que Miroslav Milovic não mobiliza neste trabalho o texto de Habermas sobre Carl Schmitt, a saber o texto *Liquidando danos. Os horrores da autonomia*. Apresenta-se, então, algo interessante explorar um pouco este trabalho de Habermas em diálogo com a leitura de Schmitt feita por Milovic.

Para Habermas o perfil intelectual de Carl Schmitt se distingue no contexto alemão, em especial na época weimariana, dado sua assumida posição católica. A partir da correta leitura de Milovic acerca da reflexão de Habermas no que tange a modernidade e a despolitização, mostra-se possível notar seu interesse em estabelecer as bases normativas de uma democracia deliberativa (parlamentar), ou seja, uma esfera pública livre de coerção em uma situação de fala que tematiza politicamente as questões do mundo da vida e busca o consenso (HABERMAS, 2003a).

Neste horizonte de perspectiva, ao examinar o livro de Schmitt *O Conceito do Político*, torna-se possível a Habermas afirmar que Carl Schmitt não se interessa por um conceito analítico do político, uma vez que, apesar de conhecer a obra de Max Weber, Schmitt não é um cientista social (HABERMAS, 2009, p. viii).

É curioso que a sequência do argumento de Habermas está muito próxima da abordagem de Milovic, na medida em que afirma que o interesse schmittiano recai na essência do político. Desse modo, Habermas define a leitura política de Carl Schmitt como um conceito expressionista ou existencial do político, portanto, um povo politicamente existente combate contra seus inimigos internos e

externos (SCHMITT, 1992; HABERMAS, 2009, viii).

Nas palavras de Habermas (2009, viii):

A imaginação de Carl Schmitt é despertada pelo livro de Ernst Jünger, "*In Stahlgewittern*", sobre a primeira guerra mundial. O povo unido em uma luta de vida ou morte afirma sua particularidade tanto contra inimigos externos quanto contra os traidores dentro de suas próprias fileiras. O "caso de emergência" define-se pelo fenômeno da demarcação da própria identidade em combate contra a diversidade de um inimigo que ameaça sua existência, pela situação de resistência popular e guerra civil. Em todo caso, é a "real possibilidade de morte física" que define o caso de emergência política.

A partir de tais coordenadas, afirma Habermas o estilo expressionista de época presente em Carl Schmitt, o que implica em "um dramático conceito do político" (HABERMAS, 2009, viii) que transforma tudo que se refere ao conceito do político em algo banal. Assim, Habermas não hesita em caracterizar Schmitt como um teólogo político (HABERMAS, 2009, p. viii-ix).

Ponto bastante interessante no diagnóstico de Habermas acerca de Schmitt – que também se aproxima da leitura de Miroslav Milovic –, diz respeito a afirmação do Estado em Schmitt como poder soberano que visa reprimir a resistência revolucionária, ou nas palavras de Habermas "o Estado é a guerra civil continuamente impedida" (HABERMAS, 2009, p. x).

A repressão a revolta é a sua dinâmica, isto é, "na sujeição continuada de um caos, instalado na natureza má dos indivíduos" (HABERMAS, 2009, p.x). Portanto, torna-se possível a Schmitt afirmar que soberano é aquele que detém o monopólio da decisão sobre o estado de exceção (HABERMAS, 2009, p.x).

Por fim, Habermas critica a leitura feita por Carl Schmitt sobre Hobbes, pois jusfilósofo alemão desconsidera o papel do direito positivo como mediação que exige um legislador político. O texto de Schmitt sobre Hobbes é caracterizado por Habermas como uma genealogia anti-semita dos inimigos, como, por exemplo, sua referência a Spinoza como o arquétipo do intelectual judeu (HABERMAS, 2009).

Considerações finais

Diante do que restou dito até aqui, parece possível notar algo de uma aproximação das leituras de Miroslav Milovic e de Habermas sobre Schmitt, no que diz respeito a atualidade de alguns pontos do pensamento schmittiano.

Para Milovic, Schmitt nos ajudaria a repensar a dimensão conflitiva da política e da democracia, recuperar os antagonismos para pensá-los em chave diferente de Carl Schmitt.

Na leitura de Habermas, o atual em Schmitt estaria em suas objeções a questão da crença na discussão no estado parlamentar de direito, o que atingiria problemáticamente o cerne do racionalismo ocidental.

Em que pese as possibilidades de aproximação de diagnósticos acerca do pensamento schmittiano, a fim de ilustrar o argumento de Miroslav Milovic como resposta à pergunta sobre como Habermas compreende a despolitização, destaca-se uma passagem do texto de Milovic que expressa seu desacordo com Habermas, a saber, “Habermas perdeu, poderíamos dizer, a possibilidade de pensar a política. Em lugar da política aparecem só os procedimentos da racionalidade. O caminho do consenso que esconde os conflitos e cria uma ilusão perigosa” (MILOVIC, 2015, p. 489).

Assim, para Milovic a leitura de Schmitt parece importante na medida em que permite repensar a política colocando em confronto a relação entre liberalismo e democracia. Portanto, torna-se possível uma releitura crítica de categorias seminais da filosofia política e jurídica e um enfrentamento com o pensamento de Habermas a respeito da despolitização no projeto da modernidade.

Referências

DAYANNE, Rose. Sobre Miroslav Milovic. In: Dossiê Miroslav Milovic: o Direito como potência. **Revista Ágoras**, Fortaleza, pp. 10-11. 2022.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumara. 2004.

MILOVIC, Miroslav. Política do messianismo: reflexões sobre Agamben e Derrida. In: **Cadernos de ética e filosofia política**, nº 14, p. 103-121. 2009.

MILOVIC, Miroslav. Despolitização: para uma outra diagnose política da modernidade. In: BUENO, Roberto. **Carl Schmitt, hoje**. São Paulo: Max Limonad. 2015.

MILOVIC, Miroslav. Spinoza e modernidade. In: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**. Volume 10, nº 20, pp. 101-105. 2018.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Ana Maria Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I. 2.ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. Vol. II. 2.ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003b.

HABERMAS, Jürgen. Liquidando os danos. Os horrores da autonomia. In: SCHMITT, Carl. **O conceito do político/teoria do partisan**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey. 2009.

KUKIC, Branko. Um homem de longe. In: Dossiê Miroslav Milovic: o Direito como potência. **Revista Ágoras**, Fortaleza, pp. 206-209. 2022.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo. 2013a.

SCHMITT, Carl. **La dictadura**: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria. Trad. José Díaz García. Madrid: Revista de Occidente. 1968.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alanza Editorial. 1982.

SCHMITT, Carl. **El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes**. Buenos Aires: Struhart & Cía. 1990.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Trad. Alvaro L.M. Valls.

São Paulo: Vozes. 1992.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. Trad. Inês Lohbauer. In: **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta. 1996a.

SCHMITT, Carl. A situação intelectual do sistema parlamentar atual. Trad. Inês Lohbauer. In: **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta. 1996b.

SCHMITT, Carl. **O guardião da constituição**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey. 2007.

SCHMITT, Carl. **La época de la neutralidad**. Buenos Aires: Editorial Struhart & cia. s/d.

TAUBES, Jacob. **La teologia política de Pablo**. Trad. Miguel Garcia-Baró. Madrid: Editorial Trota. 2007.

A TRANSFORMAÇÃO DA POLÍTICA DOMÉSTICA COM A ASCENSÃO DA EXTREMA-DIREITA NO PAÍS: RUPTURA OU CONTINUIDADE DA MODERNIDADE? UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE MIROSLAV MILOVIC

Cesar Rodrigues van der Laan¹

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

INTRODUÇÃO

A ascensão da extrema-direita como força política relevante no país trouxe à agenda pública o questionamento de valores fundamentais como a democracia e a própria Constituição de 1988, que são pilares básicos estruturantes da organização política e social doméstica. Em alguma medida, hoje a democracia já não consiste em valor essencial para grande parte da população, que até defende golpe de estado e nova ditadura militar. Desde 2018, há uma bandeira política pelo estabelecimento de uma nova ordem institucional, que ocorreria a partir de uma ruptura constitucional, provavelmente impondo uma nova constituição escrita por juristas alinhados com a ideologia autoritária, não promulgada por uma assembleia constituinte, em substituição à Constituição Cidadã.

Trata-se de fenômeno também presente em diversas outras jurisdições democráticas no Ocidente. Isso inclui economias centrais como os Estados Unidos e países europeus como França e Itália; países da América Latina, incluindo não apenas o Brasil, mas também o Chile; e países do leste europeu, como Polônia e Hungria, que caminham,

1 Doutor em Economia (UFRGS) e Especialista em Direito Legislativo (ILB). É graduando em Direito na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: cesarvdl@yahoo.com

mais fortemente, para regimes políticos menos democráticos, como já ocorre na Rússia. Com efeito, o constitucionalismo que se construiu, a partir de meados do Séc. XX nos países ocidentais, no pós-segunda guerra, com base no conceito de estado democrático de direito, é alvo de amplo questionamento.

O presente ensaio se insere nesse contexto, buscando refletir, a partir do pensamento do Prof. Milovic, sobre tal fenômeno político em seus fundamentos. Com base na obra “Política e Metafísica”, questiona-se se há uma terceira transformação da política e da sociedade, em que a democracia e o agir comunicativo habermasiano perdem espaço; ou se se trata de reorganização das forças políticas, mas sob os mesmos fundamentos subjacentes da Modernidade identificados por Milovic, ainda que em direção a regimes mais autoritários e excludentes. Para tanto, utiliza-se de suas considerações acerca de justiça, democracia, ética e direito, avaliando os caminhos possíveis do constitucionalismo doméstico nessa Modernidade, diante dessa força política que se amplia no Congresso Nacional em 2022.

Além desta breve introdução, o trabalho apresenta mais três seções. A seção 2, teórica, resume o pensamento do Prof. Milovic, resgatando sua visão sobre política na Antiguidade e na Modernidade. A seção 3, empírica, elenca as características do constitucionalismo doméstico, situando-o em relação aos momentos constitucionais recentes restritivos diante de projetos políticos autoritários, que impedem a proteção e promoção de direitos, para analisar os riscos trazidos pela agenda da extrema-direita. A seção 4, analítica, reflete em cima das seções anteriores, para avaliar o momento político doméstico a partir do pensamento de Milovic, seguida das considerações finais.

POLÍTICA E METAFÍSICA EM MIROSLAV MILOVIC

Milovic (2017) analisa os fundamentos da política sob uma abordagem diacrônica, contrapondo os períodos da Antiguidade clássica com a Modernidade, sobretudo em relação ao lugar da metafísica, ou da filosofia, em um e outro período. Ele estuda a passagem do mundo grego antigo para o moderno, no que refere à mudança da base da vida política, que se encontrava na filosofia e, na Modernidade, se apoia na ciência. Sua leitura permite uma interpretação da política e do direito, a partir do conceito de justiça, metafísica e criação de consenso em

democracia, o que remete a Habermas e sua esfera comunicativa.

Na primeira parte do livro, intitulada “Metafísica e política”, o autor defende a ideia de uma fundamentação metafísica dos gregos gerando implicações normativas, no âmbito da política e das leis. No contexto grego, há uma relação íntima entre metafísica e política, havendo “pressupostos metafísicos” para direcionar a política. Isso faz bastante sentido, sob a concepção de que a filosofia e a espiritualidade constituíam um valor marcante na vida grega, na qual a ordem do mundo somente poderia ser descoberta pela metafísica. Aqui, a razão não está dissociada da filosofia, mas surge a partir desta. Prevalece, também, a concepção de justiça como valor fundante social, com origem metafísica, a conduzir a vida social ou, em outras palavras, a própria política, no sentido de influir nas decisões da vida em comunidade.

O contrário vai ocorrer na Modernidade: será das leis que surge a justiça, assim como todos os demais valores sociais. É esse o aspecto fundamental a distinguir ambos os momentos históricos. Na Modernidade, o próprio conceito de justiça vai depender de consensos criados pela própria política e pelo direito, não vindo mais de fora, da metafísica, como nos antigos. O autor começa falando de Platão e Aristóteles, de que há fundamentos do mundo que a ciência não conhece, o que vai se perder com a Modernidade. O mundo tem uma estrutura metafísica e a filosofia visa identificar a verdade do mundo, que é o sair da caverna, ou das aparências do mundo, processo no qual a razão cumpre um papel relevante.

Sendo assim, há uma ligação íntima entre filosofia e razão, em que se destacam a ontologia e a primazia da vida contemplativa para os gregos. Isso muda a partir de Kant e da primazia do prático, do empírico. As perguntas filosóficas são abandonadas e se entrega à ciência, que era vista, por Aristóteles, como incapaz de atingir questões mais essenciais, fora do mundo das aparências, da empiria.

Em Platão, há uma hierarquia entre o mundo dos fundamentos e o das aparências, que se articula com a hierarquia social antiga. Platão ressalta a origem divina do homem, a metafísica e não as práticas particulares da cultura, contrapondo-se aos sofistas que defendiam as leis derivadas de convenção e não da natureza. Para ele, as leis não poderiam ser pensadas “a partir das conveniências”, pois provêm da natureza. Sua defesa de que Deus é a medida de todas as coisas e não o homem espelha

a estrutura metafísica do mundo platônico, ou idealismo platônico, o mundo das ideias separado do sensível.

A pergunta platônica sobre a justiça explicita o vínculo entre a metafísica e o mundo prático, entre a metafísica e a política. A diferenciação de funções de cada um na cidade se relaciona com sua concepção de justiça de cada um no seu lugar, a partir da metafísica, determinando a estrutura ideal do estado, que deve corresponder à estrutura de virtudes da alma. O estado é justo se segue a natureza do homem, que se relaciona com a própria natureza do mundo. Governam os ligados à sabedoria, são militares aqueles com mais coragem e agricultores os que desenvolveram melhor a temperança. Essa é a inspiração metafísica do prático, da política e do direito. Isso se altera na Modernidade, dominada pela afirmação do homem, que chegou a desastres nucleares e continua trilhando o caminho de catástrofes ecológicas, em total dissintonia com a natureza.

No mundo moderno, Hegel vai trazer um idealismo ligado à ideia de subjetividade, numa época de desencantamento do mundo da Revolução Francesa, de uma ligação com o avanço da ciência, que é o próprio afastamento da metafísica, e que passa a determinar a vida social e o avanço da ciência. Não há mais a ideia de cada um em seu lugar. Cada um ocupa o lugar que quiser. Nesse contexto, Milovic vai enfatizar a obra de Aristóteles, ressaltando que, mesmo se dedicando a pesquisas empíricas, que é a base das ciências modernas, o pensador manteve a adoção de uma imagem metafísica do mundo. E isso ele faz para ressaltar a complementação entre ciência e metafísica, que não devem ser vistas como excludentes, visando a resgatar, na modernidade, os fundamentos da filosofia como meio de ancoragem da vida em sociedade.

No âmbito dessa tradição do mundo grego, em que há a primazia do essencial servindo de *nomos* ou lei da comunidade humana, Aristóteles trabalha com o conceito de bem comum na política. Para o pensador, o bem em política é a justiça, ou seja, o interesse comum, e esse conceito de bem comum se liga à metafísica. Há a ideia de que realizando o bem comum na política o homem se aproxima, talvez, de sua origem metafísica. Nesse mundo grego, a filosofia anuncia a primazia do idêntico, do eterno e não do particular. A primazia é do essencial, que se liga ao mundo das ideias de Platão.

Na Antiguidade, a metafísica é vista como a ordem do *logos*. Em Aristóteles, existe uma razão ordenadora do universo e tudo tem uma função, e o homem racional busca conhecer essa razão, que lhe seria exterior. A racionalidade do mundo grego consiste na capacidade da alma em ler a ideia de ser que precede o homem grego, o inteligível, no mundo das ideias. É uma capacidade do homem grego. Essa racionalidade não constitui o homem como ser subjetivo, senhor de suas próprias ideias, mas como um ente dotado de uma virtude comum a todos os homens. Nesse sentido, no mundo grego, a metafísica está determinando o homem, que é um ser social em Aristóteles, o animal político, em que a política é o *locus* do social, da vida em comum. O social, aqui, não é lugar da economia, que ainda está no âmbito privado, doméstico, do *oikos*.

Em contrapartida, a Modernidade é vista como o mundo dos sujeitos a partir do Séc. XVIII. A subjetividade é um pressuposto desse mundo moderno, *a la* Kant, chegando até aos sujeitos políticos de Hegel. A Modernidade surge com o Iluminismo, a primazia da razão, com a subjetividade e a individualidade de Kant. Posteriormente, Hegel afirma o direito da particularidade do sujeito, ou liberdade subjetiva, formando o cerne da diferença entre a Antiguidade e a Modernidade. Nesse sentido, para Milovic, a Modernidade se centra nessa questão da constituição da subjetividade, que passa a estabelecer uma outra relação entre metafísica e política. Aqui, é a política que cria os pressupostos da metafísica, e esse é o segundo ponto de reflexão de Milovic.

Porém, seria um lugar de despolitização, de profundo conflito e de crise, *a la* Marx, e não de afirmação do homem, gerando a perda de expectativa de que a política tenha algo mais, algo de divino. Tal tradição se constrói já no Séc. XVI, quando Maquiavel fala sobre a autonomia da política no Séc. XVI. É uma política dissociada de valores éticos por trás. Assim, na Modernidade, já a partir de Kant, a *ratio* se desvia de um lugar ordenador metafísico, que era o lugar da vida contemplativa sobre a ordem divina do mundo, com um olhar para fora do homem. Passa-se a buscar a verdade afastada da concepção metafísica: o conhecer torna-se um ato reflexivo, que inclui a própria subjetividade. É um voltar-se para dentro. Essa inclusão da subjetividade na Modernidade significa colocar o homem como objeto de interesse central, “arrancando-lhe de suas raízes divinas” (MILOVIC, 2017, p.25). A própria Revolução Francesa pode ser vista como uma afirmação desse homem, que é

individualizado e não mais um coletivo.

Assim, o conhecer moderno investiga o homem nesse mundo humano, que está em mudança, que é o mundo transitório na visão grega, que não deveria ser objeto de centralidade da razão. Nessas transições do mundo, surgem e ressurgem projetos políticos que são partidários, por definição, sectários, e que são ora mais ora menos dissociados de valores holísticos e inclusivos, como reflexo da mutabilidade do mundo humano. É algo que Aristóteles considera um defeito, mas que a era moderna vê como liberdade. No mundo antigo, a política é algo convergente, uma busca da verdade, de um propósito coletivo, e não um palco de disputas de grupos políticos antagônicos, em que a alteridade possui pouco espaço.

Essa passagem para a Modernidade envolve mudanças em termos de economia, ética e política. Economia era um assunto privado, como a administração da casa, o termo vem de *oikos*, que significa casa em grego. A economia se dava no âmbito privado, associada à escravidão, sem determinar o espaço público como passa a ocorrer na Modernidade, em que um dos seus aspectos marcantes é o espaço público ser econômico. O espaço público era o espaço da vida social, das decisões coletivas, da política na *ágora*. Era o local da ética política, sendo a política em Aristóteles a realização das virtudes individuais no nível da comunidade, da *polis*. Na Antiguidade, a política pressupõe a ética, à qual cabe “tornar conscientes os fins que a natureza pressupõe apenas como possibilidades” (MILOVIC, 2017, p.27). Somente a vida na *polis* permitiria a realização da natureza humana, que era determinada pela política. Há, então, uma ligação profunda entre metafísica e política, que se perde totalmente na Modernidade.

Na Modernidade, é a economia que passa a ditar os valores sociais, a ideia do que se compreende por justiça. Há uma ideia de justo que se associa à garantia legal de um mínimo existencial às pessoas, traduzindo um valor social predominante no estado de direito moderno. Por certo, há também a concepção de um “homem competitivo” como um valor dessa Modernidade, mas que, todavia, não se pode afirmar seja algo transcendente, da natureza humana. Nessa Modernidade, a justiça e os valores sociais são imanentes e não transcendentais, decorrendo das interações humanas. Isso significa que a política cria seus próprios valores, definindo valores de uma sociedade. Não é algo relacionado a um direito natural ou divino, que não está informando a política,

subjacente a esta. O moderno é não pensar de forma transcendente, mas pensar a partir do próprio homem. É o próprio antropocentrismo.

Com Hegel, o homem constitui sua identidade e não é, como em Aristóteles, predeterminado pela natureza, com cada um em sua função, em que “as virtudes não são geradas em nós” (MILOVIC, 2017, p.31). A sabedoria não é mais o guia para a conduta moral e prática, mas o conhecimento que se encontra no domínio da prática, da empiria, no campo da contingência. E isso é questionado por Milovic, pois, sem o conhecimento certo, a reflexão prática ficaria sem um ponto de orientação. Não há ponto de orientação ou sustentação por trás da ação humana que esteja no mundo da permanência. No mundo moderno, a fundamentação da esfera prática apreende suas respostas por meio da reflexão, e não pela ontologia.

Essa mudança tão radical da perspectiva aristotélica passa pelo desenvolvimento do cristianismo ao longo dos séculos, que supera a tradição grega, mas que, posteriormente, também será confrontado e abre a possibilidade para pensar o mundo diferente, que é a própria Modernidade. Já não existe uma fonte, uma inspiração religiosa ou metafísica para articular as questões do poder social e da política. A ruptura com a tradição significa que a política fica sem a metafísica, que é um processo que ocorre na Idade Média, com a perda do poder divino dos reis. A fonte da política não está mais em uma pessoa, mas no conjunto dos cidadãos: “o povo é a causa eficiente, o que faz a política e a paz social” (MILOVIC, 2017, p.38).

Nesse caso, o imperador apenas representa o povo, inexistindo nenhuma outra autoridade superior. É essa fonte humana da política que vai determinar a Modernidade, que pode ser vista até como uma forma específica de afirmação do homem. Aqui, mesmo novos projetos políticos de poder, associados à religião, são dissociados da metafísica, sendo desprovidos de uma ligação com a natureza humana.

Na segunda parte de sua obra, intitulada “Política e Metafísica”, Milovic aprofunda sua investigação de como a política moderna cria a metafísica. Ele registra as ideias de jusnaturalismo e idealismo como subtítulo, para acentuar a mudança de visão de mundo, em que a política deixa de ter fundamento metafísico, para criar seu próprio fundamento a partir da racionalidade moderna. A vida contemplativa e a metafísica são substituídas pelo pensamento cartesiano e pela subjetividade, pelo

desencantamento do mundo moderno, pelas ciências, pela física, sem a metafísica. O jusnaturalismo vai ter uma concepção contratualista, por exemplo. Aqui, Milovic questiona como a metafísica vai voltar e o que seria uma nova filosofia moderna, de forma a discutir a Modernidade.

A Modernidade começaria com a saída da economia da esfera privada. Ela apoia as cruzadas, surgem novas cidades, e o protestantismo inaugura uma nova ética de acumulação, em que a economia deixa de ser apenas dos escravos, da família e do privado e passa a prevalecer no espaço social. A estrutura pública também se adequa a essa nova realidade. A ética não é mais um pressuposto para a política, como Maquiavel já apontara. Ela não aproxima mais as pessoas e acaba indo para o privado. Não há orientação ética à política, que se entrega à economia, assim como o direito. O rei deve ser um bom gestor, acima de tudo. Essas temáticas ficavam marginalizadas pela filosofia antiga, pois se tratava da esfera do privado, sem importância para o homem e para a realização do bem comum. Isso muda completamente: o mundo passa a ser o mundo dos indivíduos no capitalismo, e não mais o resultado de um coletivo, com base em relações morais ou deveres comuns.

O jusnaturalismo contratualista aparece inspirado na individualidade, sem concepção metafísica. Adota-se um conceito de liberdade e de mundo moderno como a promessa da realização do ser humano, afastada da metafísica da natureza. O que importa é a liberdade e igualdade, que não existia no mundo grego. Na Modernidade, a igualdade e a liberdade são colocadas no começo, mas Milovic questiona se isso significa necessariamente progresso. Por um lado, a igualdade desaparece com a propriedade, enquanto a liberdade acentua as desigualdades sociais, com a sociedade constituída sob o paradigma da maximização da produção e do lucro, que é algo incessante, e que não se traduz em valores associados à natureza humana.

Nesse cenário, a pergunta da Modernidade é como realizar essa natureza do homem, que é algo centrado no próprio homem, sem a associação com a metafísica. Essa liberdade inicial se transforma no conceito de segurança em Hobbes, o fundador do contrato social moderno. Em Locke, a liberdade se associa à propriedade, que é o que importa e, no estado civil, a liberdade é menor do que a do estado de natureza, pois é ligada às leis. A igualdade também desaparece com a sociedade civil e a propriedade. A comunicação entre as pessoas ocorre com base em um comércio factício e falso, com cada um voltado a

seu amor-próprio e uma aparência mentirosa. O social é o lugar do indivíduo e não mais do coletivo, em que a exploração capitalista se torna lugar comum.

Por fim, Milovic ressalta que a liberdade tem um papel constitutivo do social, que se forma a partir do Estado. Não há direitos naturais em Hegel, e a questão do direito é um contexto social, uma relação com os outros, sem origem metafísica. Na sociedade moderna, o estado de direito se funda numa autodeterminação, que independe da natureza. Não há primazia do geral e do coletivo, como na Antiguidade, em que a essência do homem estava no coletivo. Na Modernidade, é preciso passar por Kant e a questão da subjetividade. Kant inventa o sujeito, que pensa e afirma o próprio mundo, que é a ideia da subjetividade. Mas ele não pensa o ser social, a subjetividade coletiva, que vai ser pensada em Hegel.

Aqui, há o particular e o geral. Porém, na fenomenologia do espírito, não há uma ordem divina ou aristotélica. Assim como em Kant, em Hegel também é o imanente, no caso, o coletivo, que cria a própria história, um coletivo como ser representativo do homem. Hegel vai afirmar que o sujeito não é separado do mundo e sua presença no mundo forma o aspecto social, criando a intersubjetividade, que é a própria política. Mas são as condições sociais que significam a política e possibilitam a metafísica, marcando a mudança estrutural entre a tradição e a modernidade (MILOVIC, 2017, p. 65). É a tradição construída a partir da Revolução Francesa, que afirma que todos os homens são iguais perante a lei, uma concepção que Kant reconhece que nunca existiu anteriormente.

O CONSTITUCIONALISMO DOMÉSTICO E EXPERIÊNCIAS CONSTITUCIONAIS RESTRITIVAS RECENTES FRENTE A PROJETOS POLÍTICOS AUTORITÁRIOS

Na Modernidade, o constitucionalismo evoluiu, especialmente no pós-segunda guerra, para o conceito de estado democrático de direito. O Brasil seguiu essa tradição, com a positivação na Constituição Federal de 1988 das principais bandeiras da Modernidade, plasmadas nas ideias de liberdade e igualdade (PAIXÃO, 2012).

Seu significado é, sobretudo, de comprometimento com direitos

fundamentais. Situada dentro da onda constitucional do pós-segunda guerra, em que houve uma difusão de direitos bastante similares pelo mundo (HIRSCHL, 2009), ela é centrada na concepção de dignidade da pessoa humana, que se tornou um dos grandes consensos éticos mundiais (BARROSO, 2010). Seu núcleo central fixo fornece valores essenciais, com as garantias fundamentais e as liberdades individuais balizadas a partir da atuação do STF, com base nos arts. 102 e 103. Isso denota um “fundamento de esperanças e tolerância” (CARDOSO, 2010), um simbolismo e uma ubiquidade que a singularizam (LUNARDI, DRIMOULIS, 2013). Assim, a Constituição Federal reflete valores bastante universais, protegidos como cláusula pétrea, e que são constantemente reafirmados, sob risco de retrocesso.

Na esfera de direitos, ela representa a inserção do país no modelo ocidental de estado democrático de direito, com o Estado não apenas garantidor, mas promotor de direitos, não restrito mais aos direitos negativos, ou de 1ª geração, mas também positivos, de 2ª e 3ª geração. Em termos de conquistas, a Constituição Federal constitui a base normativa do estado democrático de direito, protegendo os valores republicanos e de participação cívica. Ela é democrática e plural, não repelindo novas conquistas civilizatórias. Ao contrário, as estimula (CLÈVE, 2020), embasando “avanços civilizatórios” (BARROSO, 2019). Isso ocorre a partir da atuação do Supremo Tribunal Federal (STF) em sua afirmação, com um número expressivo de decisões progressistas em tema de direitos fundamentais, configurando um dos principais avanços constitucionais do país.

Em contraposição à Constituição de 1967, elaborada por um corpo de juristas sob a ditadura militar, a Constituição de 1988 reflete uma realidade social composta por uma pluralidade de opiniões e crenças. Ela carrega a simbologia de ter sido a primeira constituição do país a ser escrita por não juristas, com ampla participação popular, rompendo a tradição de elaboração por um corpo de juristas específicos. Como marco do restabelecimento da democracia, ela positiva um ordenamento que não compactua com prisão política nem com crimes contra a vida, qualificando a tortura como crime inafiançável e insuscetível de graça (art. 5º, XLIII).

Por outro lado, a Carta Magna subordina a política ao direito, conformando a ação política no âmbito do estado democrático de direito, especialmente quanto ao respeito aos direitos humanos. Sua

ênfase no futuro também é uma tipicidade da Modernidade. Há um caminho traçado, um fazer, uma construção de sociedade, a partir de comandos que embasam a concretização de direitos pelo Estado desde 1988. Ela projeta uma normatividade que direciona a justiça social e bem-estar mais amplo, que é seu próprio cunho dirigente-transformador (COUSO, HILBINK, 2011).

Sob essa ótica de avanço, no campo social, a Constituição tem sido afirmada para combater preconceitos e discriminações contra minorias sociais, com base em seus princípios fundamentais, especialmente o da dignidade da pessoa humana. Isso permitiu o reconhecimento judicial a direitos como o casamento homoafetivo e, mais recentemente, a criminalização da homofobia e da transfobia, práticas discriminatórias contrárias ao espírito da Constituição. Essas conquistas resgataram a cidadania para uma parcela da sociedade historicamente abandonada e marginalizada, tornando mais justa a sociedade brasileira. A Constituição é, portanto, algo vivo, um instrumento jurídico que possui centralidade e essencialidade na proteção e promoção de direitos fundamentais, com reflexos efetivos sobre as relações sociais no país.

Quanto ao design estatal, a Constituição de 1988 também segue a tradição do constitucionalismo moderno, não configurando uma divisão estanque em diferentes poderes a partir da ideia original de Montesquieu. Em seu lugar, estabelece a forma de um sistema de pesos e contrapesos, em que os poderes não apenas colaboram, como também competem entre si na promoção do bem comum (GINSBURG, VERSTEEG, 2014), algo que é característico das constituições modernas. É a resposta, mais atualizada e mais profunda, da ideia de divisão de poderes que se apresenta, de uma forma ou de outra, desde a Grécia antiga, à preocupação em evitar a tirania (GROHMAN, 2001), que se tornou mais premente no constitucionalismo ocidental com o fim da segunda guerra.

Os horrores e as atrocidades nazistas da segunda guerra demonstraram o perigo potencial que ronda democracias sem proteção de seus valores fundamentais, o que levou ao questionamento do mérito de uma soberania parlamentar, ilimitada, de políticos no poder sem limites estabelecidos previamente quanto à sua atuação. Isso gerou um movimento internacional de afirmação de direitos humanos universais, resultando na onda de constituições elaboradas sob a ótica do estado de direito, com reflexo sobre o desenho das instituições voltado para

proteger direitos humanos.

Assim, democracias maduras passam a se proteger contra a tirania de maiorias com base na proteção constitucional e judicial de direitos fundamentais de indivíduos e grupos vulneráveis (ELSTER, 1993; HIRSCHL, 2004; WEINRIB, 2007). Essa característica impõe limites aos governos, e é apontada como o principal propósito das constituições, característica que permeia quase todo estado moderno e as constituições em nível global (ELKINS, GINSBURG, MELTON, 2009), incluindo o Brasil.

Segundo os critérios de Meyer e Holl (2008), a Constituição de 1988 carrega os seguintes elementos centrais do constitucionalismo contemporâneo: estado de direito (*rule of law*); supremacia constitucional; organização política e direitos fundamentais, incluindo direitos a um maior grau possível de iguais liberdades de ação, a direitos de nacionalidade, a garantias judiciais, a direitos de participação como concretização da autonomia política e a direitos sociais que proporcionam o usufruto das demais categorias. Quanto à organização política, ela provê ferramentas procedimentais para o funcionamento do Estado, em termos de divisão de poderes, federalismo, corte constitucional e órgãos de controle. Com tal aparato, constitui mecanismo central para segurar ambições individuais e manter a normalidade política do país e das instituições. Tais características explicam *per se* por que a extrema-direita, em seu projeto de poder sectário e excludente, busca refundar as bases constitucionais do país.

Como a própria história política brasileira sugere, os processos de superação das constituições ocorreram por meio de golpes militares ou civis (BARBOSA, 2012), que são as rupturas identificadas por Elster, que levam à elaboração de uma nova constituição (ELSTER, 1995). Geralmente, isso surge a partir de setores específicos da sociedade, insatisfeitos com a ordem sócio-política estabelecida, apoiados pelas forças militares, mas nem sempre apoiados de forma ampla pelos demais setores sociais e políticos ou pela imprensa.

Ainda que a doutrina não aponte, tecnicamente, uma necessidade de nova constituição, ocorre que diversos países ocidentais vivem um momento populista de extrema-direita (MOUNK, 2019), que pressiona as instituições e coloca em xeque a própria democracia liberal. Esse movimento pode criar espaço para a elaboração de novas

constituições ou de uma nova tecnologia de coordenação social e política que possa conciliar as mudanças nas relações políticas, econômicas e sociais ocasionadas pelas novas forças políticas.

Diante do novo extremismo ideológico que passa a ter voz política em diversos países, inclusive no Brasil, a seara pública acaba marcada pela redução do espaço habermasiano para o diálogo e o consenso político. A radicalização política promovida por um segmento social específico, a nova extrema-direita doméstica, que adota a promoção da desinformação e de *fake news* como método político, cria um cenário afastado do que Habermas aponta como mínimo necessário para promoção de consensos sociais, a partir de sua teoria da ação comunicativa (HABERMAS, 2020).

Além disso, apresenta uma agenda de valores contrários aos protegidos e construídos pela Constituição Cidadã. Questiona-se não apenas a laicidade do Estado, mas a própria amplitude de direitos e liberdades individuais, especialmente de minorias sociais, também se disputando o próprio significado dos valores democráticos, que embasam a Constituição de 1988. Trata-se, sobretudo, de um projeto antissistema, que busca a ruptura, que se sobrepõe à negociação política. É uma imposição unilateral de vontade, fora da seara democrática. Tal é o risco de um processo constitucional na atual conjuntura política. Em se concretizando esse movimento, gerar-se-á alguma forma constitucional menos democrática. A decorrência seria um constitucionalismo mais excludente, em contraposição aos valores do constitucionalismo ocidental moderno.

