



UNIANCHIETA

Revista de

CIÊNCIAS SOCIAIS E JURÍDICAS

ISSN 2674-838X

FICHA TÉCNICA

Revista de Ciências Sociais e Jurídicas - ISSN 2674-838X, v. 3, n. 1, jan./jul. 2021

Capa: Cláudia Maria Pedro Ruiz Hespanha

Editoração e Diagramação: Gláucia Satsala

Revisão: Regiane Maria Pankoski

Editora: UNIANCHIETA

Profa. Ma. Juliana Savoy Fornari

Diretora Acadêmica

Prof. Me. João Antonio de Vasconcellos

Diretor de Graduação

Prof. Dr. Cláudio Antônio Soares Levada

Coordenador do Curso de Direito

Prof. Me. Elvis Brassaroto Aleixo

Coordenador-adjunto do Curso de Direito

Prof. Dr. Paulo Roberto Cunha

Coordenador da Revista de Ciências Sociais e Jurídicas

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Especialista Caio Pompeu Medauar de Souza (Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas, CEDIN, Universidade Estácio de Sá)

Prof. Dr. Claudio A. Soares Levada (Faculdade de Direito Padre Anchieta, Tribunal de Justiça de SP)

Especialista Daniela Alves de Souza (Presidente da Comissão de Direito de Família e Sucessões da OAB Ipiranga)

Especialista Donato Volkers Moutinho (Doutorando pela Faculdade de Direito da USP)

Prof. Me. Elvis Brassaroto Aleixo (Faculdade de Direito Padre Anchieta)

Prof. Me. Leonardo Felipe de Melo Ribeiro Gomes Jorgetto (Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas)

Prof. Dr. Mauro Alves de Araújo (Faculdade de Direito Padre Anchieta)

Prof. Dr. Pietro Nardella-Dellova (PUC/SP, USF e Faculdade de Direito Padre Anchieta)

Prof. Dr. Paulo Roberto Cunha (IEA/USP e Faculdade de Direito Padre Anchieta)

Especialista Valdir Rodrigues de Sá (Comissão Especial de Estudos da Oratória Forense da OAB do Ipiranga)

Prof. Me. Walter José Celeste de Oliveira (Faculdade de Direito Padre Anchieta)

SUMÁRIO

Apresentação.....	4
	<i>Paulo Roberto Cunha</i>
Abordagem analítica sobre a crítica do método empírico para produção de conhecimento em Descartes, Hume, Husserl e Popper, assim como da construção de teorias sociológicas em Schutz, Berger e Luckman	6
	<i>Pietro Nardella Dellova</i>
Literatura barroca: considerações introdutórias sobre a dor de Maria nos sermões de Antonio Vieira.....	35
	<i>Pietro Nardella Dellova</i> <i>Luigia Nardella-Dellova</i>
Algumas contribuições do pensamento weberiano e arendtiano sobre Estado, política e sociedade para a compreensão da sociedade brasileira.....	46
	<i>Thais Battibugli</i>
O Deus <i>absconditus</i> na literatura de Frank Kafka (1912-1924)	55
	<i>Ênio José da Costa Brito</i>
As raízes da escola de Frankfurt: uma reflexão sobre os aspectos da teoria crítica.....	63
	<i>Pietro Nardella Dellova</i> <i>Lilian Cardilli</i>
Subdesenvolvimento, neoliberalismo e tradição golpista no Brasil: elementos de uma formação social elitista e a derrubada de governos de base popular no Brasil contemporâneo.....	78
	<i>Nicolle Bruno Bressane</i> <i>Wanderley Todai Jr.</i>
Tráfico de animais silvestres e a legislação ambiental brasileira.....	94
	<i>Rafaela Roberta Morandini</i> <i>Paulo Roberto Cunha</i>

APRESENTAÇÃO

O quinto número da Revista de Ciências Sociais e Jurídicas (RCSJ), da Faculdade de Direito do Centro Universitário Padre Anchieta (Jundiá-SP), prossegue na sua valorosa missão acadêmica de debater, refletir e investigar temas importantes relacionados às disciplinas de formação do profissional do direito, como Introdução do Estudo do Direito, Sociologia Jurídica, Filosofia Jurídica, Ciência Política, Teoria Geral do Estado, Antropologia, Estudo da História do Direito, Direitos Humanos, Hermenêutica Jurídica, dentre outras.