No Brasil, hoje, grupos políticos defendem abertamente o regime militar de 1964 e os atos de exceção, algo inédito desde a redemocratização. Defende-se a própria ruptura institucional com o fechamento do STF, considerado como um empecilho do estado de direito a esse tipo de projeto político, de viés autoritário. Há um questionamento do próprio significado subjacente de estado democrático de direito e de constituição, de seus valores centrais, que se traduzem em posições políticas desestruturantes do país. Sobretudo, visa-se reduzir o papel contramajoritário do STF e reescrever a constituição, que não comporta a concretização de bandeiras ideológicas que atacam direitos e garantias fundamentais.

Portanto, o risco de eventual processo constituinte nesse contexto

é culminar na perda das conquistas consagradas na Constituição de 1988, e não na construção de novos direitos fundamentais, como demandado pela população chilena a partir do movimento popular de 2019. Sendo assim, o risco da extrema-direita e seu projeto político, inclusive com propostas de aumento de ministros no STF para aparelhar a Corte, precisam ser avaliadas como parte central de projetos autoritários modernos, sectários, que atingem direitos e garantias fundamentais de parte da sociedade.

Forças políticas extremistas, tanto de esquerda quanto de direita, em assumindo o poder, em muitos casos impõem retrocessos constitucionais ao buscarem alterar as leis fundantes de um país, como ilustram as experiências da Venezuela, Equador, Hungria e, mais recentemente, Rússia. Trata-se de um constitucionalismo menos democrático, experimentado também pelos regimes da Polônia, da Turquia e das Filipinas, que embasam um hiperpresidencialismo em que o chefe do Executivo manda e os demais obedecem (CLÈVE, 2020). De certa forma, é um caminho que repete a experiência da República de Weimar, substituída pelos nazistas por um regime plenamente autoritário, que distorceu o constitucionalismo para destruir completamente a democracia alemã (LANDAU, 2020).

Em particular, ressaltamos a experiência constitucional russa recente, ilustrativa de uma trajetória em direção à inexistência de espaço público adequado ao diálogo e à construção de consensos democráticos, com a instrumentalização do aparato legislativo para a perpetuação de um projeto político específico sem oposição política. Efetivamente, não existe alternância de poder desde a ascensão de Putin em 2000, configurando um longo processo de redução de democracia na Rússia. A recente mudança constitucional promovida pelo Kremlin em 2020 alterou quase um terço dos 137 dispositivos constitucionais do país, concentrando, ainda mais, poderes no chefe do Executivo e reforçando sua independência em relação ao Poder Legislativo, além de enfraquecer a independência judiciária (SEMENOVSKIY, DUARTE, 2020). Todas as alterações reconfiguram a relação de forças entre governo, parlamento e sistema judicial, criando um governo mais dominante sobre o sistema político (BOYA, PRATES, 2022).

A repressão na Rússia se configura também por meio das emendas constitucionais direcionadas aos âmbitos cultural e social, que incluíram o reconhecimento apenas do casamento heterossexual. Isso,

na prática, restringe direitos de minorias, afetando a esfera de liberdade individual de parte de seus cidadãos, que não têm liberdade de expressão garantida. Da mesma forma, criou-se uma proteção constitucional à narrativa da “verdadeira história” russa, inclusive acerca da participação do país na segunda guerra (RUSSELL, 2020). Isso não apenas legitima atos autoritários e fomenta o nacionalismo e o patriotismo, como também reprime conteúdos acadêmicos contrários.

Assim, modificou-se o aparato institucional em direção a uma sujeição à vontade de pessoas em posições de liderança, o que não impede a tirania de grupos políticos no poder contra o próprio povo, ou parte dele. Isso ilustra o risco de cerceamento de liberdades por regimes autoritários. As sociedades estão mais complexas e divididas, com grupos extremistas não procurando consensos políticos sob as regras da democracia moderna. Ao contrário. Nesse sentido, é preciso considerar o risco de retrocessos quanto aos avanços institucionais garantidos pela Constituição atual, e os ainda em construção.

A experiência chilena recente também ilustra a dificuldade de promoção de avanços sociais diante da extrema-direita que também se faz presente no país, inclusive com bancada religiosa da mesma forma contrária a direitos de minorias sociais. Tais forças políticas se contrapõem aos anseios da população pela construção de uma nova ordem constitucional mais democrática e plural, menos desigual (CLÈVE, 2020), um anseio derivado da onda de protestos de 2019, que ficaram conhecidos como *Estallido Social* (ESTAY, KRAUSE, 2021).

Visando à garantia de direitos sociais, o movimento social se contrapôs à constituição atual do país andino, herdada da ditadura de Pinochet, que exclui o estado chileno das áreas de saúde, educação e seguridade social, e não considera como garantia social o acesso universal e gratuito à educação, saúde, seguridade social, entre outros aspectos (PAIXÃO, 2015). Trata-se do modelo de constitucionalismo de estado liberal, que é anterior ao constitucionalismo ocidental predominante, baseado no estado democrático de direito. Porém, a forte campanha da extrema-direita local, da mesma forma baseada na desinformação e na produção de *fake news*, resultou na não aprovação do texto redigido pela assembleia constituinte no referendo de setembro de 2022².

2 A proposta constitucional de 2022, foi a primeira redigida por uma assembleia constituinte naquele país, de forma democrática e, mais ainda, de forma paritária entre mulheres e

O cenário, portanto, é de dificuldade de avanços sociais, quando não, retrocessos propriamente dito, diante de forças políticas baseadas em projetos autoritários de poder.

EXTREMA-DIREITA E A MODERNIDADE: RUPTURA OU CONTINUIDADE?

Como visto na seção 1, Milovic aproxima o direito e a política da metafísica, trazendo dois pontos centrais de reflexão. Por um lado, a Modernidade é o lugar do indivíduo, do sujeito em um monólogo, em que a relação social não é a ordem natural da sociedade, mas o individualismo. Não há noção de coletivo nem o conceito de bem comum na política, característico na Antiguidade. Isso afasta a concepção de que o bem na política fosse a justiça, no sentido do interesse comum, que se ligava à metafísica.

Na Modernidade, em que a exploração capitalista se torna lugar comum, o social é o lugar do indivíduo e da competição entre grupos políticos e não mais algo coletivo. No capitalismo moderno, o egoísmo assume posição central como fundamento filosófico já a partir de Adam Smith no Séc. XVIII, como algo frutuoso para a sociedade. Esse é o lugar do ser racional, em contraposição ao sujeito relacional da Antiguidade. Todavia, dominado pela afirmação da individualidade do homem, chegou a desastres nucleares e continua trilhando o caminho de catástrofes ecológicas, em total dissintonia com a natureza.

Por outro lado, é a política que cria os pressupostos da metafísica na Modernidade. Aqui, o conceito de justiça vai depender de consensos criados pela própria política e pelo direito, não vindo mais de fora, com base da filosofia. Será das leis que surge a justiça. Sendo assim, o conceito de justiça, assim como de todos os demais valores sociais, torna-se algo variável no tempo, conforme mudam os consensos sociais. É esse um aspecto fundamental. E é a economia que passa a ditar os valores sociais, a ideia do que se compreende por justiça. Aqui, a ideia

homens, que é algo inédito em nível global, contendo muitos avanços. Dentre eles: a ampliação do rol de direitos individuais, incluindo direitos de gênero e sexuais, e o direito ao aborto, sujeitos à regulação legal posterior, além da paridade de gênero na ocupação de cargos no setor público no país. Pela primeira vez em sua história constitucional, demandas das mulheres e pessoas da comunidade LGBT foram inseridas num texto constitucional (MORAES, LEAL, 2022).

de justo se associa à garantia legal de um mínimo existencial, traduzindo um valor social predominante no estado de direito moderno.

Nesse contexto, pode-se apontar uma reinterpretação do conceito de justiça e dos valores sociais pela extrema-direita, em que há ainda menos espaço para o outro, inexistindo qualquer simetria social. Não é um projeto político voltado para o bem-estar coletivo, mas de um grupo político específico e seus seguidores. A noção de agir comunicativo perde totalmente o sentido. Aqui, o outro é, tão somente, empecilho a seu projeto de poder. Essa é a ética identitária por trás da extrema-direita, que não considera nem tolera a diferença e a diversidade social, mas apenas sua identidade. Aqui se encontra o risco potencial representado pela extrema-direita, que se baseia em métodos de criação de realidades paralelas para incutir o medo na população, incitando a luta contra algum inimigo imaginário para angariar apoio para alterar consensos sociais que pareciam bem estabelecidos, porém em direção a modelos sectários e excludentes.

Entretanto, a extrema-direita pode ser considerada como desdobramento da mesma dinâmica considerada por Milovic como fundamento da política na Modernidade, da mesma forma afastada da metafísica, em que os consensos sociais se alteram conforme mudam as visões de mundo predominantes na sociedade. Trata-se de uma acentuação da subjetividade da Modernidade, baseada no individualismo excludente, a partir da liberdade, sem a igualdade, a qual se perde com a sociedade civil e a propriedade. Seu diferencial é ser mais perigosa, pois não consegue conviver com a alteridade, que deve ser eliminada ou controlada.

Todavia, esse surgimento, ou melhor, ressurgimento da extrema-direita pode ser considerado como derivado da própria estrutura da Modernidade, que carrega o risco de ruptura o tempo todo da democracia moderna. Como Milovic (2017) cita, a desancoragem de valores éticos permite que surjam e ressurjam projetos políticos que são partidários, por definição, sectários, e que são ora mais ora menos dissociados de valores holísticos e inclusivos, como reflexo da mutabilidade do mundo humano.

Porém, desassociada de valores, a política transforma-se no lugar dos piores, de decadência ética e moral, em que há espaço a projetos políticos de poder excludentes, em que pautas extremistas se tornam

comum. Não há espaço para um governo dos melhores, dos mais sábios, como na democracia aristotélica. A política se dissocia de valores éticos por trás, que Maquiavel já identificara. No limite, essa desancoragem gera a banalidade do mal, identificada por Hannah Arendt em meados no Séc. XX (ARENDT, 2000). É um lugar de conflito, e não de afirmação do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se verificar se, diante do surgimento da extrema-direita como força política relevante no país, haveria uma terceira transformação da política e da sociedade, ou se se trataria de reorganização das forças políticas, mas sob os mesmos fundamentos subjacentes da modernidade identificados por Milovic. Subjacente à nova configuração política e ao risco de ruptura constitucional, apontou-se uma reinterpretação do conceito de justiça na extrema-direita, no sentido de um maior sectarismo, mas que pode ser caracterizado como desdobramento da mesma dinâmica considerada por Milovic como fundamento da política na Modernidade, da mesma forma afastada da metafísica. Sob essa ótica, a reconfiguração da política no país pode ser vista como uma continuidade ou aprofundamento da própria Modernidade, pois carrega a mesma dinâmica de formação de pautas políticas.

Por fim, diante dos fundamentos modernos da política, ressalta-se o risco apontado por Milovic, acerca das leis que capsulam os valores do momento histórico, que se alteram a partir da mudança de visão de mundo predominante na sociedade, não necessariamente em direção a valores mais holísticos e inclusivos. Nesse contexto, é preciso reafirmar a Constituição Cidadã e os valores da democracia brasileira, que se mostram suficientemente amplos e inclusivos para garantir bem-estar coletivo efetivamente para todos.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BARBOSA, L.A.A. **História constitucional brasileira**: mudança constitucional, autoritarismo e democracia no Brasil pós-1964.

Brasília: Câmara dos Deputados, 2012.

BARROSO, L.R. **A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Contemporâneo**: Natureza Jurídica, Conteúdos Mínimos e Critérios de Aplicação. Versão provisória para debate público. Mimeografado, dez. 2010.

BARROSO, L.R. **Voto na Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) 26/DF**, Rel. Min. Celso de Mello, Pleno, j. 13/06/2019. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15344606459&text=.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2022.

BOYA, A.F.; PRATES, L.A. **As novas emendas à Constituição da Rússia**. Publicado em: 7 out, 2020. Disponível em: < <https://pucminasconjuntura.wordpress.com/2020/10/07/as-novas-emendas-a-constituicao-da-russia/>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

CARDOSO, G.V. O Direito Comparado na Jurisdição Constitucional. **Direito GV**, São Paulo 6 (2), p. 469-492, jul-dez. 2010.

COUSO, J.; HILBINK, L. *From Quietism to Incipient Activism: The Institutional and Ideological Roots of Rights Adjudication in Chile*. Cap. 4. In: HELMKE, Gretchen; RÍOS-FIGUEROA, Julio. **Courts in Latin America**. New York: Cambridge University Press, 2011.

CLÈVE, C.M. O Brasil não precisa de uma nova Constituição. **Jus Navigandi**, ano 25, nº 6.336, 6 nov. 2020.

DRIMOULIS, D.; RAMOS, L.de O.; VIEIRA, O.V.; NASSAR, P.A.; GLEZER, R.E.; LUNARDI, S. **Resiliência constitucional**: compromisso maximizador, consensualismo político e desenvolvimento gradual. 1ª ed. São Paulo: Direito GV, 2013.

ELKINS, Z.; GINSBURG, T.; MELTON, J. **The endurance of national constitutions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ELSTER, J. *Majority Rule and Individual Rights*. In: S. Shute and S. Hurley (eds.). **On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures**. New York: Basic Books, 1993.

ELSTER, J. *Forces and Mechanisms in the Constitution-Making Process*. **Duke Law Journal**, vol. 45, issue 2, p. 364-396, nov.1995.

ESTAY, J.I.M.; KRAUSE, F.J.M. *Chile: Por que unha democracia constitucional aparentemente estable e vigorosa está en crise?* **Tempo exterior**, n. 42, v. XXI (II), pp. 97-114, 2021.

GINSBURG, T. *¿Fruto de la parra envenenada? Algunas observaciones comparadas sobre la constitución chilena.* **Estudios Públicos**, vol. 133, p. 1-36, verano 2014.

GINSBURG, Tom; VERSTEEG, Mila. *Why Do Countries Adopt Constitutional Review?* **Journal of Law, Economics and Organization**, 587, 2014.

GROHMAN, L.G.M. A separação de poderes em países presidencialistas: a América Latina em perspectiva comparada. **Revista de Sociologia e Política**, n.º 17, p. 75-106, nov. 2001.

HABERMAS, J. **Facticidade e validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. Trad. Felipe Gonçalves Silva, Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HELMKE, G.; RÍOS-FIGUEROA, J. **Courts in Latin America**. New York: Cambridge University Press, 2011.

HIRSCHL, R. **Toward Juristocracy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

HIRSCHL, R. O novo constitucionalismo e a judicialização da política pura no mundo. **Revista de Direito Administrativo**, vol. 251, p. 139-178, 2009.

LANDAU, D. Constitucionalismo abusivo. **Revista Jurídica da UFERSA**. Mossoró, v. 4, n. 7, p. 17-71, jan-jun. 2020.

LUNARDI, S.; DRIMOULIS, D. Teorias explicativas da constituição brasileira. In.: DRIMOULIS, D. *et al.* Resiliência constitucional: compromisso maximizador, consensualismo político e desenvolvimento gradual. 1ª ed. São Paulo: **Direito GV**, 2013.

MEYER, E.P.N.; HOLL, J. O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e a judicialização da Justiça de Transição no Brasil: reflexões sobre a não efetivação da proteção internacional dos Direitos Humanos no pós-1988. In.: LEITE, G.S. *et al* (orgs.). **30 anos da Constituição Brasileira**: balanço crítico e desafios à (re) constitucionalização. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p.507-530.

MILOVIC, Miroslav. **Política e Metafísica**. São Paulo: Ed. Limonad, 2017.

MORAES, M.V.; LEAL, M.C.H. Nova constituição chilena, paridade de gênero e regulamentação de direitos sexuais e reprodutivos: uma mirada para os standards interamericanos. *Estudios Constitucionales*, N. especial 2021-2022, pp. 264-290.

MOUNK, Y. **O povo contra a democracia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

PAIXÃO, C. A constituição em disputa: transição ou ruptura? In: SEELAENDER, A. (org.). **História do Direito e construção do Estado**. São Paulo: Quartier Latin, 2012.

PAIXÃO, C. *Past and future of authoritarian regimes: constitution, transition to democracy and amnesty in Brazil and Chile*. *Giornale di storia costituzionale*, 30 fev. 2015.

RUSSELL, M. **Constitutional change in Russia More Putin, or preparing for post-Putin?** EPRS - European Parliamentary Research Service 651.935 – May 2020. Disponível em: <[https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2020/651935/EPRS_BRI\(2020\)651935_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/BRIE/2020/651935/EPRS_BRI(2020)651935_EN.pdf)>. Acesso em: 11 ago. 2022.

SEMENOVSKIY, I.; DUARTE, C. H. D. Emendas à Constituição Russa. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 19 de março de 2020. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/emendas-a-constituicao-russa/>>. Acesso em: 12 ago. 2022.

WEINRIB, L. *The Postwar Paradigm and American Exceptionalism*. In: S. Choudhry, (ed.). **The Migration of Constitutional Ideas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LIBERDADE E POLÍTICA: A CRÍTICA BENJAMINIANA DA TELEOLOGIA¹

Zaira Cristina Neves Magalhães²

Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil.

INTRODUÇÃO

Já é uma constatação identificada por Marx ainda no século XVIII, de que a ação política e a vida estão sendo dominadas pela alienação do capitalismo. Mantendo as relações de dominação engendradas por ele, acabando com as possibilidades de transformação histórica. É preciso pensar para além dessa identidade econômica. Nesse sentido como pensar, segundo a crítica de Benjamin, as confrontações entre a política e a liberdade demarcadas pela teleologia hegeliana? Faz-se necessário a reformulação da leitura de hegeliana sobre a relação entre a liberdade e a política. É necessário um paralelo entre a liberdade e a política, para além da perspectiva da economia e da história.

Os processos modernos da despolitização, diagnosticada por alguns pensadores como Walter Benjamin, indicam uma forte relação entre a vida e a economia.

Walter Benjamin fala de uma política messiânica, que volta para o passado, para as vítimas e para as injustiças, ou seja, para o individual, o particular, que se perdeu. Ele tenta reinventar uma história que foi a dos vencedores, rompendo com essa leitura econômica que cria uma teleologia. Como mudam as relações com a economia para criar um futuro que no final das contas não chegou?

Reinventar o passado é o apelo messiânico. Confrontando-se com as violências nas revoluções que se passaram, importa afirmar essas

1 Este artigo é dedicado à memória do querido e amigo Professor Miroslav Milovic. A autora agradece a contribuição de Miroslav Milovic para o presente trabalho.

2 Pós-graduada em Filosofia Política e Jurídica na Universidade Estadual de Londrina-UEL. Email: zairahti@gmail.com

vidas que se perderam dentro dessas leituras teleológicas que sempre tem na história. O messiânico remete para o passado, para articular o tempo não como uma teleologia, mas com um motivo, talvez nietzschiano, do aqui e agora.

Então como pensar contra Marx, projetando-se além da economia em favor da política? Benjamin acredita que a política desaparece de modo que ficamos expostos aos poderes econômicos e ao seu monopólio. Ora, conceber a participação política implica uma inclusão social. Entende-se que modernidade ficou presa no reducionismo econômico das leituras marxistas.

Em sua obra *Lições sobre a Filosofia da História*, publicada postumamente em 1837, Hegel sustentou a ideia de que a história - como progresso da liberdade - teria um *telos*. Com relação à política, concebe a realização da liberdade - enquanto essência do Espírito que, na sua trajetória de conhecer-se a si, busca concretizar finalizando a marcha da história - como uma teleologia. A história é concebida como a progressiva manifestação do Espírito e a liberdade, mediada pelas intenções e ações humanas, a sua efetiva realização. Por sua vez, a forma de realização completa do Espírito na existência - segundo o filósofo de Berlim, é o Estado, cuja finalidade - a liberdade - se concretiza.

Ele abre um caminho para pensar a política, no entanto ele ficou preso à leitura, segundo a qual, a história terminou com a Revolução Francesa. A liberdade realizou-se como um projeto social e político com o reconhecimento do particular como universal. A Revolução resolveu isso no contexto jurídico na Declaração dos Direitos Humanos, com o reconhecimento do ser humano. Ela mostrou a razão no mundo e é a razão quem constitui a história. “Ele agora determina o seu desenvolvimento dentro do particular ou, em outras palavras, o sujeito hegeliano ocupa, desde o começo, o lugar do sujeito proposicional, sendo a história tão somente o processo da identificação gradual entre o sujeito e o predicado. Finalmente a história termina depois de ter cumprido o seu papel da identidade. Quando se diz, por exemplo, que “A França é um Estado”, isso não implica separar um Estado particular e a ideia de Estado; ao contrário, afirmar, após a Revolução Francesa, que “A França é um Estado”, significa que ela realizou a ideia mesma de Estado. A Declaração dos Direitos do Homem, que reconhece o particular como tal e o indivíduo como sujeito, afirmando a identidade entre sujeito e objeto, atesta o fim da história.” (MILOVIC, 2004, p.

22)

Na filosofia hegeliana, a história prepara esse reconhecimento, em que cada um é reconhecido nas ruas, bem como nos espaços públicos. É como encontramos a liberdade, não só na consciência moral e individual, mas em uma perspectiva prática para a liberdade e para a autoconsciência (ao contrário do que pensava Kant). O filósofo de Berlim compreende que a história faz esse reconhecimento concretizado pela Revolução. “Isso ocorreu com a Revolução Francesa, com o reconhecimento do particular como geral, e aqui já temos novamente os motivos seculares de Hegel. Por isso a história termina com a Revolução Francesa, e o sentido do futuro será apenas repetir a história do passado.” (MILOVIC, 2004, p. 19)

Como se pode observar, a reflexão hegeliana sobre a política e sobre a liberdade demarca uma perspectiva teleológica com a qual Benjamin se defronta.

Se Para Hegel, a questão da liberdade é política, para Marx a liberdade é econômica. Marx, ao confrontar o pensamento hegeliano, acredita que ser insuficiente conceber a liberdade na perspectiva política. Reinterpretando a relação senhor-escravo, analisa a economia como uma reconstrução do capitalismo, e que essa relação reaparece na modernidade com a burguesia e a classe operária. Para Marx a história é demarcada pela luta de classes.

A complexa filosofia benjaminiana propõe sustentar uma nova ontologia. Ela articula a leitura política de Hegel e a leitura econômica de Marx. Neste sentido, o presente estudo questiona sobre a necessidade de se pensar a liberdade não só no aspecto econômico, mas sobretudo político, como forma de emancipação e compreensão da realidade social. Uma análise acerca da política a partir de uma leitura de Walter Benjamin é um convite em defesa das práticas ligadas ao aqui e agora, para além de uma perspectiva teleológica.

A TELEOLOGIA HEGELIANA E MARXIANA NA RELAÇÃO ENTRE A LIBERDADE E A POLÍTICA

A partir da análise kantiana sobre a subjetividade, Hegel coloca desde o início algumas dúvidas. A primeira, no que concerne à filosofia teórica, a questão recai sobre o fato da razão, e a segunda,

no que concerne à filosofia prática, recai sobre o fato da liberdade. “Todavia Hegel alega que Kant, ao afirmar o sujeito constitutivo, ainda permaneceu dentro da relação cartesiana entre sujeito e objeto que se propunha criticar, pois o sujeito kantiano, assim como o cartesiano, ainda está fora do objeto. Hegel defende que esta posição não afirma a verdadeira perspectiva do sujeito, qual seja a possibilidade deste realizar-se no mundo e deste modo, Hegel critica a Primeira e Segunda Críticas kantianas. A dignidade do sujeito e da nossa razão ainda não se encontram no mundo kantiano. Quando fala sobre a liberdade, Hegel acredita que Kant vai limitá-la à nossa interioridade, não ao mundo mesmo.” (MILOVIC, 2004, p. 12)

Hegel não começa com uma discussão de uma subjetividade já determinada, e não segue com uma ética que nos mostra como seres livres, como pensava Kant. “O estado da natureza, onde se afirma o novo sentido teórico da Modernidade, não é o estado de liberdade e dos direitos. Não existe os direitos naturais, pensa Hegel.” (MILOVIC, 2017, p. 61)

O filósofo, ao perguntar se existe a liberdade fora da natureza ou não, confronta-se com as teses jusnaturalistas, elaboradas por Hobbes, Locke, Rousseau, dentre outros, as quais convergem para distintas teorias do contrato. Na transição do estado de natureza para o estado civil, os indivíduos, coagidos ou voluntariamente, abdicam de sua liberdade natural para ingressar em uma entidade soberana – o Estado – que lhes assegure, em sociedade, as condições que permitam a proteção à vida e, individualmente, o exercício da liberdade civil. De acordo com este modelo contratualista, concebe-se hipoteticamente que os indivíduos, na sua condição natural, são livres e iguais, fora das determinações históricas.

A TELEOLOGIA HEGELIANA: A TRAJETÓRIA DO ESPÍRITO E A LIBERDADE

Para Hegel, não se pode conceber a liberdade no mundo natural. Neste sentido rompe com jusnaturalismo: os direitos não são naturais. A liberdade só pode ser concebida no âmbito da sociedade e da política, como realização, por excelência, do Espírito. A liberdade consubstancia-se com o Estado, o qual manifesta e materializa a realização plena do Espírito absoluto, entidade essencialmente ontológica. Na liberdade, o Espírito reconhece em si sua única verdade e em razão dela se realiza

historicamente. Em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807), marco do Idealismo alemão, Hegel concebe o mundo como manifestação da autoprodução e do autoconhecimento do Espírito ao longo do desenvolvimento histórico – crescente e progressivo - da razão. Assim, a realidade objetiva se apresenta como a forma dos diversos estágios de sua exteriorização. A história – para além de suas contingências - passa a manifestar a realização da liberdade como o próprio sentido da realidade.

O filósofo de Berlim quer mostrar o que é a razão e o que é a liberdade, que são duas questões que podemos elaborar de uma forma mais articulada, demonstrando também uma certa ligação entre as duas. Ele articula no contexto teórico, mas algo das práticas também vai aparecer e a própria pergunta sobre a liberdade. “Considerando-a como um estado em que o homem pode se realizar como homem e construir um mundo adequado ao seu conceito, a concepção hegeliana de liberdade concreta exige que a liberdade se eleve à consciência da necessidade – vale dizer, dos nexos objetivos e da legalidade própria da natureza e da história, das leis de seu desenvolvimento objetivo – à compreensão do que a realidade é, porque o que é, é a *Razão*.” (WEFFORT, 1998, p. 111)

Hegel desenvolveu uma crítica ao princípio da subjetividade, já introduzidos por Descartes e Kant nas discussões na modernidade filosófica. Tanto o *Cógitio* cartesiano quanto na consciência absoluta de Kant, a subjetividade é intrínseca ao sujeito. Para Hegel a subjetividade kantiana determinada, elaborada, constitutiva, transcendental, não existe, portanto, é necessário questionar sobre essa estrutura dessa subjetividade. Hegel radicaliza essa ideia e propõe uma nova subjetividade especulativa. Para a filosofia hegeliana ela é o resultado de um processo dialético entre o sujeito e o mundo exterior, a natureza e a cultura, as quais geram as referências objetivas e as referências do sujeito.

Não tratando-se de articular algo novo, mas de entender a própria subjetividade. Na filosofia hegeliana a palavra transcendental significa muito pouco, pois ainda ficam as dúvidas, pois ela fica ligada aos fatos e não a uma elaboração argumentativa. Então, ele articula sobre o próprio plano e programa da filosofia prática de Kant.

Tudo isso são as palavras que criam mais confusão, e que não

ajudam como agir e que também não chegam nas leituras sobre o prático, e sobre a estrutura do ser humano, para discutir até sobre a liberdade. Para Hegel, na natureza – dada sua exterioridade ao Espírito - impera a necessidade e não a liberdade. Resta pensar se existe a liberdade fora da natureza?

Para Kant a liberdade não é natural, ela é possível no âmbito da razão e, portanto, por meio de uma inteligência racional humana como capacidade de autodeterminação. “O pressuposto da crítica de Hegel é outra diferença entre a natureza e a liberdade no contexto natural. Kant dá início a essa leitura separando dois mundos cujos cidadãos somos: mundo da natureza e mundo da liberdade. A liberdade não é natural, pensa Kant. Radicalizando essa perspectiva kantiana, Hegel chega até a conclusão de que a liberdade pode ser só no social.” (MILOVIC, 2017, p. 57) Nesse sentido ele está seguindo essa leitura, discutindo dentro do contexto em que Kant está problematizando os pressupostos do jusnaturalismo. “O estado de natureza, onde se afirma o novo sentido teórico da Modernidade, não é o estado de liberdade e dos direitos. Não existem os direitos naturais, pensa Hegel.” (MILOVIC, 2017, p. 61)

Por isso, de acordo com Hegel, a abordagem kantiana (sobre a relação da subjetividade entendida só como identidade entre sujeito e objeto) fica pouco crítica. Para ele, pode ser que a liberdade exista, mas pode ser apenas no mundo dos animais. Então por que a ligar ao ser humano e com as discussões do jusnaturalismo e com nossos direitos naturais? “No último momento, fica em aberto a pergunta sobre se o ser humano é capaz de superar a natureza e entrar no mundo especificamente humano.” (MILOVIC, 2004, p. 14)

Pode ser que a liberdade tenha outro nível, e aqui aparece a palavra que nos guia nessa leitura sobre o mundo animal, chamada desejo. Os animais têm desejo, um animal come uma planta por exemplo. A relação entre os animais e com as plantas, tudo isso volta para a discussão, por que esqueceram isso na filosofia, afirmando um olhar pouco crítico antropocêntrico? Na filosofia hegeliana a liberdade é um assunto importante para os seres humanos e é algo ligado ao mundo natural, tal como os animais.

Hegel vai dizer que um animal comendo uma planta mostra uma certa superioridade nessa ordem natural. Ele é mais forte, ele é capaz de negar um outro ser, mas ele é livre ou a liberdade aparece já no

mundo dos animais? E a resposta é não! Pois um animal comendo uma planta, volta logo a natureza, depois de comê-la. Portanto, neste ato ele não supera a natureza, ele fica só ligado ao próprio desejo e tem que se repetir, voltar novamente. “Os animais superam a natureza? Eles têm uma autoconsciência? Hegel acredita que não. Um animal pode por exemplo, satisfazer o seu desejo ao comer uma planta, porém depois de havê-la comido, certamente vai retornar à natureza, repetindo sempre o próprio desejo. O que caracteriza o animal é o que Hegel chama de “má infinitude”. Consequentemente, temos de superar a natureza para realizar o mundo humano, haja vista que a natureza não é o nosso lugar.” (MILOVIC, 2004, p. 14)

O animal não mostra que é capaz de superar a natureza. Portanto, não tem sentido neste contexto falar sobre a liberdade, se não temos nada que supere a ordem natural. Hegel conclui que o animal não é livre, dado que ele está repetindo uma causalidade em si, que o leva para o mundo natural novamente. Hegel usa da expressão, *Schlechte Unendlichkeit* – que significa má infinitude – para designar o mundo dos animais. Portanto, o animal no final das contas retorna à natureza, sem superá-la.

Hegel introduz o conceito de desejo, de modo a lhe permitir a compreensão da estrutura do ser humano. Ora, a dialética do desejo – em seus vários momentos, como o desejo do objeto, o desejo da vida em geral e o de outra consciência de si – constitui-se, no início do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, como o movimento primordial da consciência – em sua negatividade – em relação à realidade que a cerca e seus objetos postos como independentes.

Considerando o desejo, Hegel quer discutir se a liberdade – para além de um olhar antropocêntrico – pode ser pensada no mundo dos animais. Pode ser que a liberdade já esteja presente no nível dos animais ou não. Como ocorre no jusnaturalismo, concebe-se a liberdade ligada à natureza (liberdade natural) ou, por vezes, separada dela (liberdade civil). Entretanto, importa mostrar como que a liberdade existe e se ela é algo natural ou como algo específico humano. Em última instância que cria o mundo do ser humano. A satisfação dos desejos não está ligada ao mundo natural, mas ao mundo social. “A partir daí em vez de relacionar desejos e objetos, devemos relacionar desejos a outros desejos, ou melhor, a sujeitos, o que leva Hegel a anunciar que a condição de satisfação dos desejos é intersubjetiva. (MILOVIC, 2004, p. 15)

“A primeira etapa é a relação imediata entre o indivíduo isolado e os objetos dados. O indivíduo apreende os objetos que o circundam como coisas de que ele necessita ou que ele deseja; ele os utiliza para a satisfação de suas necessidades, consumindo-os e “aniquilando-os” sob a forma de comida e bebida etc. (31) Nível mais alto é atingido, no processo cultural, quando não mais simplesmente, aniquilando as coisas, mas preservando-as como os meios permanentes de perpetuação da vida. Esta etapa pressupõe a associação consciente dos indivíduos, que organizam sua atividade em algum plano de divisão do trabalho, de modo a haver uma constante produção que substitua o que foi consumido. Este é o primeiro passo em direção à comunidade na vida social, e em direção à universalidade na esfera do conhecimento.” (MARCUSE, 1978, p. 65)

O que acontece com os desejos dos animais? É uma situação que permite entender melhor o mundo da natureza e encontrar nela a liberdade ou entender que a liberdade não existe dentro na natureza. A liberdade não existe neste contexto natural pois os animais voltam para a natureza. A dúvida continua mostrando que dentro da natureza não existe a possibilidade de superá-la. Então como falar, sobre algo que nem existe ou que os seres humanos são livres como seres naturais?

Continua a discussão hegeliana ligada com um outro conceito: o de morte, e a relação que o filósofo de Berlim faz entre os senhores e os escravos. Os escravos são os seres que têm medo da morte, tudo o que eles estão fazendo é sobreviver. Eles não são os seres humanos que querem arriscar a própria vida lutando, indo para as guerras, fazendo as coisas diferentes e saindo dessa ordem natural. Os escravos tendo medo da morte, só querem sobreviver, continua a natureza. “Os escravos não precisam da autoconsciência; tampouco querem entrar no mundo específico humano, pois só querem sobreviver. Eles não querem arriscar a própria vida e a própria natureza, lutando com os senhores pelo reconhecimento, para pensar a superação da natureza.” (MILOVIC, 2004, p. 16)

Portanto é uma contingência apenas dentro da ordem natural. Eles não mudam o mundo, estão apenas repetindo a natureza. Se os escravos tendo medo da morte, querendo só sobreviver, não realizam algo além disso, como então chegar até a liberdade? Hegel vai mostrar que as alternativas existem, e que são com os senhores. Eles não têm medo da morte, os senhores arriscam a própria vida, vão para as guerras,

lutam, e o interesse deles não é sobreviver apenas mas realizar algo mais. “Para encontrar uma saída possível, para mostrar que existe o mundo especificamente humano, Hegel precisa igualmente dos senhores, já que, com a presença deles, a relação entre o ser humano e a natureza é mediatizada. Trabalhando para os senhores, os escravos praticamente não trabalham para satisfazer os desejos dos outros. Assim eles trabalham seguindo a ideia. Aqui pela primeira vez a “ideia” na natureza, o espírito aparece no mundo.” (MILOVIC, 2004, p. 16)

A relação da subjetividade muda com a perspectiva hegeliana, pois a relação entre o sujeito e objeto, passa a ser possível dentro de relações sociais, com condição da constituição da história e o tempo vinculado ao sujeito. A relação dos senhores e os escravos possibilitou a autoconsciência, o sujeito passou a ser reconhecido segundo a análise de Hegel. “No entanto, como o reconhecimento não existe entre os senhores e os escravos, ele deve ser estabelecido pela história, e é isso que a Revolução Francesa realiza no último momento. Dela decorre o reconhecimento do ser humano como tal, que deixa de ser reconhecido pelos pressupostos naturais.” (MILOVIC, 2004, p. 17)

Sobreviver virou o projeto moderno e portanto os escravos do próprio mundo da modernidade. E podemos nos questionar onde se perdeu a possibilidade para além da sobrevivência? Pensando com Hegel, sobreviver é o nosso projeto, como encaixar nesse contexto a discussão sobre a liberdade?

E obviamente que Hegel com tudo o que ele entendeu na Revolução Francesa, acredita que a liberdade existe, mas como mostrá-la? Os senhores também não criaram uma esperança, pois poucos os reconhecem. O reconhecimento pelos escravos não é o suficiente. Para ele, os senhores são apenas os catalisadores da história.

Sobrevivência e autopreservação, desde Hobbes e Maquiavel criou o modelo da integração social, entretanto é a autopreservação que articula a convivência social. =A teoria hegeliana vai chegar no modelo que não é a autopreservação, mas a questão do reconhecimento dessa relação com os outros. Na filosofia hegeliana isso se mostrou na Revolução Francesa. Por isso, tantas expectativas com a Revolução.

Marx depois, vai colocar que a Hegel entendeu a ideia do trabalho, e tornou-se a mediação a qual, o trabalho não vira apenas a mudança dentro da natureza, mas a própria mudança do mundo.

Com o trabalho fica possível o mundo da liberdade. Fica possível outro mundo: do ser humano. Segundo Marx, Hegel entendeu essa ontologia do trabalho e essa mudança estrutural com a qual o mundo deixa de ser reproduzido como o mundo natural e vira o mundo da liberdade. A liberdade não existe naturalmente, pois algo tem que ser feito.

Hegel encontrou esse contexto com a relação entre os escravos e os senhores. Que trabalhando e não apenas seguindo os próprios desejos naturais, mas sim, trabalhando seguindo os desejos dos outros, eles criam algo diferente na ideia do trabalho. Os escravos agora não estão apenas seguindo a natureza, mas mudando-a.

Ele quer entender o que é essa *fenomenologia*, e como esse espírito aparece no mundo. Como é a questão desta consciência, deste processo na modernidade que chega até a nossa liberdade? Trabalhando para os senhores, não estão seguindo o mundo da natureza, eles estão seguindo as ideias dos senhores. Aqui o trabalho ganha esse aspecto individual e começa algo diferente. E mudando a natureza, aparece a possibilidade de um mundo diferente que Hegel acredita, que pode ser chamado da liberdade. A liberdade existe, essa é a conclusão da *Fenomenologia do Espírito*, mas não como algo natural, a liberdade não é dos animais.

Não se pode dizer que a liberdade se manifesta apenas na ética, como diria Kant. Ela está no ambiente do social e ele desde o início vai querer mostrar a liberdade fora dessa subjetividade, mas não como algo que ela está perdendo. Por isso uma outra subjetividade. Esse espírito é que vai incluir a questão do social e da liberdade no social. Hegel precisa então de um outro motivo, para essa metafísica da subjetividade, do algo que constitui e que inclua a política. A política é o mundo da liberdade, é o espaço onde ela se reconhece e se afirma.

A liberdade é a diferença que faz o mundo moderno e o mundo da tradição. A tradição não se entende como a afirmação da liberdade, como uma possível constituição do mundo. Não se constitui nada, o mundo é eterno, até mesmo com o divino posteriormente. A modernidade criou uma outra dinâmica que a tradição não conheceu.

A liberdade está ligada com o trabalho e ele cria a possibilidade da história, é ele que a constitui. É o mundo específico humano, que Hegel vai chamar de história. Os animais não têm a história. Para o filósofo, o mundo no sentido estrutural, só de evolução biológica não muda. Com o ser humano existe algo diferente com o trabalho. Com essa diferença

social no fundo o mundo muda, ele vira o mundo da liberdade e não da natureza. A História é o ato do trabalho dos escravos, e portanto o trabalho deles é algo constitutivo da história. O constitutivo não é só ligado as questões de conhecer e de determinar a vontade particular. O constitutivo é algo no social.

Para Hegel, essa é a estrutura do mundo. O mundo é, e não é. A estrutura do mundo é a contradição, que cria essa dinâmica e que cria o futuro uma possibilidade das mudanças.

Para Kant, na ética temos a autonomia que é a liberdade ou seja, na ética eu reconheço a liberdade. Mas a filosofia hegeliana quer mostrar que a liberdade é a estrutura do mundo, é o plano que se realiza neste mundo. Por isso ele trabalha com uma outra estrutura contraditória, em que o que existe ainda não se desenvolveu. E como acontece o desenvolvimento chegando até a afirmação da nossa liberdade, isso é a cena deste desenvolvimento ou a história.

A História não continua só com os escravos e com os senhores, a Revolução Francesa afirmou a liberdade e a igualdade e assim a ela mudou. Com cada um reconhecidos com tal, uma relação da identidade que se estabeleceu entre o particular e o geral, por isso a história terminou com a Revolução Francesa segundo Hegel. Ele nos mostra que a história é possível e ele liga com a filosofia. O tempo está em nós e não fora dele. Só os seres humanos têm história. Como a história criando essa dinâmica e esse horizonte onde realiza a liberdade, cria algo que podemos chamar da dominação? O que se realiza na história?

Hegel não entendeu a história como dominação, para ele a Revolução Francesa afirmou a liberdade. Na filosofia hegeliana essa é a última palavra da história e ela chega até a verdade do nosso mundo como seres livres, e que essa intersubjetividade, e a fraternidade anunciada na Revolução Francesa se realizou na história.

O particular e o concreto, têm que ser superados para afirmar a estrutura geral do espírito. O geral tem que vencer o particular. O sentido da história não é a contingência dos particularismos. Portanto, não se pode deixar o Estado depender dos indivíduos, pois o Estado é uma ideia muito maior, confrontando a ideia do Contrato moderno e dessas análises do Junsnaturalismo.

O Estado não pode depender dos contratos e das pessoas. Ele é algo espiritual e cria o caminho da história e cria a possibilidade de

afirmar o geral. A história é a cena da dominação. Enquanto Kant trabalha com uma diferença que não pode se superar entre o sujeito e o mundo, o qual o sujeito cria as condições só para conhecer, Hegel aparece com outra narrativa, de que o sujeito e o objeto se aproximam, o objeto e as coisas particulares, realizando algo dessa subjetividade do geral.

O mundo vira a identidade entre o sujeito e o objeto. O mundo hoje é assim, a globalização é hegeliana, ele fez este anúncio. A globalização é a identidade, o mundo é uma racionalidade. Por isso o sentido de voltar para essas análises hegelianas para tentar entender algo mais. O mundo global é esse colonizado. A questão da colonização que Hegel articula falando sobre essa relação entre o particular e o geral, o particular ou as diferenças, ficam contaminadas, dominadas. como foi no caso dos gregos quando Platão coloca para nos aproximar do universal e afastar do particular. De uma certa maneira isso volta, a modernidade supera as diferenças, criando algo universal e essencial. Talvez esse seja o desafio para o futuro, em como afirmar o mundo das diferenças e Hegel nos ajuda a aproximar da verdade do nosso mundo moderno.

A TELEOLOGIA MARXIANA: PARA ALÉM DA METAFÍSICA HEGELIANA DO ESPÍRITO

A filosofia hegeliana não chegou até a verdade do mundo moderno, para Marx. Hegel mostra o que é o mundo e o seu fundamento, Karl Marx está seguindo a teoria hegeliana, mas coloca que no final das contas não é a verdade o que o filósofo de Berlim revela, mas que se trata de uma certa ideologia, portanto uma consciência falsa. “Até agora, os homens sempre tiveram ideias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função das representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Esses produtos de seu cérebro cresceram a ponto de dominá-los completamente. Criadores, inclinaram-se diante de suas próprias criações. Livremos, pois, das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles se estiolam. Revoltemo-nos contra o domínio dessas ideias. Ensinemos os homens a trocar essas ilusões por pensamentos correspondentes à essência do homem, diz alguém, a ter para com elas uma atitude crítica, diz outro; a tirá-las da cabeça, diz o

terceiro e a realidade atual desmoronará. (MARX, 2001, p. 3)

Marx entendeu com Kant que o mundo não é dado, mas ele é mediado por algo, pela subjetividade, diferentemente de como era para os gregos e para os cristãos. O mundo está sendo feito. E com Hegel, Marx vê que é algo no social que determina essa constituição. Porém Marx quer se livrar dessa espiritualidade, ainda quando ele fala sobre essa grandeza da ideia do trabalho, mas acredita em nada tem a ver com algo do espírito. A metafísica está no social e este constitui o nosso mundo ou o que tem que ser feito. E essa é a inspiração do comunismo. Marx quer entender qual o caminho procurar a razão. “Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe para o céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real.” (MARX, 2001, p. 19)

Os hegelianos não chegam longe nessa análise do social que cria as condições da liberdade e é o que Marx vai ler neste contexto. Portanto ele vai entender a relação entre os senhores e os escravos, no sentido da diferença entre a burguesia e o proletariado. Para Marx o trabalho constitui, assim ele vai concretizar a ideia da subjetividade falando sobre a classe operária. A vida ética ou a moralidade objetiva, supera a interioridade ética e é um caminho para uma exterioridade da razão. Tem de novo um caminho que passa pelo âmbito natural.

Acerca da estrutura da moralidade objetiva temos a sociedade civil e o Estado. Hegel é o primeiro que dá um passo na discussão sobre a economia, ela não é mais o mundo do privado, mas é um contexto da realização das necessidades dos indivíduos, é, na sociedade civil, que ele pensa sobre uma reconciliação entre o individual e o geral. O Estado supera a miséria do mundo, segundo a teoria hegeliana, a economia e a sociedade civil e os problemas se resolvem pela entidade do Estado. O Estado é a última palavra da modernidade, essa unidade entre o particular e o universal, é reconhecida, com essa igualdade representada na Revolução Francesa. O aparecimento dessa identidade entre o particular e o geral é o que muda e determina a História. Com o Estado os seres humanos se tornam livres. Superamos a escravidão, os senhores foram catalizadores ajudando a história a acontecer, mas a história é o trabalho dos escravos, e o trabalho mudou o mundo. História é o

resultado dos escravos.

Para Marx, atrás dessa razão que nos afirma, que chega até a liberdade, temos ainda os problemas sociais. Segundo Marx a política não é a última palavra da modernidade ou da história e que não podemos sair de uma estrutura que ainda fica com todos os problemas, com a miséria do mundo. Ele acredita que não pode criar um ambiente teleológico, em que tudo se supera e se realiza na política. Marx voltando-se para a sociedade civil, quer entender o fundo do mundo. Mas como pensar essa liberdade com tantos problemas na economia? “Não tem história, não tem desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhe é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento.” (MARX, 2001, p. 20)

Karl Marx volta da política, para essa estrutura da sociedade civil para pensar a nossa liberdade e para entender o que é esse trabalho constitutivo hegeliano. Segundo ele, temos que ir para além do Estado, voltando para uma estrutura que não pode superar e esquecer tão rápido o que está no nosso cotidiano. Portanto temos que voltar da política para a economia. Marx concorda com Hegel, que o mundo é constituído pelos pressupostos da subjetividade, mas existe uma estrutura social, mas que não é articulada pelo espírito.

Neste contexto entre os senhores e os escravos, aparece o trabalho, que muda o mundo que nos abre para a história. Marx seguindo essa discussão, vai analisar o trabalho, chegando até a classe operária, voltando também para a economia. “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que mais se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material.” (MARX, 2001, p. 11)

Seguindo as análises de Marx e Engels, na *Ideologia Alemã*, mesmo animado pelas discussões da filosofia hegeliana com uma certa perspectiva social, Marx concretiza essa subjetividade chegando até a classe operária. Hegel iluminou o caminho, pôde ser entendido e possibilitar as mudanças. O mundo é feito pelo próprio social, e não por uma subjetividade anônima, o mundo não é dado, mas sim constituído.

O que no social nos ajuda para mudar o mundo e como entender esse o social que constitui? Marx quer se livrar dessa metafísica hegeliana, do espírito. O mundo é ontológico, mas nessa perspectiva do trabalho.

A subjetividade nova do mundo é a classe operária para Marx. O que seria então essa subjetividade social que constitui o mundo é o início das discussões e o que significa então o trabalho ligado a classe operária que é esse trabalho constitutivo. E então, o que mudar, para o mundo da miséria mudar?

Para Marx, no fundo da modernidade está então uma estrutura econômica, ou o capitalismo. Enquanto a economia para os gregos está no privado, ela entra para os modernos no público. E Marx, entende que é uma nova relação entre os novos senhores e escravos, ou seja, entre a burguesia e a classe operária. Marx assim, superando as análises de Hegel, entendeu o capitalismo como a estrutura da modernidade, ligado ao trabalho constitutivo da classe operária. Como mudar as condições do trabalho e como mudar as condições da economia para realizar a liberdade, é para Marx o que afirma a nossa liberdade.

Entender a estrutura da modernidade e o que é essa razão agora moderna. Para Marx, ela pode só ser ligada com a economia porque ela é a irracionalidade do mundo moderno. A razão não se realizou como Hegel pensava, ela talvez tenha sido um projeto, mas Marx acredita que é algo dentro da economia, mudar as estruturas econômicas.

Marx está seguindo essa linha do social que está constituindo, porém, a análise hegeliana é ideologia. A ideologia para Marx é uma consciência falsa, quer dizer, Hegel não chegou até a verdade do nosso mundo, até os últimos pressupostos e é o caminho que Marx vai continuar, entender essa crítica da ideologia e a verdade então do nosso mundo.

Marx então aparece se perguntando o que aconteceu com a Revolução Francesa, pensando que ela ainda não revolucionou a fonte de todas as alienações e a economia. “Em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa.” (MARX, 2011, p. 25)

Marx acredita que o limite da emancipação burguesa é a própria política, a última palavra do capitalismo talvez tenha sido a política.

A pergunta ainda fica aberta, de como seguir o projeto e radicalizar essa emancipação. A revolução Francesa não é a última resposta para a pergunta sobre a nossa liberdade. A perspectiva de Marx da filosofia seguindo o caminho do idealismo alemão sobre a grandeza do trabalho, seguindo Hegel, coloca que o idealismo entendeu a estrutura do mundo melhor que o materialismo, cuja falha é captar o objeto sob a forma do objeto e não como uma atividade humana, assim como pensavam os gregos, no final das contas.

Se dedicaram ao objetivo, mas não entenderam que pensa-lo inclui algo da subjetividade da nossa atividade cognitiva. Pensar que por trás do dado, do objetivo, existe algo que poderia ser a fonte de mudança estrutural do mundo. Marx mostra as alternativas para pensar que sistema quer afinal de contas parar. A nossa vida está no sistema, fora disso não há nada, ficando difícil até se abrir desse positivismo e pensar os pressupostos, como ensinou o idealismo. Atrás do mundo objetivo, do dado, que poderia ser uma fonte de mudanças estrutural, Marx vai incluir na própria análise do que é o mundo, o que é objetivo, chegando até os resultados concretos desta pesquisa. É onde então aparece a classe operária, que é a consequência dessa análise sobre a subjetividade que constitui.

Marx entendeu essa ideia de algo que constitui, e ele pôde aparecer na frente da classe operária e dizer o trabalho constitui e que as mudanças podem mudar o mundo. Marx segue o idealismo até certo ponto, superando este aspecto do abstrato, concretizando as coisas. Pensando dentro desse positivismo, do dado, esquecendo as condições da constituição dos pressupostos.

E essa análise dos pressupostos nos leva até as consequências até o direito. Pois se não existem os pressupostos indicados neste caminho, não se consegue sair do direito, não é possível chegar até a ética. O que seria essa ética no contexto em que nem podemos falar dos pressupostos, ou de uma possível confrontação com o positivismo jurídico inclusive.

O recado de Marx para a classe operária é simples: o mundo é constituído, e pensar o mundo como dado são os sinais da ideologia. Naquele momento, em que a classe operária se confronta com as fábricas, com as máquinas pensando que elas são a fonte do mal e da miséria. A ideologia é o fetichismo no nosso pensamento, é algo dado, sem entender as condições da constituição.

Dessa pergunta que vem do idealismo alemão, ele pensa como concretizar este caminho e coloca a classe operária. Resolvendo essa pergunta sobre a constituição do mundo dentro da economia, porque ela mostra a miséria do mundo. Marx pensa a classe operária como o sujeito constitutivo.

Pensar no que aconteceu na URSS, com Stalin falando sobre Marx, não reconhecemos nada do idealismo, é o puro materialismo onde não se vê o papel constitutivo de uma subjetividade viva da classe operária. O comunismo não afirmou a classe operária. Desligar Marx da sua filosofia é exatamente perceber a experiencia do stalinismo com o positivismo.

Ainda podemos defender um certo motivo marxista, mesmo sem se dedicar as questões do trabalho? Marx vê a economia não como um cientista, mas como um filósofo entendendo os pressupostos, reconstruindo a estrutura da economia. Dentro do contexto do idealismo, entendemos que a natureza não revela a possibilidade humana e a liberdade. O ser humano tem a história como a perspectiva da própria constituição. Quem somos nós? Fica claro em Marx, só entendendo os pressupostos e talvez entendendo este caminho da mudança. O problema que Marx percebe é que esta criação ainda não se realizou. Porque o trabalho foi até agora a condição da alienação, ou seja, em lugar de se realizar se distancia e aliena nessa relação com a própria possibilidade.

Marx segue um caminho histórico que ninguém analisa, do que acontece no próprio trabalho? Para Marx, as formas da produção modernas, mudam a perspectiva da história, pois já mostram as condições de produção social.

A condições de produção social e a apropriação privada, ou mesmo a relação entre a burguesia a classe operária, já demonstra que as condições de alienação estão dentro do próprio trabalho. Não se trabalha mais no sentido da produção dos valores de uso das coisas, trocando com outras, já aparece uma mediação do trabalho ligado ao mercado, aos valores de troca.

Hegel também vai entender de uma certa maneira este caminho, como este avanço do abstrato e como se afasta do contexto dos valores de uso do concreto, indo para uma perspectiva da mudança estrutural do trabalho. Como o trabalho virou uma categoria capitalista. Como

nos afastamos dessa vida concreta com uma mediação mercantil. A vida tornou-se virtual já no início da modernidade, o abstrato avança e é o que Marx percebe. A alienação está portanto, dentro do próprio trabalho. Assim Marx chega até as consequências: mudar, ou seja, superar as condições da propriedade privada.

Marx está criticando a economia capitalista, ele critica a alienação. Superar as condições da propriedade privada, significa afirmar as novas formas do social e nesse contexto, a revolução pode ser a alternativa para superação da propriedade privada. Na antiguidade por exemplo, não vê essa alienação. Segundo Aristóteles, os escravos nem chegam até a articulação do mundo público e político. E aqui Marx vê a característica universal da classe operária, que é uma classe histórica, particular e que pode liberar o ser humano da alienação. A classe operária é a única classe que não cria os próprios escravos. E ela mudando as condições, ela pode mudar o mundo e a história. “Toda historiografia deve partir dessas bases naturais e de sua transformação pela ação dos homens, no curso da história.” (MARX, 2001, p. 10)

Isso criou muito otimismo naquela época, talvez o mundo tenha mudado de uma certa maneira, mas o sistema é forte e ele integrou as alternativas. A classe operária não aparece como crítica. Não se observa a classe operária nas ruas, os sindicatos se fechando para os imigrantes, como os intrusos por exemplo.

A questão é como pensar uma nova abertura, não necessariamente ligada só com a ideia do trabalho, talvez, com as condições de interação, como sugere Habermas.

Sobre a estrutura da economia, Marx distingue as forças produtivas e as relações de produção, mediadas pelo mercado, pela tecnologia. Essa relação entre sujeito e objeto, são para Marx as relações de produção. Marx chega até essa subjetividade geral. Para Marx a estrutura da modernidade é a confrontação do capital versus trabalho ou da produção social. “A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção.” (MARX, 2001, p. 11)

No fundo da modernidade existe essa relação. O capitalismo está sendo baseado numa crise, pois ele não cria as condições de uma

afirmação geral. Ele recria os próprios escravos. A relação entre o capital e o trabalho é uma relação do conflito no fundo da modernidade. Então como pensar a liberdade e para quem? Como pensar a democracia e como podemos verificar uma relação simétrica? O que existe é uma assimetria entre o capital e o trabalho. Isso é o que está no fundo da modernidade para Marx. Ela não é a fonte para realizar nem a liberdade e nem a democracia.

O capitalismo não se questiona sobre as questões da própria constituição, o sistema tem que sobreviver, não existe algo além, o sistema integrou inclusive a classe operária. As relações entre os sujeitos sociais ficaram reificadas. Pensar a abertura, inclusive contra esse positivismo, parece um projeto sem saída. Mas talvez pode ser algo que ainda pode nos reencontrar. A relação entre os seres humanos tornou-se uma relação entre coisas, cada uma no seu lugar, da reprodução do sistema sem a abertura para a possibilidade da mudança estrutural.

Com o capitalismo a história parou, ninguém vê algo novo no mundo, o capitalismo precisa simular as coisas novas. No fundo nada pode mudar, a última fase do capitalismo é a simulação. A questão é como enfrentar o capitalismo, e ainda mais até as últimas consequências, ligado ao neoliberalismo. Hegel possibilitou uma análise com um certo otimismo, com uma esperança sobre o mundo que afirmar e liberar as pessoas.

Parece que o capitalismo é a última palavra da história, é uma nova metafísica. Acaba de uma certa maneira com essa dinâmica da constituição, o sistema se fecha, não existe mais subjetividade fora do sistema, não existe nada fora do capitalismo. E então como pensar uma outra dinâmica, o mundo virou uma nova metafísica, mas com os pressupostos econômicos agora.

Como as condições do trabalho podem chegar até uma certa liberdade? Mas não aconteceu. O comunismo também não realizou a liberdade, ele reificou o mundo de uma outra maneira, o mundo virou estático, um novo direito se fechando, a classe operária nunca se afirmou como constitutiva no comunismo. Então o partido, a estrutura privilegiada, as novas estruturas do poder, e nada da economia que Marx está afirmando. O comunismo virou uma outra metafísica, uma outra estática do mundo. Parou com essa outra dinâmica anunciada, talvez no projeto marxista. O comunismo não realizou o próprio projeto

marxista. Não criou uma dinâmica para a afirmação do trabalho e da classe operária. O projeto se perdeu, de uma certa maneira.

O sistema ainda não mudou, poderíamos dizer a crítica do fetichismo seria capaz de repensar o capitalismo e a história. Essa reificação, essa metafísica da presença, e reprovar o que esse fetichismo acompanha a história do ser humano. Talvez essa crítica do fetichismo seria uma abertura para um mundo novo, para um mundo diferente. Neste ponto o projeto marxista ainda está vivo.

A crítica benjaminiana à crença do progresso: a ruptura messiânica

Benjamin ataca a ideologia do progresso em todos os seus componentes: o evolucionismo darwinista, o determinismo de tipo científico-natural, o otimismo cego – dogma da vitória “inevitável” do partido – e a convicção de “nadar no sentido da corrente” (o desenvolvimento técnico). Em uma palavra, a crença confortável em um progresso automático, contínuo, infinito, fundado na acumulação quantitativa, no desenvolvimento das forças produtivas e no crescimento da dominação sobre a natureza. Ele crê descobrir por detrás de tais manifestações múltiplas um fio condutor que submete a uma crítica radical: a concepção homogênea, vazia e mecânica (como um movimento de relojoaria) do tempo histórico. (LÖWY, 2002, p. 205).

Contra a visão linear, contínua, acumulativa e progressiva – quantitativa – que converge para uma ideologia do progresso, Benjamin opõe uma percepção qualitativa de ruptura messiânica da continuidade. Segundo Michael Löwy, “a formulação mais espantosa e radical da nova filosofia da história – marxista e messiânica – de Walter Benjamin se encontra, indubitavelmente, nas *Thèses sur le concept d'histoire*, de 1940, um dos documentos mais importantes do pensamento revolucionário desde as *Teses sobre Feuerbach*, de 1845” (LÖWY, 2002, p. 203 - 205).

Walter Benjamin critica a sociedade burguesa e da tecnologia, ele é um crítico radical ao continuísmo da história e dessa ideia sem fim do progresso. Para ele o movimento entre o passado e presente podem ser um freio para a barbárie promovida pela continuidade histórica. Ele utiliza-se dos conceitos de redenção e rememoração a fim de restaurar a história como reparação das injustiças sociais. “Salvar a história da sua continuidade significa operar um instante dialético e destrutivo dela mesma, sem separações.” (CANTINHO, 2011, p. 177-195)

Ele busca definir sua concepção acerca do materialismo histórico

e desenvolve sua própria teoria materialista da história. Criticando por um lado a concepção historicista, mas também se posicionando contra as crenças do marxismo da II Internacional, que segundo ele possuía uma leitura positivista e darwinista da história, presas ao entusiasmo do progresso e da técnica. De acordo com Michael Löwy (2002), ele “ataca o marxismo social-democrata” e tenta “aprofundar e radicalizar a oposição entre marxismo e as filosofias burguesas da história” ao passo que tenta “aguzar seu potencial revolucionário e elevar-lhe o conteúdo crítico”. (LOWY, 2002, p. 202), portanto, Benjamin se coloca em sentido oposto ao da história dos vencedores.

Ele vê a miséria no mundo e percebe como o marxismo ficou preso nessa teleologia, qual seja que as práticas justifiquem a violência. Ele pensa, então qual o sentido da história se não for o aqui e o agora. Seria, então, sofrer para quem sabe no futuro realizar a liberdade?

Na própria U.R.S.S. ele também não viu algo de bom acontecer, apenas muito sofrimento do povo soviético. Benjamin se confronta com os problemas, com o fascismo na Europa. Benjamin, tem como proposta não pensar o futuro, mas repensar o passado, “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’.” (BENJAMIN, 2008, p. 229).

Benjamin está seguindo esta inspiração marxista, mas acreditando que o caminho é político e não econômico, defrontando as perspectivas de Hegel e Marx, em que ambos se mantêm presos nessas análises teleológicas. Se por um lado, a filosofia hegeliana que apresenta uma linha de desenvolvimento histórico, como uma filosofia do progresso na consciência da liberdade, cujo “O Estado, como realidade em ato de vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.” (HEGEL, 1986, p. 201).

E Benjamin vê isso como um problema nessa finalidade que determina a liberdade e a política. Problematiza sobre o progressismo linear e considera a sociedade burguesa, como sendo um recuo sob a perspectiva moral e humana, em relação as comunidades do passado, sobretudo a quantificação da vida e ao declínio dos valores de ordem

social, religiosa, cultural e ética, do *progresso material sem alma*. “A cultura aparece aí como um dado coisificado. Sua história não seria nada além da reunião de coisas memoráveis que se acumularam na consciência dos homens sem nenhuma experiência autêntica, isto é, política.” (BENJAMIN, 1973, p. 102).

Para ele “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriar-se historicamente de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ela tenha consciência disso” (BENJAMIN, 1985, p. 224)

Benjamin critica o historicismo, dizendo que articular o passado e não conhecer como foi de fato (conforme o historicismo defende eventos passados de forma estática) articula um tempo linear que pode preencher a seu gosto as lacunas desse tempo homogêneo e vazio. Como apresentado na Tese 16 e na Tese 17 “o historicista apresenta a imagem “eterna” do passado.” (BENJAMIN, 1985, p. 230-231) e em seguida: “o historicismo culmina legitimamente na história universal, não tem armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos para com ele preencher o tempo homogêneo e vazio.” (BENJAMIN, 1985, p. 230-231)

Por outro, Marx não liga a liberdade com um *telos* do político, mas com o avanço na economia. “Ao mesmo tempo, os giros expositivos são de nítida inspiração hegeliana, o que denuncia o apego marxiano à dialética e o esforço do progresso no sentido de sua reelaboração materialista. Enquanto este esforço não se última, mantém-se o comunismo concebido como escatologia e a história aparece direcionada por uma teleologia, por um finalismo redentor. Mantém-se a dimensão ética procedente da razão prática de Kant. Crítica do capitalismo e perspectiva socialista encontram-se na justificação nos princípios éticos da emancipação da humanidade enquanto entidade suprema para os indivíduos humanos.” (MARX, ENGELS 2001, p. XV)

Benjamin até a década de 1920, permanece ainda dentro desse pensamento marxista sobretudo na teoria da consciência de classe e do materialismo histórico, mas posteriormente busca definir sua própria concepção da história. Pensando as implicações, Benjamin está criticando essa articulação econômica em Marx, dizendo que a

economia está exatamente se voltando para a teleologia. O que aparece é o aqui e agora nas revoluções, as vítimas, mas que no final das contas vai realizar algo no futuro.

Walter Benjamin seguindo Marx com a inspiração de um mundo justo, percebe que a questão não é só econômica, já que com ela não chega então a lugar nenhum. Hoje a classe operária está reproduzindo o sistema, trabalhando. Não existe mais essa análise hegeliana ou depois de Marx em que o trabalho cria as expectativas da crítica da razão ou das mudanças. Marx inspirou o comunismo e uma parte do mundo mudou, mas também ficou preso nessa metafísica da teleologia. “Em oposição às variantes evolucionistas comuns ao marxismo, Benjamin não concebe a revolução proletária como resultado “natural” ou inevitável do progresso econômico ou técnico, mas como a interrupção crítica de uma evolução que leva à catástrofe.” (LÖWY, 2020, p. 99)

Benjamin concebe que “o materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele mesmo escreve a história”. (BENJAMIN, 2008, p. 230). A história, para Benjamin não é a cena do progresso e o tempo não é linear. “Ele é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo.” (LÖWY, 2005, p. 14).

Benjamin se questiona sobre o que seria a história da economia vitoriosa que pisa em cima das vítimas, então. A história é das vítimas, do particular que nunca aparece, pois, a história sempre acaba sendo dos vencedores e são eles que a escrevem, “Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse sentido, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo.” (BENJAMIN, 2008, p. 226).

Para ele, temos que voltar para o passado em nome das vítimas e das injustiças que elas sofreram. O messiânico é essa abertura ao passado, ou seja, uma abertura para a memória. “A teologia, como memória das vítimas e esperança de redenção, não é para Benjamin um fim em si, a contemplação mística da divindade; ela está a serviço da luta dos oprimidos.” (LÖWY, 2020, p. 105).

É preciso pensar para além dessas práticas presas a esta identidade econômica, as quais colonizam as nossas vidas em detrimento de uma efetiva pluralidade de participação dos cidadãos nas esferas de decisão. “A alternativa que ele propõe é simultaneamente histórica e política, de modo inseparável. Tal supõe, com efeito, que cada momento histórico possui potencialidades revolucionárias. No interior de tal hipótese, a concepção aberta de história como práxis humana, rica de possibilidades inesperadas e capaz de produzir a novidade, se opõe a todo tipo de doutrina teológica que confia às leis da história ou na acumulação gradual de reforma ao longo do caminho tranquilizador do progresso infinito.” (LÖWY, 2020, p. 107).

CONCLUSÃO

Apenas as mudanças econômicas não articulam a inclusão social, ou a participação das pessoas no espaço público e da nossa liberdade. É necessário repensar o próprio modelo o qual ficamos presos nessa reificação, e nessa atuação no ambiente da economia e não no ambiente da política. Sobreretudo, voltar para a política, mas sem essa teleologia que contamina e apaga as dramáticas particulares em nome de algo que talvez nunca vá chegar.

Com vistas na solução desse impasse, a construção de um sistema com essa inspiração hegeliana, contribuiria, então, para a afirmação de certo reconhecimento, que o Outro, fosse compreendido em sua alteridade. O avanço do social é a realização do geral, e este é uma metáfora dessa liberdade da qual estamos livres no mundo presente. Quem está sendo hoje afirmado neste espaço social, se o que vimos é uma exclusão das minorias, e sem reconhecimento? Portanto este recado hegeliano ainda é atual. A liberdade constitui o mundo, e não é um mundo dado em que as nossas escolhas ficam determinadas que é o seu espaço.

Contudo, reconhecendo que a liberdade é um ato ontológico, (nesse sentido ela cria o mundo e as coisas), ela não está em um mundo dado e o que resta é apenas se posicionar. É necessário voltar para a memória e enxergar a catástrofe da vida moderna impedida pela crença geral do progresso e da história dos vencedores na sociedade, como saída para a possibilidade da liberdade.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **História e Coleccionismo**: Edward Fuchs. In: BENJAMIN, Walter. Discursos interrompidos. Madrid: Taurus, 1973, p. 87-135.

BENJAMIN, Walter. As teses sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica**, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 222-232. [Obras Escolhidas, v. 1]

BENJAMIN, Walter. **Crítica da violência**: crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix, 1986.

CANTINHO, João Maria. Walter Benjamin: a história messiânica contra a visão do progresso. *Revista Philosophica*, 37, Lisboa, 2011, p.177 – 195. Disponível em <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24245/1/Maria%20Jo%C3%A3o%20Cantinho%20177-195.pdf>

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Petrópolis, RJ.: Vozes; Bragança Paulista, SP.: Universidade São Francisco, 2003.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Lisboa: Guimarães, 1986.

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. **Estudos Avançados**. São Paulo, SP: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP), v. 16, n. 45, 2002, pp. 199-206. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9877>

LÖWY, Michael. **A estrela da manhã**: Surrealismo e Marxismo. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência**: ensaios sobre Walter Benjamin. Tradução de Paolo Colosso. São Paulo: Autonomia

Literária, 2019.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: barbárie e memória ética**. In: _____ Obras escolhidas: pessimismo revolucionário: o marxismo romântico de Walter Benjamin. Tradução por Ricardo Timm de Souza. Porto Alegre: Zouk, 2020.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. 4ª ed - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Lisboa: Presença, 1956.

MARX, Karl. **Para a questão judaica**. Lisboa: Avante, 1997.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luiz Bonaparte**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da diferença**. Rio de Janeiro: Unijaí, 2004.

MILOVIC, Miroslav. **Política e metafísica**. São Paulo: Max Limonad, 2017.

RODRIGUES, Maria; HANS, Harden. **Lições sobre a filosofia da História**. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. Brasília: Editora da UnB, 1999.

SILVA, Luiz Henrique Vieira da. O Desejo e seu Outro. **Estudos Hegelianos**. ano 6, n. 10, 2009, p. 47-59. Disponível em <https://www.Hegelbrasil.org/Reh10/luis.pdf>

WEFFORT, Francisco C.. **Os clássicos da política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx**. 7.ed. São Paulo: Ática. [v. 2], 1998.

ANÁLISE DAS PRINCIPAIS REPERCUSSÕES SOCIOJURÍDICAS NOS ATOS ADMINISTRATIVOS RELACIONADOS AO COMBATE À PANDEMIA DA COVID-19 NO BRASIL

Daniel Soares de Araujo¹

Universidade Federal de Campina Grande, Sousa, PB, Brasil.

Nalckson Vinicius Diniz Silva²

Universidade Federal de Campina Grande, Sousa, PB, Brasil.

Paulo Dalécio Félix Monteiro³

Universidade Federal de Campina Grande, Sousa, PB, Brasil.

INTRODUÇÃO

Os princípios basilares norteadores da administração pública, tais como moralidade, publicidade, impessoalidade, legalidade e eficiência, aos quais objetivam que o Estado consiga prestar serviços para o bem comum com bom desempenho, sendo que as receitas do país tenham a melhor eficácia possível. Sob esse viés, é fundamental partir do pressuposto de que em momentos de excepcionalidade, como foi o auge da pandemia, a Administração Pública continue exercendo suas funções dentro de certos limites éticos, portanto, segundo os princípios e as normas do ordenamento pátrio. Nos casos em que o agente público, na condição de agente, se utilize das verbas públicas

1 Graduando no Curso de Direito da Universidade Federal de Campina Grande.

2 Graduando no Curso de Direito da Universidade Federal de Campina Grande.

3 Graduando no Curso de Direito da Universidade Federal de Campina Grande.

de maneira a prejudicar a administração ou aos seus geridos, deve ser responsabilizado, o que pode acontecer em três distintas esferas: administrativa, penal e civil.

Nesse sentido, buscando expor o desempenho dos agentes públicos, mantenedores da máquina estatal, no período da pandemia da covid-19 e sua responsabilização administrativa frente à sociedade, as principais medidas de grande relevância serão apontadas e esclarecidas.

Por conseguinte, o termo responsabilidade, em sentido estrito, tem a nuance de possuir diversos sentidos, de acordo com sua origem etimológica deriva-se do latim *respondere*, no qual alguém responde por algo ou coisa, demonstrando assim como é necessário a responsabilização em decorrência de atos danosos à sociedade.

A exemplo disto, os autores Eduardo Cambi e Letícia de Andrade Porto relatam que, o Poder Judiciário “não pode substituir o juízo de conveniência e de oportunidade da competência do agente público, mas possui o dever de fiscalizar se os atos discricionários estão de acordo com a Constituição [...]” (CAMBI; PORTO, 2020). Diversas vezes durante a pandemia foram cometidos atos em detrimento da administração pública, e por isso cabe ao poder-dever do Estado impor a responsabilização aos agentes envolvidos.

No que se refere à responsabilidade individual ou plúrima: a responsabilidade imputada a um indivíduo, ou seja, individual ou a responsabilidade atribuída a mais de um agente, ou seja, plúrima.

Em conseguinte, a responsabilidade subjetiva: o dever de indenizar está ligado à demonstração do dano e da culpa em amplo sentido do agente. Institui o Código Civil em seu art. 186.⁴

Nesse liame, para o dolo, o agente tem a vontade livre e consciente de causar o dano. No dolo direto o agente quer o resultado e no eventual apesar de não querer diretamente o resultado, assume o risco de produzi-lo.

Em virtude disso, na responsabilidade administrativa é gerada a partir de atos ilícitos administrativos tipificados na Lei no 8.112/90, na qual discorre o regime jurídico dos servidores públicos civis da União, das autarquias e das fundações públicas federais. Sendo assim,

⁴ “Art. 186. *Aquele que, por ação ou omissão voluntária, negligência ou imprudência, violar direito e causar dano a outrem, ainda que exclusivamente moral, comete ato ilícito*” (CÓDIGO CIVIL, 2002, itálico nosso).

a responsabilização dita a atuação do servidor público por meio de sanções feitas em advertência, suspensão e demissão.

RESPONSABILIDADE E O GOVERNO FEDERAL NA PANDEMIA DE COVID-19

Tratando do que seria a responsabilidade isolada, o texto do art. 124 da Lei nº 8.112/1990 é claro e direto, havendo ação ou omissão do agente no exercício de seu cargo, abre a possibilidade de responsabilização.⁵ Já a nova lei de Improbidade - Lei nº 14.230/21 - estabelece em seu primeiro artigo que serão punidos os agentes que têm a “vontade livre e consciente de alcançar o resultado ilícito tipificado nos arts. 9, 10 e 11, não bastando a voluntariedade do agente”. Portanto, fica evidente que a responsabilização por improbidade administrativa na referida lei requer o dolo do agente em cometer o ilícito ou imoral.

Nesse sentido, a Comissão Parlamentar de Inquérito - CPI - foi instaurada a fim de investigar principalmente as ações e omissões do Governo Federal, seus agentes de maior destaque e com ativa participação no enfrentamento da Pandemia da Covid-19 no Brasil, sendo essa a principal fonte de dados para a presente pesquisa.

POSICIONAMENTO IDEOLÓGICO COMO DETERMINANTE NA MÁ GESTÃO DA CRISE

Segundo Martin McKee⁶, mesmo os países tidos como grandes potências mundiais consideradas aptas a lidar com um possível cenário pandêmico, tal como os Estados Unidos da América, tiveram grandes baixas quando comparadas com outros países.

Ao lidarem de fato com a crise, os governos da Rússia, Estados Unidos, Venezuela, Brasil, que contam com governanças carregadas de mecanismos próprios de lideranças populistas, agravaram a crise em seus países. Dentre as ações tomadas, foi apontado por McKee a existência de um padrão: “ 1) culpar os outsiders e as vítimas, 2)

5 Art. 124. *A responsabilidade civil-administrativa resulta de ato omissivo ou comissivo praticado no desempenho do cargo ou função*” (CÓDIGO CIVIL, 2002, itálico nosso).

6 Ver MCKEE, Martin et al. “**Are Populist Leaders Creating the Conditions for the Spread of COVID-19?**”. *International Journal of Health Policy and Management*, v. 10, n. 8, 2021, pp. 511-515.

desprezar e enfraquecer as instituições democráticas, 3) promover o negacionismo e 4) lançar suspeitas sobre as “elites”, supostas “inimigas do povo”, especialmente a imprensa e os especialistas”.

Foi evidenciado que esse tipo de postura, ao passo que agrava a crise, fomenta ainda mais o populismo, visto que a emergência amplia os elementos centrais para a continuidade desse tipo de governo, como a crise financeira e a disseminação de informações falsas.

A CPI apurou que havia um organizado mecanismo de produção e disseminação de fake news dividido em núcleos, que se fragmentam ainda em influenciadores sociais, os veículos de mídia organizados e os perfis anônimos. Dentre os influenciadores destaque para as figuras ligadas diretamente ao Ex-Presidente Bolsonaro, como sua esposa Michele Bolsonaro e seus filhos, Carlos, Eduardo e Flávio.

Reiteradas vezes Jair Messias, por meio de *lives* e postagens no Facebook, Twitter e Instagram, disseminou o chamado tratamento precoce, que foi cientificamente comprovado não surtir efeito algum. Promovendo a utilização de medicamentos como Hidroxicloroquina e Ivermectina como fundamentais no tratamento da Covid, mesmo após comprovação que são ineficazes. É importante frisar que tal postura não somente é conduta completamente imoral para um gestor público, como também um ilícito penal, tipificado no art. 286 do Código penal⁷.

Durante uma coletiva de imprensa, no mês de março de 2020, Bolsonaro sem comprovação científica alguma afirmou: “Hoje temos informações, por ser um clima mais tropical, estamos aí praticamente no final, ou já acabou aí, o verão, e o vírus não se propaga com essa velocidade em climas quentes como o nosso”.

Tal postura não condiz com os princípios morais e éticos da Administração Pública⁸, o que evidencia o descaso do gestor público com a sociedade e o uso retórico de ser patriota e da nação acima de tudo. De que é formada uma nação senão por seu povo? Nesse sentido, as atitudes e medidas tomadas pelo Governo ocasionaram quase 700 mil mortes pelo SARs-COV2. As vidas ceifadas pela má gestão do então Ex-Presidente Jair Messias Bolsonaro, que aparelhado por um complexo

7 “Art. 286 - Incitar, publicamente, a prática de crime”.

8 “Na Administração Pública não há liberdade nem vontade pessoal. Enquanto que na administração particular é lícito fazer tudo que a lei não proíbe, na Administração Pública só é permitido fazer o que a lei autoriza” (MEIRELLES, 2004, p. 88).

sistema de proteção, ele seus filhos e aliados, passaram a estar blindados de qualquer responsabilidade.

Atente para o fato que mesmo precário, as atenções voltam-se para as pessoas infectadas, construindo hospitais e investindo na assistência do doente, mas nunca prevenindo a infecção.

DOS CRIMES DE RESPONSABILIDADE

A atual sociedade opera com indivíduos que diariamente trabalham em uma zona de risco. Tomando o exemplo utilizado no próprio relatório da CPI da Covid: *“a condução de veículos automotores, conduta potencialmente lesiva a terceiros, mas que é considerada lícita, desde que realizada em conformidade com a legislação vigente”*.

“Com grandes poderes vêm grandes responsabilidades”. Essa frase popular pode se relacionar também no que diz respeito à legislação brasileira. Demonstrando assim, que nos crimes de responsabilidade há a importante busca de punir as autoridades máximas do Estado, quando suas ações ferem o compromisso que firmaram com a nação.

São considerados crimes de responsabilidade cometidos pelo Presidente da República aqueles contra: o Livre Exercício dos Poderes (Legislativo, Executivo e Judiciário), além do Ministério Público, dos Poderes Constitucionais das Unidades da Federação; O Exercício dos direitos: Individuais, Sociais e Políticos; A Segurança Interna Nacional (do País); A Probidade na Administração; A Lei Orçamentária (como a LOA, LDO e o PPA) e por fim o Cumprimento das normas legais (leis) e das decisões judiciais, advindos do art. 4º da Lei dos Crimes de Responsabilidade e a Constituição da República Federativa do Brasil no art. 85.

Mesmo que amparado pelo risco da gerência do país e ser impossível controlar todas as consequências, há um liame que deve ser observado, uma vez que o Governo Federal se utiliza desse risco calculado para isentar-se da responsabilização de suas ações dolosas, negligenciando completamente o direito à saúde esculpido da Carta Magna. Preceitua o art. 6 que “são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho [...] na forma desta Constituição”, e ainda reitera o art. 196:

a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante

políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.

Nesse âmbito, para o presente artigo, o posicionamento adotado é a visão de Rafael Mafei Rabelo Queiroz, que defende a natureza administrativa dos Crimes de Responsabilidade, como bem explicou quando escreveu sobre o processo de impeachment. Ele afirma:

Para os seus autores, os “crimes de responsabilidade” não eram “crimes” no sentido restrito da palavra: eram mal feitos em sentido muito amplo, abrangendo crimes, claro, mas também outras formas de “mau procedimento” (Anais do Senado, Vol. XVIII, jun. 1948, p. 288).

Não só essa passagem corrobora que o Crime de Responsabilidade situa-se na seara Administrativa, mas reitera que:

o afastamento definitivo do titular da função pública que não revelou aptidões para a exercer”. Por isso, prosseguia a exposição de motivos, “o impeachment é caracteristicamente uma instituição política, cujo objeto não consiste propriamente em castigar delitos mas principalmente em substituir um funcionário por outro melhor no intuito de obter um bom governo” (Anais do Senado, Vol. XVIII, jun. 1948, p. 293).

Nesse sentido, os Agentes Federais responsáveis pelo enfrentamento da Covid-19 e que na função de seu cargo tomaram medidas descabíveis não podem estar amparados por excludentes de ilicitude em função do exercício da profissão. Conforme se verifica na declaração do Ex-Ministro da Saúde, Eduardo Pazuello, quando questionado o motivo de não ter adquirido a vacina da CoronaVac, que então seria produzida por laboratórios brasileiros e com cooperação internacional. Ao ser indagado ele respondeu: *“É simples assim: um manda e o outro obedece”*.

Outrossim, no depoimento de 22 de outubro de 2020, meados de sua recuperação de covid-19, narrou o motivo pelo qual o Ex-Ministro não adquiriu as doses do imunizante, a ordem do Presidente Bolsonaro. A negativa à aquisição ocorreu durante sua investidura no cargo, permanecendo nele entre maio de 2020 e março de 2021, esse período foi de forte agravamento da crise sanitária no Brasil.

Além disso, mesmo que beira o impossível o enfrentamento à crise sem nenhuma morte em decorrência do vírus, por conta de políticas infundada, as perdas são excessivamente superiores ao que poderia ter

sido, em caso de termos uma liderança correta, que valorizasse a ciência, agisse com retidão e probidade, como ordenam os princípios basilares da administração pública.

Por conseguinte, de acordo com o relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Covid-19 é visto a responsabilidade do Ex-Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, sobre às ações de enfrentamento pandêmico em sua gestão e suas condutas que contribuíram drasticamente e diretamente com o caos instaurado na nação. De acordo com a Lei nº 1.079, de 1950, a Constituição discorre sobre os crimes de responsabilidade no que tange às ações do Presidente da República em casos que seja adversário ao exercício dos direitos sociais e em desfavor a face da probidade na administração.

Nesse contexto, é profícuo fazer uma interpretação sistemática da Constituição, sobretudo, do art. 6º, que prevê expressamente que a saúde é direito fundamental e do art. 196, que aduz ser dever do Estado prover medidas políticas, sociais e econômicas, dirimindo riscos e promovendo proteção e recuperação. Em virtude disto, em um cenário pandêmico, as principais autoridades do governo devem maximizar seus esforços estatais no intuito de garantir proteção à população, sobretudo, o Presidente da República.

Porém, as ações tomadas pelo chefe do Executivo, o Ex-Presidente Jair Messias Bolsonaro denota constantes descomprometimento no combate à pandemia no país, indo contra a preservação da vida e integridade física da população brasileira. Promovendo, assim, dúvidas sobre a gravidade da doença, déficit em campanhas educativas de relevância e promoção de métodos de tratamentos precoce sem consentimento das autoridades sanitárias. Além das atitudes pessoais em desfavor de medidas eficazes e aquisição tardia de vacinas, atentando assim contra a saúde pública e a probidade administrativa.

Em virtude disso, é evidenciado que o Ex-Presidente Jair Bolsonaro cometeu crime de responsabilidade, portanto, deve ser julgado por esse descumprimento político-administrativo, de acordo com a lei.

OMISSÕES DO GOVERNO FEDERAL PROPRIAMENTE DITAS: DA PREVARICAÇÃO

No que se refere etimologicamente, prevaricator significa “andar de forma oblíqua ou desviando-se do caminho correto”. O art. 319⁹ do Código Penal brasileiro tipifica o crime cometido contra a administração pública, denominado prevaricação, no qual o sujeito passivo está na figura do Estado e o funcionário público como sujeito ativo, ou seja, o não-cumprimento de suas obrigações, atuando o agente por interesse próprio em detrimento do coletivo. Em razão disto, é crime essencialmente doloso, podendo ser praticado por omissão, quando se deixa de praticar função em favor da Administração Pública.

Em consequente, o então chefe da Coordenação-Geral de Logística do Ministério da Saúde, Luis Ricardo Miranda, afirmou ter percebido irregularidades no contrato da Covaxin e sofrido pressões severas sobre o assunto em questão, alertando assim seu irmão, o Deputado Federal Luis Claudio Miranda e ambos afirmaram ter relatado tais incongruências presentes no Ministério da Saúde ao então Presidente da República.

Ademais, em seu depoimento à CPI, Luis R. Miranda, afirmou que no dia 20 de março de 2021, o Chefe do Poder Executivo Federal, agendou reunião para falar sobre “um esquema de corrupção na aquisição das vacinas dentro no Min. da Saúde”, de acordo com mensagem de celular apresentada à CPI. Conforme depoimentos aferidos durante a CPI da Covid-19, o Presidente Jair Bolsonaro estaria ligado aos irmãos Miranda e ciente de seus atos ilícitos.

Faz-se mister ressaltar que no tocante à crise em Manaus, não houve preocupação quanto à demanda de cilindros de oxigênio para o Estado do Amazonas. Sob esse viés, fica evidente que o homem mediano conseguiria enxergar com clareza que devido ao difícil acesso à região norte do país, e em especial às comunidades isoladas, mesmo nas primeiras crises em decorrência da pandemia, os sistemas de saúde do Amazonas teriam uma indiscutível dificuldade no confronto da Covid-19.

9 Art. 319 – Retardar ou deixar de praticar, indevidamente, ato de ofício, ou praticá-lo contra disposição expressa de lei, para satisfazer interesse ou sentimento pessoal: Pena – detenção, de três meses a um ano, e multa.

Em seguida, mesmo prevendo uma segunda onda de covid após as comemorações de Natal e Ano Novo, o Ministério da Saúde aparelhado à época pelo Ex- Presidente Bolsonaro só enviou uma equipe ao Estado no início de janeiro de 2021, durante nova duplicação de internações. Em momento algum foram encontradas evidências da adoção de medidas para conter o iminente colapso do sistema de saúde local, marcando assim o crime de prevaricação pelos responsáveis, uma vez que houve solicitação do Secretário de Saúde do Amazonas ao Ministério da Saúde, ainda em dezembro, solicitando o envio da Força Nacional do SUS para auxílio no monitoramento e orientação técnica.

DA POLÍTICA DA IMUNIDADE DE REBANHO

Segundo informações extraídas do relatório final da CPI da Covid, o então Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, aconselhado por uma espécie de gabinete paralelo, tomou medidas voltadas para a contaminação em massa da população brasileira, onde aqueles indivíduos que conseguissem sobreviver obteriam anticorpos contra o vírus, em detrimento aos indivíduos que não, apenas morreriam. Instigando a quebra de medidas sanitárias, e agindo de forma omissa, sem qualquer preocupação com a disseminação do vírus, vê-se claramente dolo conforme se extrai do relatório final da CPI:

o governo federal, de maneira reiterada, estimulou a população brasileira a seguir normalmente com suas vidas, [...] invocava a proteção e a preservação da economia e incentivava a manutenção de toda e qualquer atividade econômica [...]. Foram feitas campanhas publicitárias com foco na economia e até mesmo em detrimento da saúde.

O Brasil já foi referência mundial com seu histórico de imunização pública, conforme demonstra artigo no BBC Brasil, expondo que em 2010 o Brasil foi pioneiro na imunização contra uma variante do vírus H1N1. Diz o documento:

O Brasil virou um exemplo a ser seguido na pandemia. O país superou sua meta de vacinar mais de 88 milhões de pessoas. O governo também lançou uma campanha contra os boatos que colocavam em xeque a eficácia e a segurança das vacinas. O resultado: mais de 45% dos habitantes já estão imunizados. Nenhum lugar do mundo vacinou tanto quanto aqui. Essa era a situação do Brasil em junho de 2010, três meses depois do começo da campanha de

imunização contra a gripe suína, doença causada por uma variante do vírus H1N1 que causou uma crise global.¹⁰

Cenário infinitamente distinto do visto no início da pandemia em 2022, mirando as atitudes do Governo Federal e nas falas do então presidente Jair Messias Bolsonaro.

GESTÃO BRASILEIRA COMO A PIOR DO CENÁRIO GLOBAL NO ENFRENTAMENTO DA PANDEMIA: VIDAS QUE PODERIAM SER SALVAS

Após estudos de pesquisadores da Universidade de São Paulo, da Fundação Getúlio Vargas, do Instituto Butantan e da London School, foi elaborado um modelo matemático para estimar o impacto do atraso da vacinação contra a covid-19 no número de casos e mortes no Brasil. O modelo projetou que, na ausência de vacinação, haveria cerca de 350 mil mortes no Brasil até o final de 2021. Contudo, em caso de o Brasil ter iniciado uma campanha de vacinação à taxa máxima, poderia ter evitado cerca de 127 mil mortes.

Esse modelo leva em conta que fosse alcançada 70% da população em 9 meses, sendo pouco mais de 540 mil pessoas por dia, o que é completamente provável devido a experiência brasileira em vacinação em massa. Reiterando o caso de 2010, foram vacinadas 80 milhões de pessoas em 3 meses contra o H1N1. Em caso de as propostas iniciais da Pfizer e do Butantan terem sido aceitas, esse quadro seria possível de ser atingido. Esse é o número, cerca de 127 mil pessoas, em termos simples, seria salvar toda a cidade de Jandira, cidade na macro-região de Osasco, São Paulo.

GESTÃO DE OUTROS PAÍSES, UM BREVE COMPARATIVO

Evidentemente, as condições socioeconômicas internas de um país, bem como o desenvolvimento desproporcional entre um país e outro, refletiu diretamente na campanha de enfrentamento contra a COVID. Conquanto, nem sempre o fator econômico foi determinante. No caso do Brasil, foi muito mais decisivo o fator ideológico, pois

10 Ver: BRASIL é referência mundial em produção de vacinas. **Canal Saúde**, 2017. Disponível em: <https://www.canalsaude.fiocruz.br/noticias/noticiaAberta/brasil-e-referencia-mundial-em-producao-de-vacinas-2017-09-22>>. Acesso em: 02, de fevereiro de 2023.

as condições econômicas eram visivelmente favoráveis, tanto para a aquisição das vacinas quanto, em que pese a crise mundial, para o auxílio econômico da população vulnerável.

Analisando de forma comparativa os valores dos auxílios (forma de injeção de recursos para movimentação do mercado e enfrentamento primário da Pandemia) entre diferentes países, quais sejam: EUA, Japão, Reino Unido, Alemanha, Argentina e Chile. Sob esse viés, é notório que existe uma proporção adequada entre o desenvolvimento do país em análise e o valor do auxílio. Em que pese sabermos que a quantia disponibilizada pelo Governo Brasileiro para o auxílio não tenha sido o bastante para suprir todas as necessidades, essa medida de emergência sustentou e estabilizou o mercado nacional.

Conclusão

Utilizando-se das palavras do filósofo Miloslav Mirovic¹¹: “A saúde é um bem comum, um direito humano. O neoliberalismo provocou o conflito entre a saúde e o lucro, não apenas na esfera da saúde mas também na esfera da educação e da ecologia. A política neoliberal da saúde nos levou a um desastre”¹².

O Governo Federal tinha ciência da alta probabilidade de colapso do sistema de saúde amazonense, e sabia da insuficiência de insumos necessários ao funcionamento das atividades hospitalares. Fica claro portanto que a Secretária Mayra Pinheiro, responsável pela missão encaminhada ao Estado, e o ex-Ministro Pazuello, por terem permanecidos inertes e focado atenção no tratamento precoce, também praticaram o crime de prevaricação. Conforme se extrai do relatório da CPI da COVID.

Em suma, fica nítido o descaso, mas não só isso, a prevaricação de fato cometida pelo Ex-presidente Jair Messias Bolsonaro, e por todos os seus agentes indicados, compromissados com sua missão de se omitir

11 Miloslav Milovic (1955-2021), filósofo sérvio-brasileiro. Nasceu em Čačak, na Iugoslávia, em 25 de fevereiro de 1955 e faleceu, em Recife, em 11 de fevereiro de 2021. Concluiu o doutorado em Filosofia na Universidade de Frankfurt, na Alemanha, e doutorado do Estado na Universidade Sorbonne, Paris IV, na França. Realizou o pós-doutorado na Universidade de Ioannina, na Grécia.

12 Ver MILOVIC, Miloslav. **O Vírus do Capitalismo**, Grupo Prerrogativas, 14 de 04 de 2020. Disponível em: <https://www.prerro.com.br/o-virus-do-capitalismo/>.

frente a necessidade de saúde pública do povo brasileiro. As medidas utilizadas para disseminar o caos e assim poder ditar as regras do país e tomar medidas em benefício próprio e particular, não só seu, mas de seus aliados que estavam aparelhando as instituições.

Urge, portanto, a necessidade de responsabilização administrativa, que não deve ser prejudicada pela evidente e indiscutível responsabilização civil e penal, podendo ser objeto de estudo futuro. Visto o minucioso trabalho da CPI da Covid, não se pode aceitar que mesmo após os ínfimos ilícitos aqui expostos, frente a imensidão de atos ímprobos cometidos pelo Governo Federal durante a crise pandêmica, fiquem sem a devida responsabilização e imputação aos envolvidos e beneficiados diretos.

Referências

ANDRADE, O. Stephanie De. **Efeitos das alterações na lei de improbidade administrativa**. Repositório Universitário da Ânima (RUNA), São Paulo: Dez. 2022.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília.

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal.

BRASIL é referência mundial em produção de vacinas. **Canal Saúde**, 2017. Disponível em: <https://www.canalsaude.fiocruz.br/noticias/noticiaAberta/brasil-e-referencia-mundial-em-producao-de-vacinas-2017-09-22>>. Acesso em: 02, de fevereiro de 2023.

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil.

CAVALIERI FILHO, Sergio. **Programa de responsabilidade civil**. – 13. ed. – São Paulo: Atlas, 2019.

CAMBI, Eduardo; PORTO, Letícia de Andrade. COVID-19: **proteção da vida e da economia sob a ótica dos direitos humanos**. Revista dos Tribunais, vol. 1019/2020, p. 239-273, set/2020, DTR\2020\11576.

GODINHO, Adriano Marteleto. **A responsabilidade civil do Estado**

pela morte indigna das vítimas da Covid-19. Migalhas. Publicado em: 16/03/2021. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/coluna/migalhas-de-responsabilidade-civil/341811/aresponsabilidade-civil-do-estado-pela-morte-das-vitimas-da-covid-19>. Acesso em: 10 jun. 2021.

GOMES, R. G. **Responsabilidade administrativa do servidor público na administração pública federal.** Prisma Jurídico, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 193-212, jan./jun. 2014

LOPES, Miguel Maria de Serpa. **Curso de Direito Civil** (Vol. 2). Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.

MASSAD, Eduardo; AMAKU, Marcos; COVAS, Tadeu Dimas; COUTINHO, F. A.; AZEVEDO, R. S. **Modelling the Impact of Delaying Vaccination Against SARS-CoV-2 Assuming Unlimited Vaccines Supply, School of Medicine, University of Sao Paulo and LIM01-HCFMUSP,** Sao Paulo, Brazil, Disponível em: <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2021.02.22.21252189v1.full.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2023.

MEGALI NETO, Almir. **A natureza jurídica dos crimes de responsabilidade presidencial no direito brasileiro: uma resposta a Rafael Mafei Rabelo Queiroz.** Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 1-27, 2022.

MILOVIC, Miroslav. **O Vírus do Capitalismo,** Grupo Prerrogativas, 14 de 04 de 2020. Disponível em: <https://www.prerrogativas.com.br/o-virus-do-capitalismo/>.

QUEIROZ, Rafael Mafei Rabelo. **Impeachment e lei de crimes de responsabilidade: o cavalo de Troia parlamentarista.** Estadão, [S.l.], 16 dez. 2015. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/brasil/direito-e-sociedade/impeachment-e-lei-de-crimes-de-responsabilidade-o-cavalo-de-troia-parlamentarista/>. Acesso em: 19 de janeiro de 2023

MCKEE, Martin [et al]. **“Are Populist Leaders Creating the Conditions for the Spread of COVID-19?”.** International Journal of Health Policy and Management, v. 10, n. 8, 2021, pp.511-515.

CONSTITUTION IN TIME OF EMERGENCY: SCHMITT AND Kelsen

Vanja Grujic¹

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

‘The strike against Prussia’ (*Preussenschlag*) was part of the failure of the Weimar Republic (WR) and it started ten days after Schmitt had published *Legalität und Legitimität*. On July 20, 1932 the president Von Pappen used an emergency decree and authorized the *Reich* chancellor to depose the government of Prussia based upon the Article 48 of the Weimar Constitution, which consequently put the biggest German state under martial law. At that time, the liberal democratic government in Prussia was giving a lot of trouble to the executive powers that were losing control over their political decisions. Little before 1932, by another emergency decree, the president Paul von Hindenburg will forbid any extremist political and paramilitary parties, such as were considered the communist party and SA (*Sturmabteilung* – the paramilitary organization of the Nazi-party), and just before *Preussenschlag*, he will lift that ban that had previously provoked violent conflicts between communists, Nazis and police in some towns of Prussia. This violence was officially a call for an emergency decree, which was supposed to protect the public security and maintain the whole Germany under the peaceful Weimar Constitution. However, Schmitt was of the opinion that ‘the real goal of *Preussenschlag* was to wrest control over Germany’s largest state from the social democrats and to make Prussia’s executive power available to the conservative federal government.’⁴⁴

During the course of events, Prussia addressed the *Staatsgerichtshof*⁴⁵ with the claim that the president Hindenburg went over his powers gained by the Weimar Constitution when issuing the emergency decree. Regarding the court’s decision, Schmitt will write

1 Pós-Doutora e Doutora pela Universidade de Brasília (UnB). Parte do Doutorado cursado na Universidade de Bremen. É mestre em Integração Européia e Relações Internacionais pela Faculdade de Ciências Políticas de Belgrado/Sérvia.

that the court:

[R]uled that the federal government did not have the power permanently to depose the Prussian ministers or to take over all competences of a Prussian government. At the same time, the court held that the Reich's assumption of Prussia's executive power was justified as a measure to protect public security, and thus refused to interfere with the federal government's momentary control over Prussia's administrative apparatus.²

According to Hans Kelsen, this court decision was obviously violating basic principles of constitutional democracy. On the other hand, Schmitt was of the opinion that the sovereignty of the state should be in the hands of the governing political party, and that the state of Prussia was not the guardian of the constitution because it is not a carrier of political decision, which is the head of the executive power.

Kelsen and Schmitt's debate about the judgment on the *Preussenschlag* was only a part of a lengthy discussion on the problem of constitutional guardianship. In 1929, Kelsen published a paper entitled *Wesen und Entwicklung der Staatsgerichtsbarkeit* (*On the Nature and Development of Constitutional Adjudication*) where the theory of legal hierarchy was employed to claim that the Constitutional Court is a true guardian of the Constitution.³ Schmitt, on the other hand, entered into this academic exchange with Kelsen through the number of articles published in the monography in 1931 under the title *Der Hüter der Verfassung*.⁴ Kelsen's sharp answer to Schmitt's book was the essay *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?* (*Who ought to be the guardian of the Constitution?*)⁵ in which we can find one of the most intense criticisms of Schmitt's constitutional theory.

Both authors ask the same question – who is and who should be the protector of the Weimar Constitution? Kelsen's approach to this question starts from the neo-Kantian legal evolution where every legal norm moves forward with the approval of a higher-level legal norm.

2 See Vinx, 'Introduction' to *TGC*, p. 7.

3 This translation is available in Vinx (ed.), *TGC*, 'Kelsen on the nature and development of constitutional adjudication', pp. 22-78.

4 Translations in Vinx (ed.), *TGC*, 'The guardian of the Constitution: Schmitt's argument against constitutional review', and 'The guardian of the Constitution: Schmitt on pluralism and the president as the guardian of the constitution', pp. 79-173.

5 Available in Vinx (ed.), *TGC*, pp. 174-221.

This theory gives the basis for the *Stufenbaulehre*, the theory of the legal hierarchy that Kelsen adopts from his student Adolf Julius Merkl⁶, and used lengthily for his thesis about constitutional adjudication. The theory of legal hierarchy corresponds to the principle of legal evolution according to which whether some law becomes more or less concrete depends on the fluency of the processes of reproduction and production of law and whether some legal process starts from above or from bottom. Correspondingly, the legislative process does not end with the statute, on the level of a constitution, but rather continues to the bottom, to the level of the individual act of administration. “If one takes the view that the law is exhausted by the statute, the meaning of the idea of legality will be reduced to conformity with the statute. And in that case, the extension of the concept of legality will hardly be self-evident”.⁷ Kelsen finds the extension to the concept of legality in the constitutional adjudication, in what he calls “a limb of the system of legal-technical measures”.⁸ This means when the court is performing the act of cassation (annulment) of norms that are legally defective, it is making a legislative activity, in addition to the juridical one. Moreover, the symbiosis between the legislative and juridical activity, seen in the institution of the constitutional adjudication, based on the statute itself. Furthermore, he finds that the state parliament is always the object of a legal paradox because it is very “politically naïve” to expect this state organ to annul the statute that it had enacted before. Therefore, the cassation of legally defective acts is possible by an administrative organ that is independent and distinctive from the legislative one. This gives the court the power to be a preventive or repressive organ against legally defective acts, as it is independent of any individual power and individual norms, and has a specific autonomous form that is responsible only to the general norm, to the statute itself.

The second role of the court as a guarantee of legality is of personal and material nature. In this case, the courts perform the annulment of a legally defective act in their individual appearance. In order to understand this argument, we must bear in mind Kelsen’s distinction between the acts of annulling and nulling of a legal act. The latter means the cancellation of legality of an act from its very

6 See Vinx, ‘Introduction’ to *TGC*, p. 7.

7 Kelsen, ‘On the nature and development of constitutional adjudication’, p. 23.

8 Kelsen, ‘On the nature and development of constitutional adjudication’, p. 25.

beginning and its replacement by another legal act. The cassation or annulment of the general norm by the court is possible only in an individual case, and in these cases, the general norm continues to exist, while its legal effects are being annulled. If one the power of review is transferred to a single public authority, it becomes possible to extend the cassation beyond the individual case and “then we would be faced with the annulment of the general norm as a whole, i.e. for all possible cases to which the norm, according to its meaning, would have to be applied.”⁹ Kelsen’s argument clearly prescribes to the courts the ability to support the stability of the legal system by maintaining the general norm, and in that sense goes against the logic of separation of powers.

When considering the guarantees of constitutionality, he finds the annulment of the unconstitutional act to be the most effective protector of the constitution. Thus, the Constitutional Court of the WR was necessary for the Republic’s protection of legality. Kelsen, who was one of the authors of the Austrian Constitution, wants to follow the Austrian model in the new project of a proper constitutional court that will replace the *Staatsgerichtshof*. Only with this kind of court is it possible to have a protected constitution as the highest legal norm of the state, and once for all to finish with the constitutional monarchy of the First Reich. In defending his thesis, he firstly focuses on the legislative power of the courts, taking into a consideration that “all legal decision-taking is partly discretionary”¹⁰, thus, political. The cancelation of the strict separation of powers gives Kelsen an argument to justify a constitutional adjudication as the protector of legality, and not just as an apparatus of judges whose job is limited on finding the already existing norm in the statute and apply it, as some sort of “legal automata”. Consequently, every political conflict is a legal conflict, and the difference between the political character of the legislation and the adjudication is only quantitative, not qualitative. In other words, “the view that only legislation is political, and that “real” adjudication is not, is just as wrong as the belief that legislation alone is productive creation and adjudication nothing but the reproductive application of the law.”¹¹

In his book-length essays on the protector of the constitution,

9 Kelsen, ‘On the nature and development of constitutional adjudication’, p. 40.

10 Kelsen, ‘On the nature and development of constitutional adjudication’, p. 40.

11 Kelsen, ‘Who ought to be the guardian of the Constitution?’, p. 184.

Schmitt gave his contribution to the constitutional theory of the WR, and as the time will show, he put the last nail in the coffin of the dying Weimar Constitution.¹² Even though there are more than few contradictory positions in Schmitt's constitutional theory, his main statement remains clear: no parliament and no court of any kind can be the guardian of the highest legal document in the country. In 'The guardian of the Constitution', after a long discussion on the differences between the Supreme Court of the United States of America and *Der Staatsgerichtshof*, Schmitt reflects on the argument that having a court as the guardian of the constitution is a violation of the order established by that constitution. By performing its legislative role, constitutional adjudication exceeds the legitimate powers of the court, and these actions can jeopardize the system of norms that the state is based on. Courts have the right to review only ordinary statutes, but not general norms that can change the constitution, with the exception of the parts of the Constitution that consider the basis and position of the courts, and of the provisions about the independence of the judiciary.¹³

This, however, does not mean that Schmitt was against an independent and strong judiciary. On the contrary, he was of the opinion that a true democratic state must have independent and free courts, with judges protected from political pressure. The main reason for his critical position towards constitutional adjudication, that also refers to his critique of parliamentary democracy, was the argument that judges are bound by the constitution to obey and serve the general norm, without given power or task to change it. He writes:

There is no rule of law in the liberal bourgeois sense without independent courts, that there are no independent courts without subjection to the content of statute, and that there can be no subjection to the content of statute without a distinction in kind between statute and court judgment.¹⁴

Therefore, under normative criteria, courts are empowered by

12 Schmitt was called more than a few times the "Weimar gravedigger". Once when they referred to him as a gravedigger of the Weimar Republic and the Weimar Constitution, he replied that even if that was the case, somebody had to kill it first. See Molnar, *Sunce mita i dugacka senka Karla Smita. Ustavno zlopačenje Srbije u prvoj dekadi 21. veka*, (*Sunce mita i The sun of the Myth and the long shadow of Carl Schmitt. The constitutional abuse of Serbia in the first decade of the 21st century*).

13 Schmitt, 'The guardian of the Constitution', p. 85.

14 Schmitt, 'The guardian of the Constitution', p. 107.

the statute to be independent and protected in their revision activity and deciding upon the individual cases. However, their link to the general norm disables them from changing that norm which corresponds to his reading of the Article 102 of the Weimar Constitution. Consequently, according to Schmitt, the moment when the judge abandons the basis that gave him or her facts to decide upon the matters in the first place - which is the content of statute, that judge is no longer independent.

Why was Schmitt against any project where the constitutional adjudication would be given the power to control legality of the general norms? In *Verfassungslehre* (1928), published before the crisis in Prussia, he was rather critical of the Weimar Constitution, especially of the Art. 48.¹⁵ Later his position will be far less critical, especially in the parts in which he defends Art. 48 and gives the President of the Republic the title “guardian of the constitution”. For this German conservative, what follows from the possibility of a judiciary having a political (legislative) role is not “a juridification of politics but rather a politicization of adjudication.”¹⁶ There is a material difference between the adjudication and the legislation, because there is no adjudication that is not bound to the statute. The tendency, as he calls it, towards constitutional adjudication, is one of the consequences of the liberal confusion between liberalism and democracy, and the tendency to transform the institution of the constitution into a kind of compromise or contract. Schmitt gradually reaches the point where the enemy number one of the Weimar Constitution can be found in the constitutional adjudication. Confronting the idea of a “too big” constitutional court, and putting himself in the public eye, is the best way that Schmitt could offer in his

15 The full text of Article 48 of the Weimar Constitution states: ‘If a Land does not fulfill its duties according to the Reich Constitution or Reich statutes, the President can compel it to do so with the aid of armed forces. If in the German Reich the public security and order are significantly disturbed or endangered, the President can utilize the necessary measures to restore public security and order, if necessary with the aid of armed forces. For this purpose, he may provisionally suspend, in whole or in part, the basic rights established in Articles 114, 115, 117, 118, 124, 153. The President must inform the Reichstag immediately of all the measures instituted according to paragraph 1 or paragraph 2 of this article. The measures must be set aside at the request of the Reichstag. In the case of immediate danger, the Land government can institute for its territory the type of measures designated in paragraph 2 on an interim basis. The measures are to be set at the demand of the President or the Reichstag. A Reich statute determines the details of these provisions’. The Weimar constitution, ‘Appendix’ in Schmitt, *CT*, pp. 409-441.

16 Schmitt, ‘The guardian of the Constitution’, p. 91.

defense of the Weimar Republic.

The influence that was coming from actual political events and Schmitt's personal background produced the first image of an obvious enemy for the project of stability, something that he was ultimately searching for. In his opinion, the only thing that was maintaining the country together were written articles that were supposed to articulate the public will, as any political discussion became impossible. The last years of the WR can be seen as a sort of a political theater where one scene was played repeatedly: in the case of *Reichstag* – the constant suspension of the enacted decrees which the President would previously enact in accordance with the provisions of the Article 48, followed by the scene – the presidential decision to dissolve the *Reichstag*. The political activities did not resemble a normal state, which is a precondition for legal validity. However, there was the statute, and there was a legitimate power of the president to use this statute on behalf of the people who gave him in order to defend the cancellation of the concept of power division, that right. In a situation where a parliament is unable to form a majority to decide, and when the president uses emergency decrees to create laws, or a power to dissolve the parliament in order to implement those decrees, judiciary performing of more than the administrative role of interpreting the statute seemed like additional risk for the stability of the republic. That is why Schmitt returned to his political theory to find justified argumentation to put the president as the only one who can be the guardian of the constitution, and who, considering the situation in the last years of the WR, should perhaps be called the saver of the constitution.

Schmitt gives two arguments for justification of the institution of the president. The first refers to the separation of the society and the state that during the monarchy was evident in the dualistic system of the prince and people, the crown and the chamber. In this system, the representative body, the Parliament, was the point where a society could meet with the state and confront it in a search for its rights and interests. This dual existence of what we call a state is the starting point in his criticism of parliamentary democracy, and his presentation of the state types according to a dialectical movement from the 17th to the 20th century. When society stands separated from the state, social integration through different types of antagonisms (economic, religious etc.) remains in the “state-free” zone. The state, on the other hand,

neutralizes these antagonisms in a way that does not hinder integration processes. One of the main ways of taking this position is through the non-intervention principle. Schmitt criticized this logic in terms of many political and legal aspects. In *Der Hüter der Verfassung* he sees the adoption of the policy of non-intervention as an absolute mistake. Failing to intervene would mean giving the power to certain social groups and “under such circumstances, non-intervention is nothing more than an intervention in favour of the party that is stronger and more ruthless.”¹⁷

The way of overpassing this division comes in the 20th century constitutional republic that can count on a society which “shares” its integration processes with the state. However, the political-legal conflict between the branches of power continues to exist, especially in the Weimar Republic that had a chancellor and president as two main executive powers. In a case of a conflict between two sides that hold the power of political deciding, the one who decides is not a judiciary, but rather either “a higher third that stands above the different options – a sovereign ruler of the state”¹⁸; or an authority that stands alongside the state, not superior to the constitution, but neutral towards both options, a *pouvoir neutre et intermédiaire*.¹⁹ Such neutral power does not have superiority over other powers and is not protected from any kind of control; hence, in that case we would speak of the ruler, and not of the guardian of the constitution. The president has a neutral and mediating role and he acts as the political head of the state and by means of his position and power, represents the guardian of the constitution. When “the President is not the leader, but instead the “objective” man as a nonpartisan, neutral arbiter, then he is this as bearer of a neutral authority, of a *pouvoir neutre* [...] a referee, who does not decide.”²⁰

The neutral power is not active all the time, but it is also not

17 Schmitt, ‘The guardian of the Constitution’, p. 135.

18 Schmitt, ‘The guardian of the Constitution’, p. 151.

19 Schmitt takes the concept of *pouvoir neutre, intermédiaire et régulateur* from the French author Benjamin Constant, an early 19th century political writer who was supporting a change towards a constitutional monarchy in France. Schmitt often referred to very conservative writers (such as, for example, his writings and his admiration for the Spanish long-forgotten conservative, catholic monarchist Donoso Cortés). Schmitt’s usage of Constant’s concept Kelsen interpreted as another proof of his tentative attempt to bring constitutional monarchy to Germany.

20 Schmitt, *CT*, p. 370.

only a *re-gne*, since the real political leader needs to govern in order to be able to protect the state of law. Although it is a kind of material existence of special powers, the president of a country actively uses those absolute powers only in the state of the emergency. For Schmitt “the neutral power is present and indispensable, at least in the system of a rule-of-law state with the separation of powers.”²¹ However, in order to be the true holder of *pouvoir neutre*, the political leader needs to be elected by the majority of people, because only this political entity can provide a necessary condition that separates him or her from the dictator. Therefore, in his understanding of the concept of the political system, which is the cornerstone of Schmitt’s political theory, we can find his understanding of the legitimacy as well.

Three main points of a linear separability between Schmitt and Kelsen

Reading essays that are part of the exchange between these two authors, is at some point (especially in Kelsen’s answer to Schmitt’s “The guardian of the Constitution”) dealing with the “thesis-antithesis” situation, fulfilled with the opposing arguments that even get to a point of a minor academic offensive tone.²² The most important arguments considering the constitutional theory in the Weimar Republic, given by these two authors, are explained above. Here I will focus on three main points of difference that put Kelsen and Schmitt at the opposite ends of the legal and constitutional theory, and which absolutely leave no chance for a crossing point.

The first is the concept of sovereignty. For Schmitt, sovereignty, simply put, is the center and the basis, the air that each political unit must have in order to survive. It is a very complex approach that he has when he talks about the theoretical significance of sovereignty, and it can be further discussed about Hobbesian or Machiavellian influences his theory has, but the principal and strongest pillar remains obvious – the concept of sovereignty is impossible to separate from the concept of the state. In *Political theology* Schmitt famously defines the sovereign as the one who decides on the state of the emergency (a *pouvoir neutre*), which left the door opened for the legal definition of sovereignty. What

21 Schmitt, ‘The guardian of the Constitution’, p. 156.

22 For example, Kelsen will use euphemistic structure to point out how Schmitt ‘is simply the victim of an equivocation’, in: Kelsen, ‘Who ought to be the guardian of the Constitution?’, in: Vinx (ed.), *TGC*, p. 189.

should be kept in mind is that even though we can talk about legal concepts that define a purely political notion, there is no point in Schmitt's oeuvre at which the legal sphere gets to be above the political. Therefore, his reading of history will always be political, although the notion of law is placed at the heart of those interpretations. The political, as in the case of Hegel, can become theological, better said, it could develop into an ideology that precedes further argumentation.

Kelsen, on the other hand, in the spirit of positivism, develops the opposite vision of the sovereignty – “if it exists at all”²³ – as not a priori concept of the state, but as a characteristic of the legal order of the state. For this author a sovereignty is “a property of normative order, namely as the normative independence of a legal order. If the state is identical to its legal order, it follows that sovereignty can also be described as an attribute of the state, but never as a power that originally inheres in a particular organ of state.”²⁴ This is related to the theoretical influence of neo-Kantianism that Schmitt must have had after the WWI. “Discipline and the German sense of order”²⁵ for Schmitt were the main reasons why there was no civil war during the last years of the WR. For positivist thinkers, the legal order not only prevents violence, but also is justifiable and powerful enough to be placed above the political sphere that remains the strongest tie to the social categories.

The question of sovereignty is furthermore connected to their vision of the general will. When Schmitt defends the president of the republic as the only justified guardian of the constitution, he calls for the general will of people that is through the processes of representation embraced in its full extent. No parliament and no court can represent a general will except one person who carries a legitimate right to protect the constitution, from both – the executive power and the people. The “unified will of the people exists as long as a people is willing to take (or rather to support) genuinely political decisions.”²⁶ The general will is born and defended in the personality of the elected president, who is the only one capable of protecting it in true democracy by having the right to decide upon the extra-legal space, which is the state of the

23 Kelsen, ‘On the nature and development of constitutional adjudication’, in: Vinx (ed.), *TGC*, p. 45.

24 See note 1504 in Vinx (ed.), *TGC*, p. 255.

25 Schmitt, *State, movement, people*, p. 7.

26 Vinx, *TGC*, p. 15.

emergency.

Kelsen, on the other hand, calls the general will as “false and fictional” which can bring upon autocratic implications. In his view, the mere existence of some sort of popular will that can exist outside the constitution provides the possibility only for autocratic implications. This critique is connected to his critique of neutral power²⁷ that observes the president as being able to keep more neutral positions in the execution of his power, the claim that Kelsen sees as “an unbearable contradiction.”²⁸ The executive power understood according to the *pouvoir neutre* can only lead to a complete state of autocracy. Therefore, an extra-legal space where the protection of the supposedly existing unified will of the people is absurd for Kelsen, since there cannot be a will or politics outside of the constitution.

Finally yet importantly is the concept of the emergency decree. The use of Article 48 marked the last years of the WR and opened a legal discussion that prevails until today. In “Legality and legitimacy”, Schmitt criticized this constitutional article and pointed out the absurdness of the state that is governed only through the emergency decrees, which was a reality in the period from 1930 to 1932. However, his opinion will change in the *Verfassungslehre*, and in “The Guardian of the Constitution”, the use of the power to decide on the state of exception becomes a key point in the process of transformation of a simple leader into a true political leader. That is why the *Preussneschlag* was an important event in understanding Schmitt’s political-legal standpoints. In his closing statement in the case *Prussia contra Reich* in Leipzig, he will conclude that “the president of the Reich, who has several competences by virtue of article 48, can and must [emphasis added], if necessary, also exercise these competences in the interest of the autonomy of the Land.”²⁹ In this statement, he acknowledges the power of the guardian of the constitution to the *Staatsgerichtshof*, but reiterates that this court cannot make a political decision and that its

27 In the essay ‘Who ought to be the guardian of the Constitution?’, when talking about the neutral power, Kelsen, instead of using the word president for a highest executive power, prefers to use the word monarch. Even in his choice of vocabulary, implicitly he wants to connect Schmitt’s legal and political theory during the Weimar period with the renovation of the constitutional monarchy.

28 Kelsen, ‘Who ought to be the guardian of the Constitution?’, in: Vinx (ed.), *TGC*, p. 177.

29 Schmitt, ‘Prussia contra Reich: Schmitt’s closing statement in Leipzig’, in: Vinx (ed.), *TGC*, p. 224.

jurisprudence remains in the domain of justice. Since the parliament had no chance of making political decisions either, due to its inability to reach a consensus, the president was left as the only one that can create politics.

The reason for putting the president in the center of his political and legal perspective can be seen as the consequence of the combination of the given circumstances when the government was able to function only by the emergency decrees on the one side, and his political theology on the other. Many critical voices observe Schmitt's involvement in the case of the *Preussenschlag* as his political and personal support of Hitler's government. However, there are too many facts, which, at least, put this claim in a serious doubt. On the contrary, we can observe Schmitt as the protector of the Weimar Constitution, as one of the few who still believed that the constitution can be changed in order to correspond the changed reality of the WR. At that time, his opinion was similar to that of General Kurt von Schleicher, the advisor to President Paul von Hindenburg, who thought that the Weimar Government needs to be changed or civil war would arise. Although, in the last years of the WR, by defending the use of Article 48, Schmitt had halted talks on changing the constitution. However, all of this can be interpreted as a fear from a civil war that was indeed in the air in Germany before 1932. Moreover, we cannot forget the personal level of this catholic jurist who had suffered greatly after the fall of the first *Reich*, which brings us back to the opening arguments presented at the beginning of this chapter.

The insecurity of being forever remembered as a mild-minded theoretician had influenced Schmitt to renounce his distancing from the political system after the fall of the general Schleicher. On May 1, 1933, he received his NSDAP membership card with the number 2.098.860. From this moment on, he finally got the chance to have an important role in the political system of the new Germany, of the third Reich, that will result in bringing nothing but destruction, and that will definitely fail to bring upon the system professor Schmitt was talking about so much. One cannot stay blind to his involvement in the party, and moreover, to his statements on the Jewish people. One example of this is Schmitt's speech at a conference held in Berlin, on October 3 and 4, 1936, titled *Das Judentum in der Rechtswissenschaft*. In this speech, like all anti-Semites of that time, he showed the fear of the Jewish intelligence, fear of their anarchic and chaotic legal theory, which can,

if not removed from the libraries and bibliographies, mislead young German students. In order to protect the German mind, he called for a clarification of who is Jewish and who is not, so that the censorship of Jewish books and authors could be done properly. The main idea he shared in this speech was “that Jewish opinions, with their intellectual content, cannot be put on the same level with the opinions of German or other non-Jewish authors.”³⁰ In another text, he showed the same fear and urged to destroy Jewish science in general.³¹

Even though after WWII he did not talk much about his participation in the party, Schmitt did continue to publish writings, and his house in Plettenburg became a certain stopover for young, critical minds. Many of them tried to make a connection between Schmitt’s political theology and Marxist critical theory, as was the case with Franz Neumann and Otto Kirchheimer, who were focused on Schmitt’s critique of liberalism. Little by little, this “renaissance” casted the light on the reformist potential of his ideas, and put him into the scope of the critical theory. Despite that, working with his political-legal theory remains controversial in the academic field, even though many political analyses of contemporary political events can be analyzed according to his concepts. However, the enormous critical potential of his theory, and very clever and clear questions that Schmitt set in modern law and the modern state, still do not have satisfactory answers.

Bibliography

KELSEN, Hans. ‘On the nature and development of constitutional adjudication’. Translation in Vinx (ed.), **The guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the limits of constitutional law**, pp. 22-78, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

KELSEN, Hans. ‘Who ought to be guardian of the Constitution?’. Translation in Vinx (ed.), **The guardian of the Constitution: Hans**

30 Schmitt, *Jews in Jurisprudence*, English translation by Tomislav Sunić is available on https://archive.org/stream/CarlSchmittsJewsInJurisprudence/CarlSchmittsJewsInJurisprudence_djvu.txt

31 [last accessed o 30/07/2017] For a good insight about anti-Semitism in Schmitt’s writings, see Raphael Gross, *Carl Schmitt and the Jews. The “Jewish question”, the Holocaust, and German legal theory*, University of Wisconsin Press.

Kelsen and Carl Schmitt on the limits of constitutional law, pp. 174-221, Cambridge University Press, 2015.

SCHMITT, Carl. The guardian of the Constitution. Translation in Vinx (ed.), **The guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the limits of constitutional law**, pp. 79-173, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

EPIDEMIA: UMA REFLEXÃO ACERCA DA IMPUNIDADE NO CRIME DE CAUSAR EPIDEMIA CONFORME O RELATÓRIO FINAL DA CPI DA COVID-19

Igor Aurelio Vieira¹

Universidade Federal de Campina Grande, Sousa, PB, Brasil.

João Vitor Brandão Sampaio Ramos²

Universidade Federal de Campina Grande, Sousa, PB, Brasil.

INTRODUÇÃO

A estrutura central deste artigo visa apresentar de maneira descritiva o crime de epidemia e se posiciona em favor do relatório final da pandemia, ou seja, acreditamos que as condutas do ex-Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, do ex-Ministro da Saúde, Eduardo Pazuello, e do ex-Secretário Executivo do Ministério da Saúde, Antônio Elcio Franco Filho, do ex-ministro-chefe da Casa Civil, Walter Souza Braga Netto e do ex-subchefe de Articulação e Monitoramento da Casa Civil, Heitor Freire de Abreu, ambos coordenadores do Centro de Coordenação das Operações do Comitê de Crise da Covid-19, do Secretário de Ciência, Tecnologia, Inovação e Insumos Estratégicos em Saúde do Ministério da Saúde, Helio Angotti Netto, constituíram a figura tipificada no artigo 267 do Código Penal. As ações ou omissões que acarretaram para o cometimento desta figura típica serão endereçadas ao longo do texto.

A pesquisa em questão é qualitativa e, o tema latente que objetivou essa pesquisa bibliográfica é se de fato ocorreu o crime de epidemia durante a gestão do governo Bolsonaro (2018-2022). Pois

1 Graduando em Direito pela UFCG-CCJS.

2 Graduando em Direito pela UFCG-CCJS.

bem, a articulação dos documentos, livros e arquivos que serão aqui apresentados nos compelem a acreditar que as condutas omissivas e, várias vezes, comissivas do governo, tinha como finalidade última a disseminação do vírus.

Essa disseminação não se deu puramente pelo perverso anseio dos governantes em aniquilar a população carente, como muitas vezes os discursos da oposição tendem a enfatizar, no entanto ocorrendo em razão dos governantes, assim como os cidadãos acreditarem que a *imunidade de rebanho* seria a solução mais adequada para a Covid-19. Inclusive, seria a mais eficiente no quesito economicidade para os cofres públicos. Cabe-se salientar que este artigo não tem como fim a vilanização de qualquer gestor público, porém a tarefa crítica exige do pesquisador posicionamentos firmes e embasados acerca das problemáticas sociais que a nação brasileira enfrentou, enfrenta e há de enfrentar.

A *imunização de rebanho* é um tema que dividiu a comunidade científica em duas partes, seja durante o desenvolvimento da vacina, ou mesmo após a imunização. No entanto, é indubitável que tal medida tinha como *side effects* a morte milhares de pessoas, sobretudo, das comunidades carentes, tendo em vista a falta de acesso ou em alguma medida a restrição destes à infraestrutura de saúde, e, aqueles portadores de comorbidades ou idosos, sendo simplesmente devido ao fato de serem mais suscetíveis a sofrerem os efeitos danosos do vírus.

CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO CRIME DE CAUSAR EPIDEMIA

O artigo 267 do Código Penal Brasileiro que contempla a tipificação do crime de causar epidemia como um perigo à incolumidade pública foi originalmente implementado no ano de 1940 por meio do Decreto-Lei nº 2.848. Essa implementação se deu pelo Brasil já ter presenciado episódios históricos em que a ausência de norma jurídica possibilitou que pessoas e grupos políticos motivados por ideologia contribuíssem com a facilitação da proliferação de doenças contagiosas e que diante de tal conduta repudiável não fossem devidamente responsabilizados pelos seus atos. Isso se deve, sobretudo, pelo fato do Direito ser uma ciência mutável que precisa estar alinhado com o contexto histórico-social da realidade em que está inserido, acompanhando as mudanças e evoluções da sociedade para sua aplicação, dessa forma com o aumento de migrações, relações comerciais entre os países e posteriormente

revoltas e manifestações sobre formas de governo energizar massas populacionais nas ruas, a transmissão de germes patogênicos passou a ser uma realidade constante e a injustiça de não responsabilizar qualquer pessoa que fosse responsável por contribuir com tamanha ameaça para a população tornou-se uma verdade inconveniente para os juristas e autoridades brasileiras.

Nesse contexto, ao analisar momentos históricos enfrentados pelo país é possível notar que sempre houve epidemias no plano de fundo de qualquer contexto social a ser observado. Diante disso, ao considerar épocas anteriores à implementação do artigo 267 no Código Penal, podemos isoladamente entender as nuances que levaram os juristas brasileiros a tipificar essa conduta criminosa. Assim, em 1904, o Brasil passava a enfrentar uma epidemia de Varíola que já havia sido alertada de sua gravidade por dados do Instituto Oswaldo Cruz, acontece que nesse mesmo ano outras doenças assolavam a população, como por exemplo, a peste bubônica, a tuberculose e a febre amarela. Essas mesmas enfermidades já vinham sendo combatidas por medidas sanitárias aplicadas pelo médico Oswaldo Cruz, que passou a isolar doentes e desinfetar locais que eram suscetíveis à proliferação desses germes, porém o surgimento da epidemia de varíola não teria apenas o vírus Orthopoxvírus como inimigo, mas também a desinformação.

A vacina para combater tal contaminação havia sido desenvolvida em 1796 na Inglaterra e já era obrigatória na cidade do Rio de Janeiro desde 1846 de acordo com o Código de Posturas do Município, todavia não era cumprida, pois, além de ser produzida em baixa escala comercial, havia a crença popular de que o imunizante acarretaria em feições bovinas para quem o utilizasse.

Logo, com o aumento considerável de mortes, não demorou para que a vacinação se tornasse obrigatória a contragosto da população, pois a mesma passaria a ser necessária para a realização de matrículas nas escolas, obtenção de empregos, autorização para viagens e certidões de casamento, prevendo também o pagamento de multas para quem resistisse à vacinação.

Contudo, não foi a obrigatoriedade de se vacinar que culminou com o advento da revolta, havia muitos outros fatores que criavam um cenário de tensão na cidade, porque nesse mesmo contexto surgiram grupos descontentes com os rumos políticos e sociais que vinham

sendo trabalhados pelo governo, como os monarquistas que perderam seus títulos, integrantes do Exército formados por positivistas, que não aprovaram a república oligárquica levada por civis, bem como ex-escravos que sofriam com a falta de políticas sociais. Por isso, com tamanho sentimento de insatisfação, tanto a obrigatoriedade da vacina quanto a desinformação serviram apenas de estopim para que esses grupos manifestassem sua insatisfação com o governo, tendo participação de intelectuais, como o notório Rui Barbosa que desferiu discursos inflamados contra a obrigatoriedade da vacina.

Destarte, a propagação de boatos anti-científicos e a soberba de deixar interesses políticos sobressair sobre a saúde da população brasileira fez com que o resultado da epidemia na capital fosse desastrosa, resultando em milhares de mortos e internados, dessa forma mesmo que a revolta tenha durado apenas cinco dias, a desinformação e os discursos de ódio prevaleceram por muito tempo no imaginário popular, causando a morte de milhares de brasileiros que não tinham acesso à informação ou que confiavam na influência de seus grupos políticos sobre o assunto, levantando a questão de que se as pessoas que facilitaram a propagação dessa epidemia poderiam ser responsabilizadas por um crime específico que vitimou tantas famílias, sobretudo porque na época mesmo havendo diversas prisões, as mesmas se deram por tipos penais existentes no ordenamento jurídico relacionados a desordem, tumulto e violência.

Por fim, ao tomar como exemplificação a Revolta da Vacina, acontecida em 1904, no Rio de Janeiro, é evidente que a mesma presunção de culpa dos responsáveis pela facilitação da transmissão de doenças na época seja equiparável à impunidade que essas mesmas pessoas desfrutaram pela ausência de leis penais que as responsabilizassem por causar tantas mortes.

A vacina é, certamente, o melhor instrumento de saúde pública já inventado. Na ausência dos imunizantes, teríamos tido muito mais mortes por um grande número de doenças e teríamos vivido muito mais pandemias. Infelizmente, a vacina voltou a ser questionada recentemente e precisamos defendê-la. A vacina é segura e funciona. A revolta deixa como importante ensinamento que a vacinação não é só uma questão médica, como também sociológica, cultural, antropológica e histórica. Para uma campanha de imunização ser bem-sucedida, é necessário o envolvimento de profissionais de diferentes áreas”, afirmou o historiador Carlos Fidelis da Ponte.

Ademais, as migrações europeias para outras regiões do mundo se intensificaram em 1918 devido ao percurso da primeira guerra mundial, que assolava o continente. Contudo, nesse mesmo ano o continente europeu passou a enfrentar a epidemia da gripe espanhola, também conhecida como a grande gripe, por ter deixado um rastro de medo e morte na sociedade, não demorando muito tempo para atingir países de outros continentes, como o Brasil.

Dessa maneira, a gravidade da doença aterrorizou a população que nesse episódio se mostrou mais consciente diante da velocidade de propagação do vírus e do rápido aparecimento dos sintomas fatais, seguindo as orientações da época de fechar escolas, empresas, cancelar campeonatos esportivos e evitar sair às ruas para evitar o contágio. Porém, mesmo que a sociedade estivesse mais preparada para aceitar medidas sanitárias durante a pandemia de gripe espanhola, houve grande disseminação de tratamentos sem eficácia científica. Para tanto, como não havia internet ou meios tecnológicos para a propagação e debates de informações, as pessoas divulgavam suas opiniões em jornais, dentro desse panorama passaram a dispersar indicações de tratamento sem nenhuma base científica, como uso de ervas, tônicos, purificação de ar pela queima de alfavaca e o mais popular se tornou a ingestão de sal de quinino, remédio que até então, era utilizado para o tratamento da malária e que após sua indicação, desapareceu das prateleiras das farmácias, mesmo que não houvesse nenhum parecer científico de sua eficácia.

Por conseguinte, muitas dessas indicações acabaram por ludibriar pessoas que passaram a acreditar genuinamente que estavam imunizadas, logo, seguras. Assim, estariam aptas a retornarem à normalidade de suas vidas, passando a se expor a uma doença com alto risco de morte e facilitando tanto a propagação quanto a contaminação da população em geral. Além disso, muitos dos remédios eram utilizados para finalidades diversas das que lhes era indicada, o que poderia potencializar riscos à saúde das pessoas sensíveis a tais medicamentos, simplesmente pela obcecada ideia de se enfrentar a ameaça mais letal, ou seja, lidar com a enfermidade prioritária, que era a gripe espanhola.

Hodiernamente, é surpreendente presenciar a repetição histórica de fatos que visivelmente contribuíram para a disseminação de uma doença infecciosa na população brasileira, chegando a ser assustador o fato de um país que já enfrentou o mesmo desafio em outra época

pôde esquecer as consequências de se combater uma epidemia com desinformação, irresponsabilidade e viés político.

Em suma, mesmo que haja repetição das condutas criminosas que outrora acarretem em desimar parcela da população brasileira, é inegável que a impunidade que existiu à época não pode se repetir, pois no momento atual o artigo 267 do Código Penal possibilita a responsabilização e a aplicação da justiça sobre aqueles que de alguma forma não obstaculizam a disseminação de determinada doença, ou melhor, facilitam a proliferação de uma enfermidade. É por isso, que faz-se hoje imprescindível identificar a configuração das condutas e dos comportamentos que um dia passaram impunes frente ao ordenamento jurídico brasileiro.

O CONCEITO DO CRIME

Primeiramente, é essencial a apresentação da disposição legal conforme está disciplinado no Código Penal e, em seguida, debruçar-se-á acerca da composição da objetividade do que está esculpido no diploma supracitado, isso se dará através da descrição do verbo nuclear e, por fim, analisar-se-á como esse conceito criminal possui raízes num processo de evolução histórico e social.

Art. 267. Causar epidemia, mediante a propagação de germes patogênicos:

Pena – reclusão, de 10 (dez) a 15 (quinze) anos.

§ 1º Se do fato resulta morte, a pena é aplicada em dobro.

§ 2º No caso de culpa, a pena é de detenção, de 1 (um) a 2 (dois) anos, ou, se resulta morte, de 2 (dois) a 4 (quatro)

Segundo André Estefam (2022, p. 420) descreve: o crime de epidemia tutela “em primeiro plano a saúde pública (bem-estar da coletividade pondo-a a salvo de danos potenciais ao seu equilíbrio orgânico e psíquico).” Cabe-se não olvidar que ele ainda assevera que os valores individuais também são salvaguardados por meio desta figura típica, tendo em vista que a transmissão de germes patogênicos afeta direta ou indiretamente os anseios dos indivíduos afetados pela doença.

No que diz respeito ao verbo nuclear desse crime, *causar*, seria “provocar casuisticamente, enfeixando relação de causalidade que

conduza ao resultado material previsto na norma” (ESTEFAM, 2022, p. 420). Ou em outras palavras, observando minuciosamente o “causar normativo”, pode-se dizer que se trata “de dar ensejo a um resultado que possa ser juridicamente imputado ao agente, não só mediante uma relação de causalidade, mas por meio de uma relação de imputação” (ESTEFAM, 2022, p. 420).

A fim de esclarecer as proposições que serão apresentadas a seguir valer-se-á de dois exemplos apresentados pela doutrina para delinear um paralelo sobre o ato de causar. O primeiro exemplo é o crime de incêndio (art. 250, CP), pois este também contém ação semelhante, sendo necessário durante a investigação criminal imputar uma relação entre o agir e o resultado material.

Pode-se dizer, em suma, que o cerne de investigação deve ser a busca de critérios jurídicos pelos quais se possa imputar um evento material a uma conduta e, para tais fins, o ato de “causar”, isto é, produzir mediante uma relação de causalidade, não passa de um dos meios adequados para se efetuar esse juízo (ESTEFAM, 2018, p. 421).

Antes de adentrarmos na imputação do nexos de causalidade convém apresentar outro exemplo que também contém o termo causar, para que se reforce as similitudes nesses verbos nucleares. O segundo exemplo, por seu turno, é o crime de poluição (art. 54, da Lei n. 9.605/98):

Causar poluição de qualquer natureza em níveis tais que resultem ou possam resultar em danos à saúde humana, ou que provoquem a mortandade de animais ou a destruição significativa da flora [...].

A jurisprudência tem seguido o entendimento sedimentado pelo Supremo Tribunal Federal, dispondo que caso já haja degradação grave ou irreversível ao meio ambiente não há prejuízo algum quanto à imputação do crime supracitado, haja vista que o risco tutelado se relaciona aos agravamentos das consequências do dano. Em suma, causar epidemia significa contribuir de maneira relevante para o resultado verificado em concreto.

Além disso, para finalizar de maneira objetiva a qualificação da causação de epidemia, que é um crime de perigo concreto, é profícua a leitura do seguinte trecho de André Estefam (2022, p. 427), que se refere ao fato de aumentar o número de vítimas como causação ser pacífico entre os doutrinadores:

Não se trata, contudo, de delito de perigo. Assim seria se o tipo penal incriminasse tão somente a propagação dos germes patogênicos; ocorre que a lei exige também a causação (normativa) da epidemia, que, conforme definição pacífica da doutrina, constitui a elevação (acima do limiar epidêmico), em curto período de tempo, dos casos de uma mesma doença num determinado local. Ora, se a epidemia somente se dá quando houver lesão à saúde de um número indeterminado de pessoas, estamos diante de um verdadeiro crime de dano.

Destarte, é conspícuo o avanço jurídico conquistado pela implementação do artigo 267 no nosso ordenamento, podendo seus benefícios serem facilmente observados no cotidiano da sociedade. A impunidade para esse crime que um dia não pôde ser visualizado, nos dias de hoje é evidente e cristalino o desejo de que jamais volte a ocorrer, pois como podemos ver o Direito se adapta ao panorama histórico-social que está inserido e precisa corresponder a saciar os anseios que o evocam.

Assim, termos e crimes passam a ser enxergados evolutivamente em prol de se fazer justiça, como o fato de que juridicamente facilitar nos dias de hoje a propagação de uma doença, torna o autor desse ato um cúmplice da própria doença e que o verbo causar não se restringe mais a seu explícito sentido verbal, mas sim a todos os seus sinônimos (fazer, suscitar, atizar, motivar, provocar) que possam de alguma forma contribuir com a consumação do crime, evitando dessa maneira brechas na lei que possam inocentar culpados por interpretações semânticas de uma palavra. Portanto, o supracitado artigo passa a ser essencial no preenchimento de uma lacuna jurídica que perdurou por décadas e que deixou milhares de mortos na estrada de sua implementação, devendo ser respeitado e aplicado mesmo quando houver a menor das infrações que possam dar resultado às consequências de sua não eficácia.

AS CONDUTAS DO ALTO ESCALÃO DO EXECUTIVO QUE SE COADUNAM COM A FIGURA TÍPICA DO ART. 267

Os atos praticados, bem como aqueles não praticados pelo primeiro escalão do Ministério da Saúde e pelo chefe do Executivo Federal, interferiram de modo evidente no curso casuístico da epidemia, haja vista que não teria ocorrido a propagação na mesma proporção em que se deu sem estas. O repúdio ao uso de máscaras, distanciamento e

isolamento social, foram algumas das pautas que tiveram mais ênfase, inclusive sendo mencionadas constantemente nos discursos do ex-Presidente da República.

O instituto Lowy, situado em Sydney, Austrália, foi responsável por elaborar um ranking de resposta à crise da covid-19. Este estudo continha como objeto cerca de 98 países, e o mesmo apontou que o Brasil fez a pior gestão da pandemia no mundo. Nada obstante, o Instituto Datafolha apresentou uma pesquisa em dezembro de 2020, que demonstrava os seguintes dados: o percentual de brasileiros que pretendiam não se vacinar contra covid-19 havia crescido de 9% para 22%. Além disso, a mesma pesquisa demonstrava dados ainda mais inquietantes quando se referia a pessoas que diziam sempre confiar no ex-Presidente da República, pois neste último caso o percentual alcançava o patamar de 33%.

Portanto, há um liame entre o posicionamento negacionista do ex-Presidente da República e a população que o apoiava. Isso se deve ao fato de que o cargo da presidência porta não somente poderes jurídicos, que são inerentes ao cargo; mas também, possui um *status quo*, muito mais próximo de uma expectativa social. Isso significa que ser presidente concede ao indivíduo um poder gigantesco em seus discursos, sobretudo em períodos de crise. Mantendo tudo isso em mente, faz-se necessário lembrar que Jair Messias Bolsonaro afirmou expressamente: “Eu tive a melhor vacina, foi o vírus, sem efeito colateral”.

Tanto as ações e o discurso do Presidente, conforme já exposto, quanto a dos integrantes do chamado gabinete paralelo, influenciaram para o resultado desolador da pandemia. Ambos tinham conhecimento de inúmeros estudos que projetavam milhares de mortes nos meses seguintes, e ainda assim prosseguiram com condutas que demonstraram assumir seu potencial risco lesivo. Ademais, a própria Ordem dos Advogados do Brasil corrobora com tal posicionamento.

Em razão disso, o relatório indicia Nise Yamaguchi, Luciano Dias Azevedo, Osmar Terra, Arthur Weintraub, Carlos Wizard, Paolo Zanotto, Mauro Luiz de Brito Ribeiro e Antonio Jordão de Oliveira Neto pelo crime de epidemia com resultado morte. Porque estes eram os membros que constituíam o gabinete paralelo.

Similarmente, o relatório indicia Mayara Pinheiro, porque sua atuação durante a crise de Manaus e no Estado do Amazonas teria

concorrido para agravar ainda mais o resultado calórico no sistema de saúde estadual. Do mesmo modo, a conduta de Ernesto Araújo, ex-Chanceler, por erro de estratégia ao conduzir a diplomacia, em razão de dificultar as relações com a China e a importação de insumos imprescindíveis. Outrossim, ele demonstrou falta de prioridade no que diz respeito à vacinação e quanto aos critérios de tecnicidade para busca de medicamentos e de vacinas.

Outrossim, o relatório também apontou como necessário o indiciamento de Antônio Jordão de Oliveira Neto e José Alves, por patrocinarem as atividades da associação “Médicos pela Vida”. A associação supramencionada apostava no tratamento precoce e antivacinação como meios legítimos de lidar com a crise sanitária do país. Dessarte, concorrem para a incidência do crime de epidemia com resultado morte na medida de sua culpabilidade, conforme estipula o art. 29 do CP.

Por fim, o relatório também indicia com a mesma tipificação penal o ex-ministro da saúde Marcelo Queiroga. Isso se dá devido ele ter repetido o dado emitido pelo seu antecessor Pazuello, este dado erroneamente dizia que o Brasil poderia ter diminuído em 70% a proporção de mortes se o tratamento precoce fosse adotado nacionalmente. O mesmo chegou a relatar na CPI que tal dado possuía respaldo técnico da Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias do SUS (Conitec), todavia a Conitec informou na Nota Técnica 242/2021- CITEC/CGGTS/DGITIS/SCTIE/MS, que não ocorreu sequer qualquer demanda para que houvesse análise da incorporação de cloroquina ou hidroxicloroquina no que tange ao tratamento da covid-19.

Portanto, o que se pode inferir é que o ex-ministro da saúde contribuiu para desinformar a população no que concerne à validade do tratamento precoce. No entanto, isso não é uma aproximação que se espera de um Ministro da Saúde, porque além de provocar dúvidas acerca da propagação e tratamento da enfermidade, ele sugeriu que colegas médicos possuíam divergências concernentes à melhor forma de lidar com o vírus. Em um momento crítico, se esperava posição firme, perita e coordenação.

COMPETÊNCIAS DO ÓRGÃO JULGADOR E TRÂMITE LEGAL

Em conformidade com o artigo 58, §3º, da CRFB, o Congresso possui a capacidade de criar comissões temporárias, todavia as mesmas podem ser instauradas tanto conjuntamente quanto separadamente, de acordo com os regimentos das respectivas casas, uma dessas comissões é tecnicamente conhecida como Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), sendo que esta depende exclusivamente do requerimento cujo quórum seja equivalente a 1/3 dos seus membros. De acordo com a assessoria do Senado Federal (2021, p. 1):

A comissão parlamentar de inquérito é um dos instrumentos previstos na Constituição para que senadores e deputados federais exerçam uma de suas funções, que é fiscalizar a administração pública. Dessa forma uma CPI tem poderes de investigação próprios das autoridades judiciais.

Deste modo, especifica-se claramente que a comissão parlamentar de inquérito é um instrumento de legitimação da democracia, uma vez que a mesma pressupõe a divisão dos 3 poderes, e, além disso, possui em seu cerne o sistema de freios e contrapesos. A *CPI* é, portanto, um instrumento que demonstra o exercício excepcional da capacidade que o Poder Legislativo porta de exercer a função de fiscalizador do Poder Executivo.

A seguir tomaremos por base o exemplo do relatório da *CPI da Covid-19* para que possamos analisar o trâmite legal do relatório fruto desse procedimento da maneira mais pontual possível. Após a aprovação do relatório final, por 7 votos a 4 no Senado, tendo em vista que a *CPI da pandemia* foi instaurada somente no Senado, o documento em questão foi direcionado para o Ministério Público, tal como é disposto no art. 6º da Lei n. 1.579. Cabe-se não olvidar que o requerimento para a averiguação do pedido para que se dê início a ação penal em juízo dispensa inquérito policial, pois trata-se de procedimento prescindível, haja vista que encontravam-se indiscutivelmente elementos suficientes para a averiguação de materialidade e autoria dos crimes.

Outrossim, conforme o art. 102, I, alínea c, da Carta Magna, verifica-se que é competência do Supremo Tribunal Federal processar e julgar crimes comuns e de responsabilidade não somente do Presidente da República, mas também dos Ministros de Estado, uma vez que indubitavelmente ambos foram acusados pelo crime de epidemia no relatório. No entanto, para que tal julgamento ocorra é imprescindível

que haja a aprovação do parecer da Procuradoria-Geral da República, ou seja, o representante máximo do Ministério Público deveria endereçar ao pretório excelso uma denúncia contendo os elementos de convicção acerca do crime em discussão. Isso se dá desta maneira porque é função privativa do Ministério Público promover ação penal pública, tal como disposto no art. 129, I, do diploma constitucional.

Necessidade de responsabilização

O historiador Alex Jack é responsável por elaborar em um de seus volumes *Spiral of History* uma teoria que atribui ao processo histórico um desenvolvimento que segue um movimento espiral. Isto é, saímos de um ponto central ao qual seguiremos circundando apesar do distanciamento dele. Esta teoria ratifica que existem *de facto* discrepâncias quando se refere aos diversos períodos históricos da humanidade, todavia é possível, mutuamente, verificarmos a repetição de certos acontecimentos. Tal ciclo, portanto, abarca grandes eventos históricos e até eventos que a priori parecem sequer possuir relevância prática.

Se a história se repete em algum nível, é somente a partir do conhecimento das injustiças sociais e atrocidades que já foram perpetradas que poderemos traçar um futuro menos sombrio. Inclusive, pode-se delinear um paralelo entre a necessidade de haver responsabilização e uma das parábolas apresentadas por *Dom Quixote* na obra de Miguel de Cervantes.

Segundo uma das proposições de Dom Quixote, não existia mais que uma única mulher pura neste mundo e, ainda sim, cada homem na terra deveria pensar e acreditar que a sua mulher era a única pura. Similarmente devemos pensar acerca da justiça. Não importa quantas impunidades existam, deve-se perseguir inexoravelmente a atenuação das arbitrariedades, sobretudo, das autoridades governamentais, tendo em vista que foram eleitas democraticamente para representar o povo e, portanto, devem a elas um retorno por meio de ações que garantam educação, lazer, segurança e saúde. Pois, sem estes não há um mínimo existencial, ou seja, um completo desrespeito à dignidade da pessoa humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como intenção refletir acerca da impunidade que por décadas perdurou nos mais diferentes contextos sociais e históricos, até culminar com a elaboração do artigo 267 por meio do Decreto-Lei nº 2.848. A discussão abordada visa destacar como a indiscutível notoriedade da tipificação de condutas que anteriormente eram consideradas atípicas pode trazer benefícios jurídicos e reduções de impactos nos crimes cometidos contra a incolumidade pública.

Diante disso, foram apresentadas as consequências para as sociedades que não puniam os responsáveis por cometer condutas que deveriam ter sido consideradas criminosas desde o início, centralizando a impunidade como o passaporte para a repetição dos mesmos atos por diferentes épocas. Logo, ao tratar das repudiáveis condutas e contextualizá-las com o recente episódio de epidemia enfrentado pelo povo brasileiro, os autores buscaram repudiar a estranha reincidência dos mesmos comportamentos em uma sociedade moderna e juridicamente madura quando em comparação com os tempos passados, evidenciando as condutas criminosas e negligentes cometidas pelas autoridades do alto escalão da administração brasileira, apontando o nexo de causalidade entre as ações e os resultados que resultaram em mais um episódio na história brasileira de milhares de mortos por propagação de desinformação, irresponsabilidade e viés político.

À luz dessas considerações, o referido artigo reflete também sobre a aplicabilidade da lei em seu sentido doutrinário mais moderno de que a facilitação da propagação de doença contagiosa já é o suficiente para tipificar a conduta com as normas do Código Penal. Desse modo, se as autoridades sabiam da existência de dados que conferiam-os vislumbrar acerca do crescimento do número de óbitos e infectados caso a população retornasse à rua e, mesmo assim, tomaram tal medida, não há o que se falar senão a responsabilização destes.

Não só desacreditaram a ciência, formulando chacotas de inúmeros estudos fundamentados, mas também banalizaram recomendações médicas de caráter mundial e incentivaram o uso de medicamentos anti-científicos, o que impediu que as pessoas obtivessem plena defesa de sua saúde. Outrossim, para que haja a punição adequada deve-se verificar as facetas de irresponsabilidade por parte da administração, porque possibilitaram que uma doença cuja cura ainda

era desconhecida se propagasse com tal velocidade que gerou a criação de novas cepas, além dessa enfermidade possuir sintomas fatais para uma grande parte da população.

Outrossim, é indubitável que os governantes não ofereceram aos brasileiros os meios básicos e necessários para auxiliar na condução e proteção da vida de tantas famílias, que acabaram destruídas pelo Covid-19. Portanto, estas autoridades referidas ao longo deste artigo devem ser responsabilizadas com todo o rigor, peso e sentimento de justiça que carrega o artigo 267, §1º, do Código Penal Brasileiro. Por fim, reiteramos que já houve bastante impunidade em outros períodos em razão de não haver todas as ferramentas jurídicas necessárias para a responsabilização daqueles que cometeram tais atrocidades, o mesmo não pode se repetir atualmente, porque isso seria não somente um convite à impunidade, mas também uma ofensa a história das vítimas.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Senado Federal. Comissão Parlamentar de Inquérito. **Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Pandemia da Covid-19**. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2021/10/relatorio-final-renan-calheiros-cpi.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2023.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2022. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/566968/CF88_EC105_livro.pdf. Acesso em: 2 fev. 2023.

CERVANTES Saavedra, Miguel de. Don Quijote de la Mancha. São Paulo: Real Academia Española: Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004.

DANDARA, Luana. **Cinco dias de fúria**: Revolta da Vacina envolveu muito mais do que insatisfação com a vacinação. Portal Fiocruz. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/cinco-dias-de-furia-revolta-da-vacina-envolveu-muito-mais-do-que-insatisfacao-com-vacinacao#:~:text=A%20Revolta%20da%20Vacina%20deixou,de%20vacina%C3%A7%C3%A3o%20contra%20a%20var%C3%ADola>. Acesso em: 5 fev. 2023.

Estefam, André. **Direito Penal**: Parte Especial - Arts. 235 a 359-T. 9.ed. São Paulo: SaraivaJur, 2022.

“VIVO SONHANDO”: MIROSLAV MILOVIC

Rose Dayanne¹

Universidade Federal de Campina Grande, Sousa, PB, Brasil.

Luto

“O sonho faz pensar, sobretudo quando nos faz pensar a *possibilidade do impossível*” (DERRIDA, 2002).

Onze dias após o 11 de Setembro de 2001, Derrida recebeu o prêmio Adorno em Frankfurt. No discurso de agradecimento, destacou que “o sonho é o elemento mais acolhedor para o luto, para a obsessão, para a espectralidade dos espíritos e para o retorno dos que voltam [...]”. Ao ler esse discurso me reporte ao espectro de Miroslav Milovic, eterno retorno.

Aquele que sobrevive à morte do ente amado, experimenta o fim do mundo² e convive com o desejo incessante de encontrar o outro que partiu, sempre, cedo demais. Nesse sentido, escrever sobre alguém que se ama é ir ao encontro. Rememorar acontecimentos e sonhos. Ressignificar o luto infinito³. É também interrogar-se sobre o passado, sobre o que poderia ter sido feito para que o pior não acontecesse. A cicatriz inscrita no corpo e na alma daquele que sobrevive é o fracasso diante da impossibilidade de salvar o outro da morte, de interromper a catástrofe. Na perspectiva ética: “o outro me individualiza na responsabilidade que eu tenho por ele. A morte do outro que morre me

1 Professora Substituta na Universidade Federal de Campina Grande. Líder do Grupo de Pesquisa Miroslav Milovic.

2 A “morte do outro, não apenas, mas sobretudo se nós o amamos, não anuncia uma ausência, uma desapareição, o fim de tal ou tal vida [...]”. A morte declara a cada vez o fim do mundo em totalidade, o fim de todo mundo possível e a cada vez o fim do mundo como totalidade única, portanto insubstituível e portanto infinita” (DERRIDA apud CONTINENTINO).

3 Ver SANTOS, Rose Dayanne. Luto Impossível: em memória de Miroslav Milovic. IN: SANTOS, Mariana Dias Pinheiro... [et. Al]. **II Filosofia, vida e morte (livro eletrônico)**. 1 ed. Aracaju: Marcos Balieiro, 2022.

afeta na minha identidade de eu responsável” (LEVINAS, 2003, p. 31).

Boris Pahor dedicou a obra *Necrópole* “a todos que não voltaram”. No livro, ele narra as contradições de ter sobrevivido ao campo de concentração e o sentimento de culpa, de ser um homem vivo, na cidade dos mortos. “É uma traição, fala Pahor, ter sobrevivido e viver” (MILOVIC, 2020, p. 391). A admiração de Milovic pelo escritor esloveno ficou registrada no artigo publicado em 2020⁴. Anos atrás, Milovic foi convidado pela embaixada da Eslovênia para proferir uma palestra em homenagem aos 100 anos de Pahor. O evento não ocorreu, mas o texto ficou guardado.

O conceito de necropolítica foi muito utilizado para definir a política brasileira e o negacionismo diante da pandemia de Covid-19. Esse período no Brasil fez Milovic recordar a literatura de Pahor e fazer um paralelismo à tese filosófica de Agamben da “vida exposta à morte”. O resultado foi a publicação do artigo na Revista Profanações, em 2020, com a seguinte diagnose: “A biopolítica da modernidade se transformou em tanatopolítica. Para ficar mais claro, a palavra biopolítica quer dizer uma política sem a política. Essa é a explicação da despolitização moderna e da perda da liberdade” (MILOVIC, 2020, p. 392). A política no Brasil, no quadriênio 2019-2022, concretizou o projeto da morte, o discurso de ódio, a negação da diferença e a razão de ser da política. Todos os perigos que a história demonstrou que a política não deve ser foram praticados e implementados no Brasil.

A eleição de Bolsonaro à presidência foi uma tragédia anunciada em 2018. O lema que circulou nas redes sociais, no final daquele ano, foi “ninguém solta a mão de ninguém”. No entanto, nem o mais pessimista dos brasileiros tinha a dimensão concreta da tragédia que estava por vir. Genocídio contra os *Yanomami*⁵, genocídio contra as vítimas da Covid-19; após a redemocratização, nenhum Presidente no Brasil tinha sido acusado de praticar tantos crimes de genocídio e crimes contra a humanidade como Bolsonaro. Aproximadamente 700 mil pessoas, além dos casos subnotificados, mortes correlacionadas às ações e omissões do Governo Federal, conforme comprovou o extenso

4 Ver MILOVIC, M. **Necrópole da vida nua**: Paralelismos entre Agamben e Pahor. Profanações, 7, 2020, p. 387–393.

5 Mais informações: <https://www.conectas.org/noticias/tragedia-yanomami-os-avisos-que-o-governo-bolsonaro-nao-quis-ouvir/>

Relatório⁶ da CPI da Pandemia.

Em 2019, Milovic enviou vários e-mails manifestando interesse em sair do Brasil, fazer uso do “sabático” e voltar a Alemanha. Sem saber que sair do Brasil, talvez, fosse a melhor maneira de permanecer vivo. Seria, talvez, uma intuição? A hospitalidade, o acolhimento, a abertura ao outro, que Milovic tanto defendia nos textos⁷ não foi alcançada na prática nesse momento. Um único “sim” como resposta poderia ter mudado os rumos da história de Milovic, e, por conseguinte, a minha?

É bem verdade que Milovic já tinha vivenciado essa experiência nômade de deixar seu país, a Iugoslávia, durante a guerra e viver um périplo pela Grécia, Turquia, Espanha, Japão até chegar a América. O filósofo Luis Sáez Rueda, professor em Granada, ao dedicar um exemplar do livro a Milovic, escreveu:

A mi amigo Miroslav, de corazón a corazón. Miro ha sido un auténtico ser errático.

Talvez, essa seja uma justa maneira de definir Miroslav. Ser errático é aquele que “pode colocar em ação sua liberdade e ascender à forma mais digna de sua existência. Pois existir implica enfrentar o desafio de estar sempre em trânsito ou em construção”.⁸

Milovic viveu mais de duas décadas no Brasil, um refúgio seguro desde a década de 90, no entanto se tornou o pior lugar para estar durante a pandemia de Covid-19. Como isso aconteceu? Faz sentido procurar a origem da tragédia? Em 2016, se Bolsonaro tivesse sido cassado ao fazer apologia à tortura durante a sessão de admissibilidade do impeachment da Presidente Dilma no Congresso Nacional, estaríamos mais salvaguardados na pandemia? Seria o golpe contra a Presidente Dilma Rousseff a gênese da tragédia brasileira?

A política, porém, não é feita de hipóteses e a história, por sua vez, não é a narrativa imbricada na partícula “se”, mas na versão que se consumou. Lembro Milovic dizer que esteve frente a frente de Bolsonaro em dois momentos durante uma viagem a Florianópolis. Convidado a ministrar uma palestra na Universidade Federal de Santa Catarina,

6 Disponível: <https://legis.senado.leg.br/comissoes/mnas?codcol=2441&tp=4>

7 Ver MILOVIC, Miroslav. Na casa de Levinas. In: **Comunidade da diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

8 RUEDA, Luis Sáez. **Ser errático**. Una ontología crítica de la sociedade. Editorial Trotta, 2009, p. 1, Tradução minha.

Milovic ficou hospedado no mesmo hotel que o então deputado federal. “Era um louco falando barbaridades para meia dúzia de lunáticos no hotel”, assim descreveu Milovic.

E, mais um encontro, no avião. “Era insignificante”, recordava Milovic sobre a figura de Bolsonaro na política brasileira. Sintomático é tentar compreender não a personalidade repugnante de Bolsonaro que sempre defendeu a barbárie - ditadura, tortura e genocídio, mas o que mudou na sociedade brasileira que, antes não lhe dava ouvidos, e em 2018 decidiu eleger essas pautas extremistas como projeto político a ser implementado no Brasil.

Depois da tragédia é fácil identificar o rastro dos destroços e até traçar um encadeamento lógico dos fatos. Após a morte de Benjamin é fácil afirmar que Portbau era a pior rota de fuga. No entanto, naquele contexto histórico, será que era realmente? Tantos judeus conseguiram fugir pelos Pirineus, por que Benjamin não? Essa é a típica pergunta de quem sobrevive à catástrofe, não das verdadeiras testemunhas.

No que diz respeito às pessoas acometidas pela Covid-19, há relatos de pessoas intubadas e desacreditadas pelos médicos, mas que sobreviveram. Milovic, não. Recordo o médico dizer que Milovic precisava também de sorte. Será que a sorte tem força messiânica para evitar a tragédia? Numa entrevista, Milovic deixou a seguinte mensagem: “a consequência das tragédias políticas é que as verdadeiras vítimas não sobrevivem para testemunhar. Estamos neste silêncio sobre o Mal.”⁹

Derrida, no discurso de Frankfurt, lembrou que meses antes do suicídio, “Benjamin teria sonhado, sabendo-o sem o saber, algum hieróglifo poético e premonitório: ‘*Moi, d, je suis dorénavant ce qui s'appelle fichu*’ - ‘Eu, d, sou a partir de agora o que se chama de perdido’ - (DERRIDA, 2002, p. 7).” Podem os sonhos preanunciar as catástrofes? A tradição de Platão a Husserl “liga a responsabilidade do filósofo ao imperativo racional da vigília, do eu soberano, da consciência vigilante” (DERRIDA, 2002, p. 2). A imagem construída no ocidente do filósofo não é daquele que sonha, mas que desperta, acorda, pensa.

Por outro lado, a filosofia mantém afinidades com o sonho, a literatura, a música e a poesia. Milovic argumenta que “é preciso falar,

⁹ Ver a entrevista com Miroslav Milovic: Contemplar para compreender, entender a si mesmo para fazer o bem. Disponível: Entrevista especial com Miroslav Milovic - Instituto Humanitas Unisinos - IHU

testemunhar, mesmo tendo as dúvidas. Para o mundo entender o que aconteceu. Para Pahor a literatura é essa possibilidade de testemunhar. Se aprofundar mais nesta vida, quer dizer nesta morte.” (MILOVIC, 2020, p. 391). Essa é a responsabilidade do sobrevivente, ideia que perpassa o texto.

Amizades-Política

“O elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro” (ARENDT, 1993, p. 99). O outro não é a cópia de si mesmo. O mundo comum dos amigos se potencializa nas diferenças e não na identidade.

Miroslav cultivou a arte de ter amigos em todos os continentes. Como filósofo e ser humano solidário, sabia a importância da amizade. O amigo é também o responsável por manter a memória do outro que partiu. É um compromisso diário que requer engajamento. Milovic dedicou seu último texto “Pandemia como história” à memória de Mário Castellani, amigo que faleceu em 2020. Mário era médico sanitarista e encontrou Miroslav Milovic no curso de filosofia na Universidade de Brasília. Assim como a vida, a sala de aula promove bons encontros.

Fui testemunha dessa amizade. Lembro da esperança de Miroslav na recuperação do amigo que se encontrava hospitalizado. Dizia: “Mário vai acordar quando o pesadelo – a pandemia e o pandemônio (Bolsonaro) – tiver passado”. Infelizmente, isso não aconteceu.

A amizade verdadeira é infinita. Ser amigo é manter o diálogo também com os espectros. “Chama-lo por seu sobrenome, chamar seu sobrenome, seu nome, [...] se ele não responde mais, é também porque ele responde em nós, no fundo de nosso coração, em nós mas antes de nós, em nós diante de nós” (DERRIDA, 2008, p. 30).

Neste artigo, é significativo indicar que o rastro da amizade entre Milovic e Castellani está presente nos *Manuscritos do direito como potência*¹⁰. Essa fonte revela que nas anotações de filosofia de Milovic também aparece o registro singular de uma grande amizade.

O primeiro contato do leitor com os *Manuscritos* é impactante.

10 Disponível: <http://library.lol/main/3C7CC452118A0DB2AA7ECC3BE1487D64>

Pode-se ver a letra de Miroslav. O estilo de escrita. O modo como elabora os argumentos. Os vários idiomas em que escreve. Esse é o primeiro Caderno publicado de Milovic, corresponde aos fichamentos do projeto inacabado “Direito como potência” desenvolvido na Universidade de Brasília.

Na seção sobre o pensamento de Hannah Arendt foi encontrada uma correspondência eletrônica datada de 15 de setembro de 2003, na página 198, na qual Mário escreve:

Caro Miro

Recebi este email hoje e achei que poderia te interessar... abraços
Mário

O e-mail correspondia ao ensaio *A democracia não tem fim* escrito por Alcino Leite Neto, publicado em 14 de setembro de 2003. O ensaio versava sobre a obra *Voyous* de Derrida. Dizia o autor: “Voyous, do filósofo Jacques Derrida, talvez seja a principal obra de filosofia política publicada até o momento que tem no seu horizonte os acontecimentos trágicos de 11 de Setembro, o consecutivo avanço da “doutrina Bush” e a crise internacional que adveio de tudo isso”¹¹.

No discurso proferido no Prêmio Adorno, em 22 de setembro de 2001, Derrida acrescentou de última hora considerações sobre a tragédia política do 11 de setembro. Ao fazer isso, Derrida externalizou que não podia silenciar diante das tragédias políticas. Na obra *Voyous*, publicada em 2003, Derrida desenvolve esse tema a partir da publicação de duas conferências em que trata a questão da razão e da democracia, bem como, as consequências éticas, políticas e jurídicas.

No ensaio *A democracia não tem fim*, o autor destaca a expressão “*États voyous*” que aparece na obra. Pontuando a dificuldade de tradução e a ambiguidade da expressão “Estados delinquentes” no cenário político internacional. O ensaio deixa expressa a complexidade da obra de Derrida e sua força política. É o que se depreende do trecho:

Derrida é um democrata extremado. A uma concepção fixa da democracia, cujos princípios já estariam determinados, o filósofo contrapõe a ideia da democracia como processo, como algo que produz sua própria diferença no tempo, pois está sempre inacabada, sempre por se fazer.¹²

11 Disponível: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/pensata/ult682u86.shtml>

12 Disponível: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/pensata/ult682u86.shtml>

Essa passagem do ensaio Miroslav Milovic grifou. A noção de democracia como processo inacabado é desenvolvida também por Miroslav no texto de 2005 *A impossibilidade da democracia*, no qual afirma “A democracia não está na presença” (MILOVIC, 2005, p. 5). Esta afirmação dialoga explicitamente com o conceito derridiano de democracia por vir, que não significa uma democracia futura, no sentido teleológico. Diametralmente,

significa, antes de tudo, que esta democracia com a qual sonhamos está ligada conceitualmente a uma promessa. A ideia de uma promessa está inscrita na ideia de democracia: igualdade, liberdade, liberdade de expressão, liberdade de imprensa – todas estas coisas estão inscritas como promessas da democracia (DUQUE-ESTRADA, 2004, p. 244).

Uma promessa infinita. Que não se realiza, dada a sua impossibilidade. Posto isso, fica patente que as ressonâncias¹³ entre Milovic e Derrida parecem existir para além do interesse geral sobre a política e se estreita à noção singular de democracia. O engajamento político desses dois filósofos permitiu que em momentos sombrios da história ambos tenham se manifestado publicamente, mediante a escrita, em conferências e em entrevistas. O que reforça, portanto, o compromisso destes filósofos com a democracia, a justiça social e os perigos da despolitização.

É o que se pode verificar no discurso de Derrida ao receber o Prêmio Adorno. Diz Derrida: “não acredito na inocência política de ninguém nesse crime. E, se minha compaixão para com todas as vítimas inocentes é sem limite, é porque tampouco pára naquelas que morreram no 11 de setembro, nos Estados Unidos.” Por sua vez, Milovic no período do desgoverno Bolsonaro fez críticas severas sobre os perigos fascistas que via se consolidar no Brasil. Escreveu Milovic: “Políticos loucos como Trump e Bolsonaro vem falando que não há vírus, que é apenas uma gripe. [...] Ele é louco? Ele é o demônio em pessoa? Ele teve a honradez de posteriormente se desculpar?” (MILOVIC, 2020). Nós, sobreviventes, somos testemunhas que Bolsonaro não apenas não se desculpou como incentivou mais ataques e terror à democracia

13 Há outros pontos comuns na filosofia de Derrida e Milovic. Isto fica patente na afirmação de Derrida: “fora do que dominou nossa tradição metafísica, tento, à minha maneira, extrair algumas consequências éticas, jurídicas e políticas, quer se trate do tempo, do dom, da hospitalidade, do perdão, da decisão - ou da democracia por vir” (DERRIDA, 2022, p. 3). Esses temas se fazem presente nos escritos e projetos de pesquisa de Milovic.

brasileira. O 8 de janeiro de 2023 foi o ápice desse extremismo.

No texto *Direito do Simulacro*, Milovic esclarece que a palavra diabo tem origem no verbo *diávolo*, que indica o caminho perigoso em abandonar o universal em defesa das estruturas identitárias (MILOVIC, 2021). Negar as diferenças, eliminar as minorias, refutar a verdade, afirmar pautas identitárias, autoritárias e preconceituosas é a síntese da gestão Bolsonaro. Posto isso, cabe-lhe, etimologicamente a expressão: governo diabólico.

Sem fim...

A decadência de um país ocorre quando se esquece a origem da catástrofe contra seu povo. Em nome das vítimas da Covid-19 no Brasil e dos familiares que enfrentam a infinita tarefa do luto, é imprescindível cultivar as memórias individuais e coletiva para confrontar o passado sombrio da política brasileira.

De igual modo, é necessário promover uma luta constante para que os algozes sejam responsabilizados, julgados e punidos pelas ações e omissões criminosas. O método negacionista implementado como política governamental no Brasil sob o manto de normalidade foi em si tão assustador quanto as atrocidades cometidas.

Na primeira seção do artigo, restou demonstrado que o luto é infinito. É permanente. Estar enlutada de alguém que se ama implica em uma responsabilidade ética, pela memória do outro. Também ficou externalizado a imprevisibilidade de um acontecimento, da história, sobretudo, das catástrofes políticas. Ainda assim, o sentimento de culpa persiste em quem sobrevive. No mais, ficou explícito que “o sonho é também um lugar hospitaleiro para a exigência de justiça, assim como para as esperanças messiânicas mais invencíveis” (DERRIDA, 2002, p. 6).

Na segunda seção, através da correspondência de Mario Castellani a Miroslav Milovic se comprovou a conexão entre a amizade e a política. Mario tinha a hipótese de que o ensaio *A democracia não tem fim* poderia interessar a Milovic. O que se confirmou, dado que Milovic imprimiu a correspondência eletrônica e juntou aos fichamentos do projeto *Direito como Potência* – que foi publicado em 2021 com o título *Manuscritos direito como potência*.

Embora o ensaio em questão verse sobre a obra *Voyous* de Derrida, Milovic o anexou na seção sobre a filósofa Hannah Arendt. Por qual razão? Esta pergunta não foi respondida, pois o objetivo do artigo é também convidar todos os leitores de Milovic ir à fonte primária, ao encontro dos *Manuscritos direito como potência*.

Ao final, o artigo comprovou as ressonâncias políticas entre o pensamento de Milovic e Derrida, inclusive, uma proximidade na noção de democracia inacabada, intitulada por Derrida de democracia por vir e em Milovic de impossibilidade da democracia. No mais, seguiu-se o rastro da produção de Milovic e constatou-se que a obra *Voyous* é citada como bibliografia por Milovic no artigo *Teoria e política: Derrida vs Sartre*, o que demonstra que o e-mail do amigo Mário Castellani trouxe implicações práticas na escrita do filósofo Miroslav Milovic. Nisso, consiste a verdadeira amizade, a afirmação da diferença, no outro que me atravessa, que faz parte do meu ser.

A filosofia de Milovic acredita que a “política faz a diferença, a política cria a ontologia, a possibilidade do Novo” (MILOVIC, 2006a). Ao som de “Vivo Sonhando” de Tom Jobim, respondo ao espectro de Miroslav Milovic, meu eterno companheiro:

“Pobre de mim, que só sei te amar!”

Referências

ARENDT, H. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 3 ed.,1993.

CONTINENTINO, M. C.. **O fim do mundo**: Adeus a Claudia Castro. Analógos (PUCRJ), v. XI, p. 211-216, 2011.

DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo, Perspectiva, 2004.

DERRIDA, J. **Discurso de Frankfurt**. Le Monde diplomatique. Janeiro de 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (org.). **Espectros de Derrida**. Rio de Janeiro: NAU editora, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Almedina, 2003.

MILOVIC, Miroslav. Na casa de Levinas. IN: **Comunidade da diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

MILOVIC, Miroslav. **Arendt. O otimismo pensando a dignidade da política**. Edição 206, Revista do Instituto Humanistas Unisinos. IHU ONLINE, 2006a.

MILOVIC, Miroslav. **A impossibilidade da democracia**. Anais do XIV Congresso Nacional do CONPEDI, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006b.

MILOVIC, Miroslav. **O vírus do capitalismo**. São Paulo: Prerrogativas, 2020.

MILOVIC, Miroslav. Teoria e Política: Derrida vs Sartre. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, V.11, n.1, 2022.

MILOVIC, Miroslav. **Necrópole da vida nua**: Paralelismos entre Agamben e Pahor. Profanações, 7, 2020, p. 387–393.

SANTOS, Rose Dayanne. Luto Impossível: em memória de Miroslav Milovic. IN: SANTOS, Mariana Dias Pinheiro... [et. Al]. **II Filosofia, vida e morte (livro eletrônico)**. 1 ed. Aracaju: Marcos Balieiro, 2022.

RUEDA, Luis Sáez. **Ser errático**. Una ontologia crítica de la sociedade. Editorial Trotta, 2009, p. 1, Tradução minha.

DISCURSO DE ABERTURA DA INAUGURAÇÃO DO AUDITÓRIO MIROSLAV MILOVIC, AUDITÓRIO DA PÓS- GRADUAÇÃO DA FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Sabrina Beatriz Ribeiro Pereira da Silva¹

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Dia 11 de novembro de 2022.

Meus cumprimentos a todas as pessoas aqui!

Miroslav Milovic, carinhosamente chamado de Miro, é uma pessoa que sempre será lembrada nos mais diversos lugares desse mundo.

Para aquelas pessoas que tiveram a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente, a recordação que fica é de um homem muito gentil que, para além de brilhante, era muito paciente, engajado e generoso. Já para aquelas pessoas que não tiveram a felicidade de conhecê-lo pessoalmente, Miro é uma grande e inafastável referência quando o assunto é: filosofia do direito; metafísica; biopolítica e direito; democracia e neoliberalismo na modernidade; tradição e diferença; entre tantas outras temáticas que circundam análises sociais, filosóficas e jurídicas.

Natural da antiga Iugoslávia, Miro estabeleceu sua formação e prática acadêmica de forma multinacional. Graduado em filosofia pela Faculdade de Filosofia de Belgrado, ele foi doutor pela Universidade de Paris e pela Universidade de Frankfurt. Fazendo jus a formação altamente qualificada, foi docente em grandes e renomadas universidades pelo mundo, como: Chiba University, no Japão; Universidad de Granada,

¹ Advogada. Mestranda em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília (UnB). Bacharela em Direito pela Universidade de Brasília e pela Universidad Nacional da Colômbia – Sede Bogotá. Discípula e monitora do Prof. Miroslav Milovic na UnB.

na Espanha; Middle East Technical University, na Turquia; e na própria Faculdade de Filosofia de Belgrado, seu berço acadêmico na Iugoslávia.

Miro ingressou no Departamento de Filosofia da UnB em 1997, Depois de tantos anos de incerteza em sua vida profissional, o Departamento de Filosofia da UnB o acolheu e pôde se beneficiar de seu trabalho por quase quinze anos. Durante a institucionalização do doutorado em Direito nesta nossa Faculdade, buscou-se uma importante abertura interdisciplinar e nesse momento o professor Miroslav recebeu um contundente e insistente convite para compor o quadro docente no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

Miro é tamanho, que a mudança de departamento já deixava saudades e, dizem, que todos alunos de Filosofia ingressam no curso sabendo quem era Miro por tantas vezes que era mencionado em sala acompanhado de frases de saudade pela mudança.

Generosa foi a geração que pôde crescer e se inspirar com Miro na Filosofia. Exemplo de sua contribuição e multiplicação de saberes e afetos é o querido professor Wanderson Flor, hoje professor do Departamento de Filosofia e do programa de pós-graduação em Direitos Humanos e cidadania e em Metafísica – espaço onde partilhou a docência com Miro.

Uá, como é carinhosamente chamado, foi graduado e mestre em Filosofia sob a orientação de Miro, na Filosofia. E assim, com essa sólida base e com o acolhimento necessário, pôde continuar seus estudos e hoje é uma referência no debate da Filosofia africana. Trago este exemplo como forma de mais uma vez mostrar que a generosidade de Miro não é apenas digna de admiração mas verdadeira condução de caminhos e abertura de portas, essas vozes ecoam e refletem um homem que permitiu e incentivou para que outros e todos povos e etnias também ousassem saber (*sape aude*) e serem reconhecidos.

Eu também tive a honra de conhecer e conviver com o professor Miroslav já no começo da minha graduação em Direito na Universidade de Brasília no ano de 2017. Cursei “Ética e Direito” com o professor Miroslav e, sob sua batuta, inicialmente fizemos uma grande viagem na história na filosofia, depois passamos a mergulhar nas complexidades do mundo moderno e atual aprofundando conceitos como a subjetividade e a liberdade, para, enfim, adentrar o ensejo da ética e do direito hoje.

Miro sempre falava que “no fim, estudar direito significa entender seu próprio fundamento democrático”. Então, com ele, os calouros em Direito na Universidade de Brasília tiveram a oportunidade de estudar e compreender (uns mais que outros) sobre metafísica, ética, política, estado, soberania popular, identidade, liberdade, tradição, diferença... Ou seja, não era uma mera disciplina sobre código de ética, era uma imersão na história da filosofia, a partir da leitura e debate sobre grandes autores e, principalmente, a partir de muitos questionamentos, muitas perguntas sobre a sociedade, sobre os outros, sobre a vida, o universo e tudo o mais.

Eu, particularmente, me encantei tanto pela disciplina de ética e direito e pela metodologia do Miro, que depois de cursar a matéria eu fui convidada para ser monitora dele e nessa condição tive a honra de estar com o professor Miroslav fora das salas de aula. Às vezes sentávamos na cantina para tomar um cafezinho e compartilhar impressões sobre a disciplina ou estender a filosofia sobre alguma questão que surgiu durante a aula.

Considero que fui uma discípula de Miro porque além de toda troca intelectual, ele, sempre de forma respeitosa e afetuosa, muito me incentivou a ocupar espaços. O que mais enfatizava era o espaço acadêmico, seguindo com uma pós-graduação que, segundo ele, com meu perfil poderia ser muito proveitosa tanto no direito como na filosofia. Hoje eu faço mestrado aqui na nossa Faculdade de Direito da UnB e estou segura que Miro estaria muito orgulhoso de mim agora.

Miro era, e continua sendo na memória de quem o conheceu, o tipo de pessoa que desperta efeitos singulares em nós por sua tamanha simplicidade e ao mesmo tempo genialidade. Em seu ofício como professor Miro conseguia iluminar complexidades obscuras da biopolítica e da filosofia para facilitar a compreensão dos estudantes. Ao elucidar conceitos e explicar contextos de forma interdisciplinar e muito diversificada, Miro transformou – e ainda transforma por meio de sua vasta produção que pode ainda ser acessada nos livros, artigos e plataformas digitais – a nossa maneira de ver, entender e encarar o mundo.

Como docente, os ensinamentos de Miro sempre transcenderam os conteúdos do currículo. Ciente de que são as perguntas incitam a mudar a nós e ao mundo, como um grande mestre, ele dominava a arte

de questionar e assim inspirava de forma incomum quem nem sabia seu nome e adquiria com facilidade a admiração de qualquer um que o escutasse suscitar questionamentos, sempre de forma tão espontânea e singular.

No dia de 11 de fevereiro de 2021, em decorrência de complicações septicêmicas, enquanto internado por infecção da COVID-19, faleceu o nosso professor Miroslav. Essa notícia foi um grande baque para todos nós que, além de termos sido ensinados por sua sapiência, fomos afetados pelo seu afeto e sentimos a sua ausência física.

Miro lecionava suas aulas para os mestrands e doutorands em direito neste auditório. Aqui eu tive a rica oportunidade de ouvir ele interconectando filósofos, cientistas políticos, sociais e juristas de forma única e brilhante a partir da compreensão do direito como potência.

Na ancestralidade africana, dizemos que uma pessoa permanece viva enquanto seu nome é lembrado, enquanto as pessoas falarem e conversarem sobre Miro. Enquanto seu nome for repetido ele está presente em nós e entre nós, porque o passado se conecta ao presente e ao futuro, numa sincronia que o *Chronos* não explica mas a ancestralidade sim.

Tenhamos aqui, nosso próprio tempo, nosso *Kairós*. Batizar o auditório da Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília como Miroslav Milovic é, além de belo e justo, a perpetuação da existência de Miro. É permitir que a memória cumpra sua função de honrar o passado, ter Miro conosco no presente e generosamente, assim como Miro nos honrou, propiciar que os futuros alunos neste auditório sejam também honrados com a presença de Miro.

MIROSLAV MILOVIC: PROFESSOR DA DIFERENÇA¹

Cacilda Bonfim²

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão, São Luís, MA, Brasil.

É sempre sublime lembrar de Miroslav Milovic. Assim, receber o convite para participar deste II Colóquio em sua homenagem foi uma honra ímpar, pois discorrer sobre o pensamento do professor Miroslav, o querido Miro, é reviver reflexões que pulsam e vivificam o trajeto de significações do meu caminhar acadêmico e pessoal.

Nesta ocasião, celebramos não apenas os vinte anos da publicação do livro *Filosofia da Comunicação*, mas uma visão de mundo espraiada também nas obras *Comunidade da diferença* (2004), *Política e Metafísica* (2017) e em inúmeros artigos, conferências e entrevistas.

Meu texto como professora e pesquisadora de filosofia irrompe da escuta como aluna de Miro - no mestrado de filosofia da UnB, em 2011 - e se manifesta a partir de lições valorosas perpassadas por uma relação acadêmica digna e honrosa, sublinhada de reconhecimento e reciprocidade. Ele, tendo percorrido o mundo, vindo originariamente da Sérvia, da guerra, do conflito, do protesto, da insurreição e eu, apesar de ter passado infância e adolescência em Brasília, procedente do Maranhão, Nordeste, Brasil, América Latina de golpes, instabilidade, invisibilidade, drama, luta e agora, escopo do ódio escancarado e abjeto de uma elite fundamentalista, forjada no obscurantismo, na ignorância.

No percurso daquela minha Pós-Graduação universitária, Hannah Arendt foi o liame da pesquisa e com a orientação de Miro perquirimos juntos o sentido de Justiça. Às vezes nos reuníamos no departamento de Filosofia da UnB, que na época era no subterrâneo

1 Conferência ministrada no II Colóquio Internacional Miroslav Milovic em 12 de novembro de 2022.

2 Professora de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA) - Campus Monte Castelo, com doutorado pela UnB.

do famoso minhocão (ICC - Ala Norte), noutras, no café da Faculdade de Direito, onde ele estava ministrando suas aulas. Em transição de um departamento a outro, Miro personificava a própria interdisciplinaridade, pois ele era a passagem, a abertura, a possibilidade de atravessar o limiar de múltiplas filosofias, tempos e realidades.

Da varanda de seu apartamento, nas tardes de orientação, víamos o lago Paranoá, o horizonte de Brasília, e eu ansiava pelo porvir de minha vida docente, já iniciada, mas que se nutria ali, na não neutralidade de seus atos e de suas palavras, porque isenção não fazia parte do seu modo ser. Na introdução de sua obra, *Comunidade da Diferença*, ele se posiciona em forma de agradecimento: “Escrevi este livro em solidariedade a todos que, como no exemplo da guerra recente na Iugoslávia, mostraram coragem e desobediência civil. Em memória de todos que, como Miladin Zivotic, amigo e professor, lutavam contra o comunismo, o nacionalismo e o liberalismo” (MILOVIC, 2004, p. 9). Não há meias palavras. Solidariedade é o sentimento ético balizador. Liberdade, a causa *mor* do combate. Este era meu professor, orientador, mestre sagaz, homem vivido.³

Conversas, cafés, trocas de informações culturais, indicações de leitura, apoio para a publicação de artigos e apresentações em eventos. Obtive o grau de mestre, pouco tempo depois me doutorei. Admiração e amizade prosseguiram e a mais significativa deferência veio quando, em dezembro de 2020, ele me convidou para fazer uma apresentação sobre Hannah Arendt - pensadora que estudo até hoje - no curso que ele estava montado de Mestrado e Doutorado em Direito e Metafísica para seus alunos de Direito da UnB. Infelizmente, o projeto foi bruscamente interrompido por seu falecimento.

Internado devido ao Covid-19, Miro teve complicações e não resistiu. Como bem expressou o professor José Geraldo de Sousa Junior, ao redigir o obituário para a Secretaria de Comunicação da Universidade de Brasília: “A notícia caiu de modo fulminante entre seus colegas e alunos, absolutamente chocados.”⁴

3 Pode-se encontrar essa tríplice crítica em sua obra anterior, *Política e Metafísica*. Miro critica o comunismo na Iugoslávia por ser herdeiro de uma herança totalitária. Critica o nacionalismo na Iugoslávia devido a exclusão social que enseja e critica o capitalismo por eliminar a possibilidade de convivência democrática, “ele quer funcionar e nos livrar de nós mesmos” (MILOVIC, 2017, p 54).

4 Disponível em: https://noticias.unb.br/images//Artigos/MIRO_compromisso_com_a_filosofia_politica_e_com_o_mundo.pdf

Saudade e gratidão. Volta e meia abro o caderno de anotações que eu fazia de suas aulas. Releio seus livros. Tesouros de papel.

A questão medular do curso não diretamente realizado, mas presente em todo seu pensamento, era o direito como potência. A perspectiva arendtiana fulcral emergia da proposição “Direito de ter direitos” e do posicionamento da pensadora junto aos que queriam desmontar a metafísica, evidenciando suas consequências nefastas para a política. Em uma entrevista de 2006 à revista do Instituto Humanitas Unisinos, discorrendo sobre o pensamento de Arendt, Miro evidenciou:

O indivíduo que não pensa e se torna cúmplice dos crimes: essa é a banalidade do mal diagnosticada por Hannah Arendt como a consequência dessa tradição filosófica que quase mumificou a estrutura do ser e nos marginalizou. Por isso, Arendt vai iniciar o projeto sobre a política no contexto da diferença ontológica de Heidegger. Política faz a diferença, política cria a ontologia, a possibilidade do Novo (MILOVIC, 2006).

Leitura contundente e precisa. Quão atual é Hannah Arendt, quão crucial é saber interpretá-la, sem chavões e modismos. Posso ainda citar outra enunciação de Miro: “a ação política em Arendt é sempre uma interação. Os outros são pressupostos e não só consequências de uma reflexão solitária” (MILOVIC, 2017, p. 99). Vê-se plenamente na colocação o ponto de convergência entre o pensamento de Arendt e o pensamento próprio professor Milovic. Não é por formalismo acadêmico, como quem apenas traça uma diagnose elaborada ao longo da história da filosofia, que ela é referida. Não há imparcialidade na docência. Conceitos e ideias também são searas de disputa. Arendt está presente na profusão de autores mencionados por Miro porque também para ele a política é concebida como ação conjunta, isto é, intersubjetiva de tal modo, que também ele está na contramão da tradição filosófica proferida em solilóquios e confronta-se com todo e qualquer discurso autoritário e opressor, que só aceita como verdadeiro os seus próprios pressupostos impositivos.

Volto à suas palavras: “A vida é ação, fala Aristóteles no início da Política. Sim, a vida é ação dirá também Hannah Arendt tentando separar a vida de uma elaboração metafísica e ligando à condição humana” (MILOVIC, 2010, p. 157). A introdução da obra de Miro, “Política e Metafísica”, abre com indagações: “o que é política? O que poderia ser a vida comum?” Tais questionamentos que também estão

em Arendt e em muitos outros pensadores indicam o ir de encontro às respostas engendradas pela tradição e revelam a ênfase própria da pergunta, da compreensão subjacente de que o mundo, enquanto objeto da cognição teórica, como dizia Bakhtin (Cf.: 2014, p. 24), faz-se abstratamente unitário e total porque está acorrentado à ambição de normas universais e sistemáticas teóricas que engessam os modos de ser. Repito: A vida é ação. Unicidade e totalidade são conceitos carregados de arbitrariedade, opressão.

Não era raro ouvir em suas aulas e encontrar em seus textos a palavra “entusiasmo”. Por certo ele compartilhava de um possível otimismo recôndito em Arendt, que ele mesmo identificou, mas que não subtraía, nem nela e nem nele, a percepção de que “O mundo moderno é o mundo sem a política, o mundo da economia e das condições de sobrevivência” (MILOVIC, 2010, p. 157). Se lermos a frase à luz do pensamento arendtiano, notaremos que Miro está tentando nos dizer é que a modernidade é marcada pela vitória do *animal laborans* sobre a ação, de tal modo que, se o foco político dos gregos era o “viver bem”, a modernidade evidencia a negação da política, isto é, o mero sobreviver, pois, a vitória do *animal laborans*—representada por aqueles cuja atividade se relaciona exclusivamente à supressão das necessidades básicas—revela tempos nos quais a preocupação primordial se voltou à manutenção da vida como forma de garantir um mercado de consumidores. O espaço público foi invadido pelos interesses privados, a dimensão econômica encarcerou a esfera política, a ação converteu-se em comportamento mediante regras e os cidadãos passaram a ser fregueses em potencial, em uma “lógica” tal que aqueles que não dispõem de poder de compra também não devem ter direito à vida.

Tempos sombrios. Obscurecimento da política, despolitização. Se aqui destaco as semelhanças entre Miro e Arendt é tão somente porque busco demarcar visões que com ele aprendi.

Como uma espécie de resistência à imbecilidade bestial que reina no Brasil atual faço questão de ressaltar Miro como professor, erudito de primeira grandeza, generoso em esclarecimentos e na atenção para com seus alunos, coerente com o que magistralmente lecionava, nos mostrando, mesmo após sua partida, que se hoje, a Educação é atravessada pelo signo da negação: ausência, carência, desprezo, rejeição, desdém, é porque afronta todas as formas de estupidez, boçalidade e barbárie. Nesse jogo macabro de luz e sombra, Miro, apenas Miro,

sem títulos, sem vaidade, sem ostentação foi O Professor, abriu livros, portas, janelas, possibilidades e reflexões. Clareou, transpareceu.

Aulas e textos não giravam em torno de fórmulas vazias ou reproduções atrofiadas. Havia sempre sua marca, suas questões, suas pesquisas e sua manifesta tomada de posição. Articulava com enorme facilidade e destreza uma miríade de pensadores: Aristóteles, Derrida, Descartes, Foucault, Hegel, Habermas, Agamben, Husserl, Kant, Apel, Marx, Sartre, Negri, Adorno, Deleuze, Schmitt, Arendt... e orientou monografias, dissertações e teses sob a égide do plural, porque alteridade não se resumia para ele, a mero verbete linguístico. Como ele disse tantas vezes: O outro é também constituinte do “eu”, porque a autoconsciência só existe se for reconhecida (Cf.: MILOVIC, 2017, p. 17). Contato: professor e aluno não existem separados.

Vale a pena, ainda que de uma forma não sistematizada, trazer algumas lições dadas por Miro, aquelas retiradas das anotações do caderno, dos artigos, das entrevistas, dos livros. Eis Miro dialogando com a filosofia em 20 frases⁵:

1. O poder nos deixa expostos à morte;
2. O mundo atual, o mundo global, é um delírio hegeliano (2004, p. 11);
3. A possibilidade de comunicação não significa que podemos falar;
4. É possível a abertura para os outros além da tolerância?
5. O capitalismo apaga os sujeitos (2017, p. 157);
6. Sem o Direito o outro não pode aparecer;
7. Ainda podemos falar sobre um olhar privilegiado chamado filosofia? (2017, p. 17);
8. Capitalismo e economia são as novas formas da metafísica, ocupando o lugar vazio da diferença;
9. O Direito ainda pode ser o lugar da justiça (2022)

5 As sentenças que não estão seguidas pela data de publicação são anotações pessoais de frases proferidas pelo professor Miroslav Milovic em aulas por ele ministradas entre os anos de 2010 e 2011.

10. O comunismo se reificou, se fechou, criou também uma nova metafísica;
11. O sistema elimina a diferença (2017, p. 106);
12. Eichmann é uma consequência catastrófica;
13. Liberalismo não é democracia [...] os direitos políticos não são direitos de todos (2017, p. 53);
14. A linguagem cria condições para algo ser lembrado. Ela está no lugar das coisas ausentes (2022);
15. Marx entenderá o trabalho no sentido, poderíamos dizer assim, de uma ontologia social. O trabalho constitui o mundo social (2017, p. 53);
16. A classe operária tem medo dos imigrantes;
17. A afirmação da diferença [...] inclui a confrontação com a cultura identitária e colonizadora (2017, p. 158);
18. A política é essencialmente conduta prática e não produção (2017 p. 28)
19. É ainda possível reinventar a política e a vida comum?
20. A pandemia não é só uma contingência histórica. É a uma imagem da história. Da dominação do idêntico (2022)

Essas vinte proposições que escolhi nos ajudam a ver Miro e nos possibilitam uma aproximação. Todas elas estão relacionadas a explicação de um filósofo específico e giram em torno das questões primordiais que amalgamavam a investigação do professor e pesquisador Miroslav: modernidade, política, imanência e diferença.

Ora, em termos derridianos a diferença é a abertura incessante para o outro. Nesse sentido, temos adiante o desafio de conter a derrocada da política, sua degeneração, seu obscurecimento, a despolitização, a política sem política subjugada a uma identidade estéril que tiranicamente coage a pluralidade almejando dissolvê-la na unidade eterna do silêncio que pode se manifestar em um padrão, um mandamento, uma ordem, uma farda uma insígnia, uma bandeira ou uma terrificante ideia de superioridade.

Meu caro Miro, neste último dia 30 de outubro de 2022,

gostaria de ter visto você comemorar o resultado das eleições, nossa cor vermelha, nossas cores verde e amarela, as cores todas que nós quisermos ter, que quisermos ser. Vamos agora em busca de um futuro, levo na mente e no coração seu exemplo e suas palavras e com algumas delas encerro esta breve comunicação:

“Precisamos renovar nossa energia política. O espaço político não é o espaço definido pelo governo neoliberal, seja no Brasil ou em qualquer outro país. A política é nossa, ela nos pertence [...]. Morte ao Fascismo! Liberdade para os povos!” (MILOVIC, 2020)

Obrigada, querido professor, você fez toda a diferença!

Referências

BAKHTIN, Mikhail. **Para uma filosofia do acto**. Tradução, Bruno Monteiro. Lisboa: Deriva Editores, 2014.

MILOVIC, Miroslav. **Política e Metafísica**. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

MILOVIC, Miroslav. **Arendt. O otimismo pensando a dignidade da política** - Revista Instituto Humanitas Unisinos (IHU online), 2006. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/621-miroslav-milovic-1>. Acessado em nov/2022

MILOVIC, Miroslav. **O Virus do Capitalismo**. 2006. Disponível em: <https://www.prerro.com.br/o-virus-do-capitalismo/>

MILOVIC, Miroslav. **Política e Pluralismo**: considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe. In.: NASCIMENTO, Paulo (org.) et al. *Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.

MILOVIC, Miroslav. **Pandemia como História**. In: *Problemata* - Revista Internacional de Filosofia. v. 13. n. 1, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/63406/35526>. Acessado em nov/2022.

SOUZA JUNIOR, José Geraldo. **Miro, compromisso com a filosofia política e o mundo**. Disponível em: <https://noticias.unb.br/>

images//Artigos/MIRO_compromisso_com_a_filosofia_poltica_e_com_o_mundo.pdf. Acessado em nov/2022.

VIDA E MORTE DE UM SONHO¹

Giovanna Quaglia²

Escola Brasileira de Psicanálise, Brasília, DF, Brasil.

A pesar de dizerem que Brasília não é uma cidade, mas sim uma região administrativa do Distrito Federal e capital do Brasil, gosto de pensar que Brasília é sim uma cidade!

Antes mesmo de ser inaugurada em 1960, Brasília já começava a existir como um sonho moderno. Em 1956, de uma aspiração de Juscelino Kubitschek, iniciou-se o projeto de construção da nova capital do Brasil. Na época começaram a surgir os “fundadores” do Planalto Central, pessoas que vinham edificar suas histórias na nova cidade do Brasil. Naquele tempo, por aqui não tinham estradas asfaltadas, nem aeroportos, a paisagem era inóspita, não existia nada, as pessoas que chegavam vinham trabalhar para criar, construir. Tudo aqui foi artificialmente feito para abrigar um sonho. Passados mais de 60 anos, Brasília tornou-se uma realidade. A cidade ao longo dos anos foi criando práticas cotidianas, as pessoas foram se familiarizando com o espaço urbano, aqueles que eram forasteiros criaram raízes, famílias e os habitantes surgiram, uma cultura própria nasceu com músicos, escritores, cineastas, artistas, tribos urbanas e a diversidade povoa o que uma vez foi só um traçado de um avião na linha do horizonte.

A Esplanada dos Ministérios é nossa avenida, ela é o “caminho da roça”. A Praça dos Três Poderes é nossa praça, onde caminhamos, fazemos shows, feiras. Os três prédios que representam os três Poderes do Brasil – Palácio do Planalto, Supremo Tribunal Federal, Congresso Nacional - são locais de afeto, das histórias da vida cotidiana e

1 Relato de experiência que visa trazer de maneira singular o ponto de vista de um morador de Brasília diante dos acontecimentos de 08 de janeiro de 2023 na Capital do Brasil. Palavras-chave: Brasília, democracia, sonho, janeiro, barbárie.

2 Psicanalista Membro da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP) e Associação Mundial de Psicanálise (AMP). Membro do Grupo de Pesquisa Miroslav Milovic (CNPq), linha de pesquisa Filosofia, Psicanálise e Política. Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade de Brasília (UNB). Moradora de Brasília- DF. E-mail: giovannaquagliar@gmail.com

recordações, onde trabalhamos, frequentamos. Espaços em que temos amigos e familiares. Sim, em Brasília vivemos como em outras cidades entre prédios do governo e a arquitetura patrimônio cultural e cívico da humanidade. Brasília, sede do governo federal e capital da república, é nossa cidade, nossa casa, é onde moramos, estudamos, vamos ao cinema, supermercado... Uma cidade viva, que vibra com seus habitantes. Parece estranho ter que dizer isso, mas em Brasília existe humanidade, existem pessoas com vida sensível para além da relatada do poder, politicagem e políticos.

Os domingos são de extrema calma, os espaços abertos ficam mais vazios, o céu fica mais perto e entre a Asa Sul e Asa Norte os pontos de encontro são mais concentrados pelo bairrismo das Quadras. O Eixo Monumental se torna um grande gramado com ciclistas, skatistas ou passantes. Na Rodoviária, nó central entre os eixos, diminui a quantidade de ônibus e o ritmo desacelera.

Dia 8 de janeiro de 2023 seria só um domingo, ainda estávamos extasiados pela felicidade e o sucesso do convívio social da posse. A cidade que havia sediado a grande festa brasileira da democracia, com a posse do novo Presidente da República no dia 01 de janeiro, sentia os visitantes saírem e começava a experimentar uma forma menos tensa de prazer, longe de ameaças e ataques tão frequentes. Os últimos anos foram difíceis, muitas mensagens de ódio partiam daqui e para cá retornavam, Brasília era um lugar muito carregado e o convívio entre moradores agressivo. Então, vivenciávamos a primeira semana de uma sensação de tranquilidade e esperança, e foi aí que por alguns instantes esquecemos o mal e pensei “o pior já passou!”, uma ilusão diante da paisagem brilhante da cidade e a retomada da democracia.

Assim, embora a quantidade de pessoas acampadas em frente ao quartel do exército aumentasse dia após dia desde 30 de outubro, apesar dos atentados de 12 de dezembro com ônibus incendiados e o ataque à sede da Polícia Federal, da ameaça de bomba no aeroporto dias antes da posse, do crescente número de ônibus e caminhões que chegavam e cercavam a Cidade; nós não estávamos sentindo o perigo.

Talvez pelo fato de que manifestações na Esplanada são cotidianas e convivermos com o exercício da cidadania, nos traz certa familiaridade pacífica com os inúmeros protestos, acontecimentos e atos políticos, aos quais além de assistirmos, participamos. Só sei que

olhávamos o acampamento em frente ao QG como um velório que não terminava e de onde aguardávamos a notícia de que finalmente tinham enterrado o morto! As *fakes news* pareciam cada vez mais absurdas, devaneios e loucuras. A coisa não estava sendo levada a sério, sem notar víamos o cavalo de Troia chegar e até fazíamos piadas! A despeito dos vários sinais de que a invasão aconteceria, é como se o brilho de nosso sonho democrático nos cegasse da ameaça que estava diante de nós e por algum tempo esquecemos o inimigo existente, ele estava ali, à espreita, aguardando o comando para atacar.

Pois é, poderia ter sido só mais um domingo, mas não foi! Dia 08 de janeiro de 2023 não foi nada fácil. O morto não enterrado era a essência da caravana que partindo do acampamento descia em marcha de indignados, o ritmo era de vingança. Nosso “caminho da roça”, a Esplanada dos Ministérios, palco de tantas manifestações, não foi ocupada como de costume, algo estranho se aproximava, o tom não era de um protesto, mas berros em fúria que invadiram os espaços símbolos da república.

Palácio, Congresso e Supremo foram tomados, o alvo era usurpar os Três Poderes e acabar com a Democracia, desordenar a paz, gerar caos. Nesse momento o que pude vivenciar foi a sensação de perda da noção de realidade, parecia um sonho ruim, um pesadelo! Nossa cidade, nossos espaços, nossa “casa” foram invadidos. Só existia ataque! No cenário de guerra só havia um lado e Brasília era o objeto indigno a ser destruído.

Fiquei em choque! Realmente aquilo estava acontecendo!

As notícias corriam e as pessoas começaram a trocar mensagens. Além da barbárie que devastava os prédios na Praça dos Três Poderes, surgiram ameaças difusas de ataques com bombas a bares, restaurantes, locais culturais, pontos artísticos ou redutos da esquerda.

Uma cidade sem governo, sem proteção. Mensagens de amigos e colegas que se sentiram acuados diziam para tomarmos cuidado. As coisas estavam à flor da pele, a hostilidade para com a política ou políticos estava sendo lançada a nós e não existia defesa. Moradores se trancaram em casa, artistas cancelaram espetáculos, bares fecharam. Silêncio! Vamos calar a boca e ficar escondido! Sentimento de impotência, paralização, medo e horror.

Ver a invasão, o atentado à Democracia, a destruição brutal e

cruel de coisas tão preciosas, trouxe uma dor forte! Tristeza profunda! O brilho caído na fumaça e poeira dos destroços.

Muitas vezes viver em Brasília é se tornar invisível. Como se a cidade não fosse algo que nos pertencesse. Nessas horas, Brasília, uma cidade com humanidade deixa de existir e só existe a Capital Federal. Desumanizam os espaços, só aparecem as coisas. A sensação de estar desgovernado é real.

Parte da cidade foi fechada. O acesso a Esplanada foi interrompido. O desamparo e abandono era confirmado na televisão. Na falta de governo vem a Intervenção. Nas imagens não aparece o menor traço de uma reconciliação ou uma redenção. É só barbárie!

A destruição do Palácio do Planalto, Supremo Tribunal Federal, Congresso Nacional, invasão, rasgo, apropriação e desrespeito não só ao Brasil, mas a memória dos brasileiros. Aqueles corredores que traziam tantas recordações agora estão com janelas quebradas, carpetes molhados, quadros rasgados, poltronas viradas. O retorno do fantasma dos tempos de opressão, do inimigo que vive ao lado fica no ar. Os domingos calmos não serão mais os mesmos. O extremismo nos mostrou sua face cruel e nos despertou do sonho.

EM MEMÓRIA DE MIROSLAV MILOVIC¹

Aleksandar Jovanovic²

Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Branko Mílykovitch³

Uma gota de tinta

o que pode caber numa gota de tinta
um sol não-escrito
um pássaro não-assinado
uma flor não-desenhada
e restará ainda o suficiente
para redigir um epitáfio:

duas estrelas pernoitaram
no coração de quem na noite de quem
depois duas flores brotaram
do sangue de quem do sangue de quem
e dois pássaros alçaram vôo
da cabeça de quem na noite de quem
ninguém sabe a quem pertencem
ninguém sabe de onde vêm

1 Traduições recebidas em 16 de jan. de 2023.

2 Doutor em Linguística Geral e Semiótica, professor da Universidade de São Paulo, tradutor de algumas línguas da Europa Centro-Oriental. Dentre outros, traduziu KLÍMA, Ivan. Amor e lixo. Tradução do tcheco de Aleksandar Jovanovic São Paulo, Carambaia, 2022., KIŠ, Danilo. Homo poeticus. Tradução do sérvio por Aleksandar Jovanovic. Belo Horizonte: Ayinê, 2021, ANDRIĆ, Ivo. Ponte sobre o Drina. Tradução do sérvio e posfácio por Aleksandar Jovanovic. Grua: São Paulo, 2020.

3 **Branko Mílykovitch (1933-1961)**. Deu novo impulso às correntes modernistas na Sérvia. Merecem destaque os volumes Узалуд је будим (Acordo-a em vão) e Ватра и ништа (Flama e nada).

Dragan Kolúndjiya⁴**Chagas**

Todas as chagas,
Todas as chagas, aurora,
Nas Estrelas,
No Número Sagrado.

E a morte, nas violetas.

Liubomir Símovitch⁵

Vista em Auschwitz
Minha vista não é mais
a grinalda da montanha
nem o alto-mar,
nem a mesa de casamento posta
em alto-mar;

toda a minha vista
agora é este ovo
despido
descascado
sobre o qual tomba
o sal.

4 **Dragan Kolúndjiya (1938 -2020)** –poeta sérvio que começou a publica seus textos como estudante da Faculdade de Filosofia de Belgrado, tem mais de uma dezena de livros publicados, dentre os quais *Затвореник у руж* (O prisioneiro na Rosa), *Злато и родитељи* (Ouro e genitores) e *Орах* (Ouro).

5 **Liubomir Símovitch (1935-)** – Dramaturgo e poeta. sérvio Publicou, entre outros livros de poesia, *Словенске елѣгије* [Elegias Eslavas] e *Шлемови* [Elmos].

Mátiya Bêchkovitch (1939 -)⁶**Soneto**

Orfeu amargo tua flauta arde e tange
Nos sete furos paisagens de vinho
E cinza onde as Plêiades em declínio
Na luta cheia fitam meu corpo exangue

Brota nas cinzas jardim de flor negra
O vento duro o sul de trevas lava
A tumba paterna de angústia grava
Acima do universo em relvas agres

Deus esta noite quando até a face
Com cinzas coberto e mágoa rapace
No campo trinar terei sido morto

Por um projétil sem rumo que ignoto
Silencioso na Sérvia uma cabeça
Desde eras imemoriais cobiça

6 **Mátiya Bêchkovitch (1939 -)** – escritor e poeta sérvio, um dos mais significativos do século passado. Detentor de dezenas de prêmio literário, autor de vasta obra. Podem ser destacados os livros *Метак луталица* (Projétil perdido) *Служба Светом Сави* (Prece para São Sava).

IDEOLOGIA E COMUNICAÇÃO (IUGOSLÁVIA COMO PROBLEMA)¹

Miroslav Milovic

Tradutor: Lucas Mateo Vargas Vargas²

Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Revisão Técnica: *Mônica Lucia R. Fernandes³*

O presente trabalho terá como tema fundamental a situação da extinta Iugoslávia, mas aproveito para invocar, a partir desta temática, algumas questões que também afetam a filosofia contemporânea.

A presente exposição é composta por três partes: A primeira parte é uma análise histórica da situação iugoslava. Na segunda tentarei mediar esta análise com uma reflexão filosófica sobre o problema da legitimidade de um sistema social. Por fim, falarei sobre aspectos da filosofia contemporânea que são sugeridos pela reflexão anterior.

I

A questão nacional, o problema do nacionalismo, está indubitavelmente, e esta é a opinião predominante, no centro da desintegração iugoslava. Gostaria, antes de abordar as consequências

1 Este artigo foi publicado originalmente em espanhol na Daimon Revista Internacional de Filosofia, núm. 12, ano 1996.

2 Comunicador social y periodista, Universidad Surcolombiana (USCO); especialista en Estudios Latino-americanos, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); mestre em Ciências Sociais Estudos Comparados sobre as Américas, Universidade de Brasília (ELA-UnB); doutorando em Ciências Sociais Estudos Comparados sobre as Américas, Universidade de Brasília (ELA-UnB).

3 Bacharelado e licenciatura em Geografia, UFPB, MBA em Gestão do Terceiro Setor, IA/FUSP.

filosóficas, analisar as condições históricas fundamentais desta crise. Para isso, gostaria de reconstruir as formas de integração e coesão social que prevaleceram naquele país em seu percurso histórico, seguindo Habermas na ideia de que a forma como um povo consegue a coesão intersubjetiva é um indicador de seu grau de racionalidade.

A ideia de Iugoslávia surgiu no século XIX. Do ponto de vista da política externa, esta ideia forjou-se como uma barreira contra a dominação da dinastia dos Habsburgos nos Balcãs. Do ponto de vista da política interna, a ideia da Iugoslávia erigia-se contra os interesses nacionais da Grande Sérvia e a Grande Croácia.

Nessa mesma linha, a Primeira Guerra Mundial foi para os iugoslavos, em certo sentido, uma guerra a seu favor. No final, a Iugoslávia foi criada como uma monarquia constitucional e democrática com a dinastia sérvia à frente. Seu nome naquela época era Reino dos Sérvios, Croatas e Eslovenos. Este reinado, no qual a Macedônia e Montenegro eram tratados como parte da Sérvia, foi chamado de Iugoslávia em 1929.

Independentemente de quem detinha o domínio, o certo é que a Sérvia e Montenegro perderam seu estado nacional. E esta é hoje uma questão política importante. Por um lado, como consequência, pode-se dizer que desde o início existe um antagonismo político entre o nacionalismo sérvio e a Iugoslávia e entre a tradição ortodoxa e a Iugoslávia. Por outro lado, na Eslovênia e na Croácia proliferaram opiniões segundo as quais a recém-criada Iugoslávia não era outra coisa que uma extensão da Sérvia.

Assim, desde o início há uma diversidade de ideias políticas particulares por trás da ideia da Iugoslávia. Diante disso, a Sérvia posicionou-se a favor do centralismo e a Croácia pelo federalismo.

Esta situação, moldada pela controvérsia partidária e pelo predomínio sérvio, revela-se hoje, importante, da herança comunista, que é equívoca. Nessa época, o partido comunista estava sujeito à influência do *Comintern* (“Órgão de Direção”) que via a Iugoslávia como uma espécie de Estado de Versalhes artificial a partir do qual deveriam ser criados diferentes estados nacionais. Naquela época a influência do partido comunista era maior na Eslovênia e na Croácia do que na Sérvia. E essa tensão explica por que a Sérvia, aliada anteriormente à Rússia Imperial, adotou uma atitude hostil em relação à União Soviética após

a Revolução de 1917, na qual o comunismo atingiu seu esplendor.

Em suma, entre a Primeira e a Segunda Guerra mundial a dinastia sérvia logrou estar à frente da Iugoslávia. Seu maior interesse político era nivelar todas as diferenças nacionais. Atrevo-me a dizer que a questão nacional foi resolvida eliminando-a como tal. Criamos a Iugoslávia. Agora só temos que criar os iugoslavos. Essa foi a ambição política da primeira Iugoslávia.

*

Um pouco mais tarde, o fascismo apareceu na Europa e ocorreu uma aproximação iugoslava com a Alemanha. O pacto entre os dois países foi assinado em 1940. Enquanto isso, os Estados Unidos declaravam-se neutros, a Rússia assinou um acordo de paz com a Alemanha, e a França assinou a capitulação. Dentro do país, a seção rebelde iugoslava decidiu resistir ao fascismo. A igreja sérvia a apoiou, aliás, com uma atitude que transmitia a ideia de que a Sérvia seria o reino celestial se não se tornasse o reino terreno. Ainda hoje, em outras circunstâncias, a igreja ortodoxa não abandonou esse tipo de mitologia do reino celestial. Agora bem, no que diz respeito à política sérvia na Bósnia, a igreja ortodoxa está defendendo a tese de que, mesmo que os sérvios sacrifiquem milhares de vidas entre suas próprias fileiras, sua verdade é eterna e eles vencerão em algum outro lugar, talvez no céu. Uma questão importante que pode ser discutida é como a igreja passou a ter um papel tão importante na Iugoslávia.

Seja como for, os comunistas – que formaram a base da resistência- chegaram ao poder no início da Segunda Guerra Mundial. Mais tarde, essa resistência suicida contra a Alemanha, por assim dizer, foi interpretada como a estratégia do *Comintern* para destruir a Sérvia e sua atitude anticomunista reinante.

A segunda Iugoslávia criou-se, pois, como uma Iugoslávia comunista durante a Segunda Guerra Mundial. O importante a notar neste ponto é que o comunismo resolveu a questão nacional, mas usando o mesmo nivelamento das diferenças que foi feito durante a Primeira Guerra Mundial. Naquela ocasião a desapareição das diferenças se sustentou na ideia da fraternidade entre os povos. O que era crucial para estabelecer a identidade pessoal e social era o fato de as pessoas

pertencerem primordialmente ao Partido Comunista, e não a qualquer outro grupo nacional em particular. O comunismo foi apresentado como uma garantia do internacionalismo. Mesmo agora esta é a única forma de integração que é invocada para defender a ideia da Iugoslávia. Não havia possibilidades alternativas para fundamentar a integração social.

Em nosso país, a democracia não é uma frase, mas uma realidade. Isto era o que o Tito falava. Para Tito, a criação da Bósnia y Herzegovina foi o verdadeiro exemplo que mostrou que a questão nacional estava resolvida. Somos todos Bósnia, dissera Tito porque a Bósnia parecia um exemplo de convivência⁴.

Agora, muitas pessoas na Iugoslávia lamentam esse período pacífico de Tito. Se era uma verdadeira democracia ou não, não é difícil de julgar. Basta só lembrar o que os próprios iugoslavos falavam: “não precisamos de democracia, temos Tito”. Isto é o que eles falavam.

A seguir, um resumo do que foi dito até agora: tanto a Primeira quanto a Segunda Iugoslávia organizaram a convivência, os laços sociais, a integração intersubjetiva, por meio de formas rígidas de universalização que não cumpriam a função de articular as diferenças, mas sim de nivelá-las.

*

Amparados no direito socialista à autodeterminação e, principalmente, em algumas mudanças em sua constituição de 1974, as repúblicas iugoslavas (Eslovênia e Croácia) começaram a conceber a ideia de secessão com relação à Iugoslávia. A Sérvia mostrou-se intransigente com as diferentes ideias da constituição federal ou confederal da Iugoslávia, porque não via todas essas soluções como uma atitude politicamente correta para a população sérvia fora de Sérvia. O lema contra isso era: “Todos os sérvios em um estado”. E embora a Iugoslávia já fosse um Estado para todos os sérvios, essa posição foi entendida como sinal de uma nova estratégia política: em vez da Iugoslávia, era a Grande Sérvia que se articulava como programa político. E isso é certo, já que nem mesmo está claro como a Grande Sérvia poderia oferecer garantia democrática para os próprios sérvios. É obvio que um país não

4 Neste tempo, inclusive, a Macedônia converteu-se em uma unidade federal.

necessita ser grande territorialmente para ser democrático.

Desencadeou-se a guerra em Eslovênia em 1991. No início, ainda era uma guerra em favor do comunismo. De fato, os dirigentes da Sérvia, sobretudo Milosevic, enfrentaram a alternativa “o comunismo ou a Iugoslávia” para justificar a sua hegemonia, e optaram pela primeira. Esta é uma das razões pelas quais o exército iugoslavo abandonou relativamente cedo a Eslovênia, até porque não há na Eslovênia uma grande população sérvia.

Mas o comunismo já havia sido derrotado no Leste europeu. Por isso também mudou a estratégia de legitimação da guerra na Iugoslávia. Em vez de fazer uso da ideia do comunismo, a guerra passou a ser uma guerra aberta de nacionalismo. O lema era: se a Iugoslávia não puder ser o país comunista da Sérvia, teremos que começar a construir um estado nacional sérvio. É obvio que tal programa político podia resultar em um completo anacronismo, sobretudo em um período histórico que tendia à integração de mundos diferentes. O grave é que algumas gerações se desgastaram na realização desse absurdo anacronismo.

A mudança de estratégia política se fez presente na justificativa oficial da guerra na Croácia: a guerra na Croácia surge supostamente como uma ação em favor da população sérvia que nela vivia. É surpreendente que Milosevic, o fiel seguidor do Tito, de repente mude para uma posição nacionalista sérvia. Uma transição fácil assim de uma posição para outra revela o verdadeiro pano de fundo político da guerra na Iugoslávia. Esta não é fundamentalmente mas apenas contingentemente, uma guerra em favor de um interesse nacional específico. É uma estratégia militar para salvar o poder político nas novas circunstâncias. Por trás do aparente interesse nacionalista que levou um país a ser praticamente reduzido a cinzas, nada mais há do que uma estrutura específica de poder. E a partir deste parâmetro, poderíamos inclusive interpretar a última iniciativa de paz de um presidente sérvio. Este trabalho leva por título “Ideologia e Comunicação”, mas vocês já estão vendo que a ideologia está ausente na Iugoslávia: não são os valores que regem o curso dos acontecimentos, mas a inércia coercitiva de uma estratégia política, ou o que é o mesmo, uma ação política puramente estratégica.

Agora sabemos quem começou esta guerra e quem ainda a mantém e a lidera. Não são alguns poderes estrangeiros, ou algumas

conspirações contra a Iugoslávia os verdadeiros responsáveis. Uma teoria sobre as diferentes conspirações seria só mais uma estratégia para ocultar algumas causas verdadeiras da guerra. Existe, por exemplo, a tese segundo a qual a Alemanha estaria querendo renovar seus velhos interesses nos Balcãs. Nessa linha, poderia se interpretar o reconhecimento precoce da Eslovênia e da Croácia feito pela Alemanha. Mas vamos pensar que até junho de 1991, ou seja, até a Conferência para a Segurança e a Cooperação na Europa, o mundo estava fundamentalmente em favor da preservação da Iugoslávia. O que aconteceu é que depois, com a dissolução da Iugoslávia, se deu o seguinte dilema: por que defender a Iugoslávia se não tem ninguém no interior da Iugoslávia disposto a fazê-lo? E é só neste momento, ou, se vocês assim o preferirem, nesta segunda etapa, que houve, certamente, um reconhecimento precoce de algumas repúblicas na Iugoslávia, antes de se estabelecer as garantias constitucionais para todas as nacionalidades nessas repúblicas.

Os sérvios aproveitaram esta oportunidade e estão argumentando que os seus direitos na Bósnia não estão garantidos. Quando o fato é que em 1990 os estados de Bósnia e Herzegovina se definiram como estados soberanos e democráticos de cidadãos iguais - muçulmanos, sérvios, croatas e as outras nacionalidades que ali conviviam. Depois disso, em janeiro de 1992, o autoproclamado Parlamento Sérvio na Bósnia declarou a independência da República Sérvia de Bósnia e Herzegovina.

Depois de tudo o que foi dito, eu manteria a tese de que a Sérvia como poder militar é apenas um exemplo de que ainda existem países “atrasados” (Plessner) na Europa –poderes militares configurados sem a ideia de Estado. Há muito tempo, outro exemplo disso foi a Alemanha. Quem sabe a Rússia seja o próximo.

A partir dessas coordenadas, gostaria de retornar a uma questão mencionada acima. O presidente sérvio Milosevic, que deu início a esta guerra, está agora tentando ser o pacificador. Se ele age dessa forma, é claro que o faz para defender sua posição. Pois bem, ficou claro que a guerra contra o mundo inteiro só pode terminar em fracasso. Isso não significa que essa iniciativa de paz não deva ser apoiada. Quer dizer que, embora apoiemos, o que é decepcionante é que tal iniciativa é basicamente mais um sinal de reprodução da mesma estrutura de poder.

Nesse sentido, essa iniciativa de paz não produzirá mudanças políticas na Iugoslávia. As únicas mudanças políticas são as seguintes:

a Terceira Iugoslávia foi estabelecida, incluindo agora apenas a Sérvia e Montenegro. Pela primeira vez em sua história, a Eslovênia e a Macedônia estabeleceram seus estados nacionais. E a Bósnia e a Croácia renovaram sua condição de Estado que tiveram na Idade Média. As fronteiras de cada estado são as fronteiras das antigas repúblicas da Iugoslávia comunista.

Até aqui a análise histórica da situação iugoslava.

II

Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel fala do reconhecimento do indivíduo enquanto tal como um passo necessário no desdobramento da racionalidade jurídica. O reconhecimento do indivíduo como tal e não com base nas suas características nacionais particulares foi possível no marco de uma Europa liberal e moderna que permitiu a diferença entre o público e o particular, assim como entre a igreja e os interesses gerais do Estado.

Adotando este marco conceitual, o nacionalismo poderia ser considerado como uma espécie de consciência pré-moderna. Entretanto, nos países do Leste, esta é somente uma parte da determinação do nacionalismo. Pois bem, nestes países o nacionalismo é, por outro lado, uma consequência específica do comunismo. De fato, o comunismo não possibilitou o desenvolvimento de uma sociedade civil. Esse fechamento foi uma estratégia de autopreservação do comunismo: qualquer avanço liberal da sociedade representava uma ameaça, porque isto questionaria a irracionalidade econômica e política do Estado comunista. Mas isto significa que, conseqüentemente, depois do comunismo, o único marco político integrador disponível é o da identidade étnica natural. As conseqüências disto são catastróficas, como observamos no caso da Iugoslávia.

Hegel estabelece uma diferença entre a família (como esfera do individualismo), por um lado, e a sociedade e o estado (como esfera da generalidade), pelo outro. O nacionalismo gostaria de fazer uma transferência da esfera individual natural para a do Estado sem a mediação da sociedade civil. O nacionalismo não invoca a criação de uma sociedade civil; no seu lugar invoca a ideia, muito diferente, de cultura. De acordo com esta ideia, as instituições racionais de uma

sociedade são apenas aquelas que tem servido como integradoras na tradição histórica. Na Iugoslávia, por exemplo, o motivo integrador era o de uma irmandade de sérvios, croatas e muçulmanos.

No entanto é importante destacar que a formação de uma sociedade civil constitui um horizonte para enfrentar o problema do nacionalismo e implantar a ideia de uma nova ordem mundial. Por que a melhor das filosofias não pode nos ajudar se não contamos com instituições sociais que garantam nossos direitos humanos?

Mas, como uma sociedade civil pode se desenvolver? A pergunta é importante, pois na Iugoslávia, apesar das inúmeras discussões que ali ocorrem sobre a sociedade civil, não há cidadãos no sentido de sujeitos sociais de tal sociedade. E diga-se, de passagem, que o atual embargo contra a Iugoslávia dificulta a criação de uma sociedade civil, ao se constituir, este embargo, como um obstáculo para o desenvolvimento de uma classe média. Nesta mesma direção manifestavam-se os dissidentes chineses contra a intenção dos Estados Unidos de ameaçar a China com um embargo ou com outros tipos de sanções comerciais caso não fizessem “progressos significativos” no âmbito dos direitos humanos)⁵

Para abordar a questão, podemos nos deter, antes de mais nada, na importância de algumas condições históricas no desenvolvimento de uma sociedade civil. Neste sentido é importante ressaltar que a tradição iugoslava carece dos pré-requisitos mínimos para o desenvolvimento do individualismo moderno. Não houve protestantismo –como possibilidade de uma abertura ao individualismo no âmbito religioso - e não houve liberalismo –como possibilidades de individualidade no âmbito social.

Mas, indo além da importância do individualismo moderno para a constituição de uma sociedade civil, devemos mencionar, em segundo lugar, outro tipo de pressupostos adicionais. Este outro tipo de pressupostos poderia nos ajudar a compreender a possibilidade de superar o nacionalismo, mas também, e além disto, a compreender o projeto de uma nova ordem mundial; uma nova ordem mundial não restrita na forma de um mercado mundial, mas no sentido de uma comunidade mundial. Gostaria de forma sucinta dizer algo sobre esses pressupostos, que eu chamaria pressupostos éticos da ordem social e política. A reflexão sobre esses pressupostos não tem o sentido de uma

5 Cfr. NEWSWEEK, 28 – março – 1994.

discussão meramente acadêmica, senão que afeta ao problema real de legitimação de uma ordem política em sua totalidade.

De acordo com a posição aristotélica, a política é parte integrante da filosofia prática. O que significa que a natureza humana só pode ser realizada na comunidade política. De forma geral, pode-se dizer que, segundo a perspectiva aristotélica, a política se constrói sobre a realização de uma base ética, sendo a própria ética uma doutrina das virtudes individuais.

O pensamento político moderno que começa com Maquiavel marca a distinção entre a ética e a política. As razões pelas quais Maquiavel afirma que a política é um campo autônomo são de natureza históricas. No entanto, a filosofia social, a partir de Hobbes, especialmente no que diz respeito à análise do conceito de lei natural, aponta estruturalmente, de modo interno, para a configuração de uma subjetividade moderna. Em sua conceituação da constituição da ordem política, Hobbes tenta articular a competência original de cada indivíduo, a uma competência historicamente indeterminada. A constituição da ordem política é baseada no instinto de autopreservação, como característica básica do estado de natureza. Tal perspectiva estabelece a primazia da autopreservação sobre a sociabilidade.

Rousseau renova a questão sobre os fundamentos legítimos da ordem social na era moderna. Embora o contrato seja descoberto como a base legítima do Estado moderno, permanece em aberto ainda a questão sobre o que legitima o próprio contrato. Tal é a origem de *O Contrato Social* rousseauiano. Esse ponto de partida determina que o problema da relação entre ética e política não seja discutida nos termos de uma filosofia prática, senão que seja abordado como uma questão que afeta os fundamentos legítimos de uma sociedade moderna em geral. É uma abordagem caracteristicamente rousseauiana que exige para a comunidade social um estatuto e uma base mais firmes do que os descritos nas filosofias do Hobbes ou do Locke. A comunidade política agora deve ser garantia, não só da vida e da propriedade, mas também da liberdade. Constata-se aqui que a questão da legitimação não pode ser discutida de forma reducionista, como se fosse exigida em relação a uma área específica e numa perspectiva particularista como é o caso da Iugoslávia.

Mas, que nível de legitimação pode ser considerado fundamental

e universal o suficiente para o estabelecimento de uma nova ordem mundial? Este nível poderia ser aquele considerado sob o conceito da racionalidade comunicativa. De acordo com essa concepção comunicativa da racionalidade, podemos, com certeza, ocupar diferentes posições em virtude de pertencermos a grupos nacionais e sociais diversos. Mas esta concepção exige uma esfera comunicativa que todos compartilhamos ou seja, um âmbito de compromissos que todos temos de assumir enquanto indivíduos. Tudo isto está contido na ideia de comunicação. Conforme analisaram Apel e Habermas, a comunicação intersubjetiva possui pressupostos éticos que decorrem do fato de que todos os participantes devem se reconhecer como interlocutores iguais⁶.

Gostaria de sublinhar esta ideia da racionalidade como comunicação porque, ainda que à primeira vista nos pareça que não tem relevância imediata para o nosso problema, esta impressão será refutada se tentarmos analisar a partir da teoria da comunicação algumas soluções concretas de natureza política. Assim, se tomarmos como exemplo o problema do atual embargo contra a Iugoslávia, teria que dizer que este embargo não deveria realizar-se de forma a causar um déficit de comunicação entre o mundo e as forças democráticas, que existem na Iugoslávia. Devo dizer que o mundo não deve reagir única e exclusivamente contra o terror ético, mas também buscar, de forma positiva, possíveis interlocutores para o diálogo futuro. Porque os problemas do Leste europeu, incluindo os da Iugoslávia, talvez, pudessem ser resolvidos através da promoção e desenvolvimento das suas próprias potencialidades democráticas⁷.

Com a análise deste exemplo, nesta breve interrupção, quis mostrar que algumas decisões políticas concretas podem ser deduzidas

6 Por suposto, a racionalidade comunicativa não constrange ninguém. Essa é a razão pela qual é necessário caminhar na direção da teoria política e do direito, isto é, da teoria social. Uma introspecção de caráter moral não produz, por si só, na maioria das vezes um efeito imediato sobre a conduta prática, mas pode exercer uma influência indireta por meio de um influxo prévio nas instituições políticas e jurídicas. O discurso argumentativo é, certamente, uma área da qual não podemos fugir na ordem da justificação normativa, mas a sábia introspecção hegeliana nos lembra, além disso, da necessidade de “instituições racionais”. A convicção desta dupla necessidade, de uma justificação teórica da solidariedade e da implantação de instituições racionais, abre um espaço a partir do qual se pode criticar, tanto o projeto ocidental de liberdade (que carece de substância e responsabilidade ética), por um lado, como os modelos (do Leste) de solidariedade forçada, por outro. A terceira Iugoslávia é um exemplo desse tipo de sociedade.

7 Nesse sentido, a Europa poderia evitar a guerra, poderia prever acontecimentos futuros na Iugoslávia, e, nessa direção, poderia ajudar a Pavic, que era a última chance de paz.

da ideia de racionalidade comunicativa. Nesse sentido, essa ideia deve ser incorporada às instituições de uma futura ordem mundial. Resumindo: com base nisso, o mundo poderia ser visto sob o aspecto de uma possível comunidade mundial.

A concepção da racionalidade como racionalidade comunicativa força uma articulação do universal e do particular. Indica, por um lado, que devemos respeitar as diferenças culturais e religiosas, que faz parte da ideia moderna de tolerância; mas, por outro lado, indica que também devemos respeitar certos valores universais, tais como os dos direitos humanos. No que diz respeito a este último valor universal, se deduz que temos de agir contra os nacionalismos, ou seja, contra a redução dos direitos humanos a uma classe específica ou a um determinado povo qualquer que ele seja. Por outro lado, cabe perguntar: quais são os limites do universalismo? O universalismo ético significa o estabelecimento de uma ordem mundial impessoal? Essa é uma questão relevante, toda vez que o desenvolvimento das instituições internacionais não deve nos conduzir a um novo Leviatã, a novas formas autoritárias de governo, mas sim à exploração de novas possibilidades de comunicação entre as diferentes culturas.

*

Considero que esta discussão sobre a Iugoslávia renova algumas questões relacionadas à discussão que Luhmann e Habermas mantêm sobre o estatuto de uma sociedade moderna. O primeiro defende uma ideia funcionalista ou tecnológica do social; o segundo se esforça por uma teoria social crítica. Luhmann compreende o tecido social do ponto de vista de sua funcionalidade; já para Habermas, a funcionalidade do sistema é, ao contrário, um ideal que põe em risco a existência do mundo da vida, razão pela qual ele tenta efetivar a teoria da comunicação e da compreensão intersubjetiva frente ao modelo funcionalista.

Enquanto Luhmann e Habermas discutem essa questão, referente ao caráter de uma sociedade moderna, a Iugoslávia permanece, como tentei mostrar, em uma situação pré-moderna. No entanto, gostaria de apontar alguns paralelos que nos obrigam a falar em favor da posição habermasiana.

A Iugoslávia de Tito, de certo modo, funcionou. De outro modo:

era só o Tito que funcionava em tal sistema. A terceira Iugoslávia está funcionando a partir da chave do nacional como o centro do político. Nesse sentido, poderíamos dizer que na Iugoslávia é como se o sujeito transcendental e constitutivo kantiano tivesse se metamorfoseado em sujeito político na forma do estado nacional. Nesse sentido, a nova subjetividade transcendental é a subjetividade do poder, risco para o qual Foucault nos alertara. Essa constituição particularista do sentido social, ou essa ideologia do sentido, foi catastrófica. O funcionalismo não é um critério confiável para o estabelecimento de uma sociedade democrática, pois a questão pertinente a esse respeito não é o que torna um sistema funcional, mas o que o legitima. Através da concepção do comunicativo o papel constitutivo do outro foi revelado.

III

Na filosofia contemporânea a teoria da ação comunicativa, que tomei anteriormente como modelo em meu exame da situação na Iugoslávia, vem recebendo várias críticas de posições opostas. Gostaria de refletir sobre essas reações críticas, tendo como ponto de partida inicial uma conversa que tive com Richard Rorty.

Rorty, como bom contextualista, tenta mostrar a vacuidade da ideia de fundamentação na filosofia. Essa ideia, segundo seu critério, é a semente do totalitarismo no plano do pensamento e de forma alguma prova de sua racionalidade. Em seu artigo “A prioridade da democracia para a Filosofia”, onde é exposta a tese anterior, Rorty tenta justificar os argumentos oferecidos por John Rawls em seu livro *Uma Teoria da justiça*. Como se sabe, a intenção de Rawls é indagar sobre os pressupostos da justiça social. Seus argumentos seguem duas vias. A primeira via justifica os princípios de justiça através do suposto da “posição original”. Ele dá a esse argumento o nome de “argumento do contrato”. A segunda via tenta mostrar a compatibilidade entre o argumento anterior e nosso “senso comum”. Neste caso, ele fala do “argumento da coerência”. Rorty se refere a esse segundo argumento tentando justificá-lo. Sua argumentação sobre o assunto é a seguinte: não é realmente necessário ir além do argumento da coerência, não se faz necessário ir além do “senso comum” em busca de pressupostos filosóficos básicos do conceito de justiça. E não é necessário, porque o básico e imediato é precisamente a justiça. Assim, conclui Rorty, Rawls não pretende realizar nem uma

“dedução transcendental” do liberalismo dos Estados Unidos, nem uma fundamentação filosófica das instituições democráticas. A intenção de Rawls, a seu ver, é exclusivamente sistematizar os princípios tácitos e as intuições típicas dos liberais estadunidenses. É nesse sentido que ele afirma que a democracia tem vantagens incalculáveis sobre a filosofia. O argumento base de Rorty é o seguinte: já que não há um centro natural, uma natureza “essencial” do ser humano que seja susceptível de uma descrição filosófica, a noção de uma “teoria da justiça” deve ser lida na chave de uma “teoria política” e não na de uma “teoria metafísica”.

O problema que surge desta posição de Rorty – e sobre isto incidem meus questionamentos – é saber se a investigação dos pressupostos da justiça social, conduz necessariamente à metafísica. A minha resposta é obviamente negativa. Por que a pesquisa do “common sense” deveria nos conduzir a uma metafísica desprezível? Não é, pelo contrário, óbvia a necessidade de uma pesquisa crítica desse “common sense” sérvio que tem sido a causa de tanta crueldade na Iugoslávia?

Este caso exemplar mostra que uma investigação ulterior do acordo estabelecido no “common sense”, mais do que uma questão de metafísica, é uma exigência irrevocável, uma exigência que é a possibilidade de uma normalização racional da ordem social. Embora não seja um argumento suficiente em si, pode-se dizer que talvez o “common sense” seja uma base segura para a teoria social em um país regido por uma democracia estável. E si Rorty considera que é este o caso estadunidense, devemos responde-lhe, pelo menos, que nem todos nós temos a sorte de viver nos Estados Unidos e, aliás, poder substituir a reflexão filosófica pela fidelidade de uma ordem normativa estabelecida. Parece inegável que a teoria da posição descentrada do ser humano não pode extinguir a reflexão sobre a dimensão comunicativa de sua existência. O próprio fato de reivindicarmos a universalidade dos direitos humanos pressupõe a pergunta de se a filosofia é ou não capaz de investigar o sentido dessa universalidade.

*

Outro problema importante surge em relação às críticas que reivindicam a independência do indivíduo. Parece que na teoria geral da intersubjetividade temos ofuscado o indivíduo. Na teoria habermasiana o valor primordial não é dado à “certeza subjetiva”, senão só a aquilo

que é comunicável em uma comunidade de comunicação. E, de acordo com isso, parece que a ideia do individual é destrutiva em relação aos objetivos da filosofia. Se continuarmos a dar conta das críticas, podemos agora notar a objeção segundo a qual a redução da razão filosófica à subjetividade universal ou à estrutura universal da comunicação ameaça com despossuir a filosofia da fantasia. A investigação kantiana do sujeito, segundo esta perspectiva, abriu caminho para a razão, mas fechou-o para a capacidade de se abrir para novas experiências históricas e individuais. Diríamos: à história, depois de Hegel, só lhe queda repete-se.

De outro lado, também parece que a filosofia moderna matou a história. As críticas, a esse respeito, dizem: a história não pode ser reduzida a um único princípio, a uma lógica unidirecional. Seu sentido deve ser buscado na criatividade, no poético. Mais do que razoável, a história há de ser poética. Essa sugestão pode ser lida no conceito de “Différend”, de Lyotard, no de “Differance”, de Derrida, ou na ideia de uma comunidade antiedipiana, de Deleuze e Gatari.

Em defesa da teoria da racionalidade comunicativa, poderia dizer, antes de mais nada, que sua importância pode ser compreendida se olharmos para outra alternativa moderna. Há propostas que parecem exigir uma coisificação do homem tornando-o um elemento anônimo do sistema social. Tal é a mensagem de Luhmann: o sistema não precisa do sujeito autônomo, não necessita da reflexão para funcionar. Pois bem, a teoria da racionalidade comunicativa reivindica a presença de um sujeito reflexivo, autônomo, resistente à coisificação.

A questão pertinente agora é se é possível uma realização das exigências contidas nas críticas anteriores, ou seja, se é realista o desejo de um mundo no qual impere a pluralidade, as forças criativas do indivíduo, e no qual a história possa ser concebida como *poiesis*. O que é urgente dizer é que a Iugoslávia é um exemplo que mostra que a história, deixada a si mesma, não se manifesta precisamente como uma vontade poética. A autonomia e a liberdade do indivíduo competem com o raciocínio social. Não há indivíduo se ele não for reconhecido como sujeito. Esta ideia de Hegel é ainda atual. Consequentemente, não podemos conceber a história exclusivamente como possibilidade de “criação de si”, como propõe Rorty. Parece clara a necessidade de estabelecer, reflexiva e criticamente, condições dialógicas que possibilitem o reconhecimento do outro enquanto outro e não apenas a partir da imagem que cada um possui do racional. Para fazer justiça às

exigências já examinadas de reconhecer a especificidade do outro, sua irredutibilidade, é preciso, antes de tudo, recuperar o outro, libertá-lo do perigo de sua eliminação, dá espaço ao outro e, nesse sentido, a invocação do diálogo é a invocação da própria possibilidade do outro. Baudrillard, diga-se de passagem, se perguntou em forma acertada se, em um sentido radical, o “outro” existe no mundo moderno. Estar disposto ao diálogo significa estar disposto a reconhecer e aceitar o outro. Acho que, em alguma medida esta é a intenção da teoria habermasiana.

Por todas estas razões, considero que reflexão filosófica e história, racionalidade comunicativa e criatividade, universalidade e pluralidade, não são termos irreconciliáveis de uma alternativa. É possível uma teoria da comunicação capaz, ao mesmo tempo, de ser uma teoria do indivíduo e de sua própria “criação” de si? Encontrar uma resposta para essa pergunta é um dos maiores desafios que o teórico da racionalidade comunicativa enfrenta na atualidade. Mas, por outro lado, o desafio que enfrentam os críticos desta teoria é descobrir como evitar um particularismo em que a diferença não seja entendida como egoísmo liberal e monólogo do indivíduo.

Se na filosofia não temos mais os “mestres do pensamento”, daqueles que se falam que tem morrido, parece que temos de responder sozinhos a essas perguntas.

(Maio, 1995)

Referências

APEL, K. O. **Transformation der philosophie**, Frankfurt, 1972.

ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**, Paris, 1992.

BAUDRILLARD, J. “Paz de pitie pour Sarajevo”, **Liberation**, 7. 1. 1993.

FERON, B. **Yugoslavia**, Orígenes de un conflicto, Madrid, 1995.

HABERMAS, J., LUHMANN, N. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**, Frankfurt, 1971.

HEGEL, G.W.F. **Rechtsphilosophie**, Frankfurt, 1968.

HOBBS, Th. **Leviathan**, London/Glasgow, 1972.

MACHIAVELLI, N. **Il príncipe e altre opere politiche**, Milano, 1985.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**, Cambridge, 1971.

RORTY, R. **The Priority of Democracy to Philosophy**, en: Malachowski, A. (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 1980.

ROUSSEAU, J. J. **Contrat Social**, Ouvres III, Paris, 1817.

STEFANOV, N. WERZ, M. **Bosnien und Europa**, Frankfurt, 1994.



CADERNOS
**Miroslav
Milovic**
VOLUME 1

O que é política? Esta obra nasce dessa pergunta secular, sempre aberta e sempre urgente. Em um tempo marcado por polarizações, dogmatismos e disputas pela palavra pública, compreender a política, em sua relação com a linguagem, a liberdade e a vida coletiva, torna-se condição para a participação cidadã e para a defesa da democracia e da república. Inspirada pelo pensamento de Miroslav Milovic, a coletânea reúne textos que dialogam com filósofos clássicos e contemporâneos, explorando temas como intersubjetividade, direitos humanos, colonialidade, identidade, democracia, emergência constitucional, extrema-direita, políticas de morte e esperança. Entre análises teóricas, reflexões críticas, debates históricos, estudos de caso e testemunhos afetivos, os autores revelam a potência transformadora da linguagem e a necessidade de repensar o sujeito político no mundo contemporâneo. Da carta inaugural de Milovic a seus interlocutores até os poemas finais em sua memória, o livro convida à revisão de crenças naturalizadas, questiona estruturas de poder e propõe novas formas de convivência baseadas na diferença, no diálogo e na responsabilidade ética. Mais do que homenagear o filósofo sérvio-brasileiro, esta obra busca manter vivo o horizonte que ele legou: a aposta na força da argumentação, na pluralidade de vozes e na construção coletiva de uma sociedade justa. Que suas ideias continuem inspirando novos leitores e novas possibilidades de política.



INSTITUTO FEDERAL
Rio Grande do Sul
Campus Vacaria