Esta edição é especial porque apresenta análises relacionadas aos pensamentos de autores clássicos de diversas áreas do conhecimento, como René Descartes, David Hume, Edmund Husserl, Karl Popper, Alfred Schütz, Thomas Luckmann, Peter Berger, Padre Antonio Vieira, Hannah Arendt, Max Weber, Frank Kafka. Além disso, a revista traz dois ótimos artigos elaborados a partir de monografias de conclusão de curso de duas antigas alunas da Faculdade de Direito do Centro Universitário Padre Anchieta.

O primeiro artigo – *Abordagem analítica sobre a crítica do método empírico para produção de conhecimento em Descartes, Hume, Husserl e Popper, assim como da construção de teorias sociológicas em Schutz, Berger e Luckman* – escrito pelo brilhante Prof. Dr. *Pietro Nardella Dellova*, analisa o método empírico de conhecimento e a construção de teorias sociológicas desses pensadores.

O segundo trabalho, também assinado pelo Prof. Dr. *Pietro Nardella Dellova*, em parceria com a acadêmica de Direito *Luigia Nardella-Dellova* – *Literatura barroca: considerações introdutórias sobre a dor de Maria nos sermões de Antônio Vieira* - tem como objetivo abordar o Sermão “Das dores da sacratíssima Virgem Maria”, de Padre Antônio Vieira, a partir de pressupostos barrocos, procurando responder à pergunta se o conteúdo desse texto seria apenas religioso, e religioso católico, ou, para além do contexto religioso, o autor constrói uma narrativa relacionada com o estilo literário e cultural de época, o Barroco.

O terceiro artigo dessa edição da RCSJ – *Algumas contribuições do pensamento weberiano e arendtiano sobre Estado, política e sociedade para a compreensão da sociedade brasileira* - elaborado pelo Prof. Dra. *Thaís Battibugli*, aborda a contribuição do pensamento de Max Weber e Hanna Arendt sobre o Estado, a política e a sociedade na compreensão acerca da cultura política autoritária e excludente presente na sociedade brasileira.

O quarto artigo – *O Deus absconditus na literatura de Frank Kafka (1912-1924)* – escrito por *Ênio José da Costa Brito*, visita a tese de doutorado de *Eduardo Oyamawa* sobre Frank Kafka, que resgata o perfil religioso presente na obra de Kafka, ao apresentá-lo como um cabalista herético.

O quinto trabalho desta edição – *As raízes da escola de Frankfurt: uma reflexão sobre os aspectos da teoria crítica* – de autoria do Prof. Dr. Pietro Nardella Dellova e da bacharela em Direito Lilian Cardilli – estabelece as diferenças entre a leitura marxiana de mundo e a leitura marxista, bem como do método científico, adotado por Karl Marx, do stalinismo, ressaltando a influência da Escola de Frankfurt no estudo das teorias críticas durante os séculos XX e XXI.

Os dois últimos textos da quinta edição da RCSJ cumprem com um dos objetivos desta revista, que é a publicação de trabalhos acadêmicos de excelência, produzidos por estudantes universitários.

Assim, o sexto artigo da revista – *Subdesenvolvimento, neoliberalismo e tradição golpista no Brasil: elementos de uma formação social elitista e a derrubada de governos de base popular no Brasil contemporâneo* – elaborado pela bacharela em Direito, Nicolle Bruno Bressane, e pelo seu antigo orientador, o Prof. Me. Wanderley Todai, dá continuidade à análise do neoliberalismo, iniciada na edição anterior da RCSJ, dessa vez demonstrando que, no contexto da perversa lógica neoliberal, os governos eleitos no Brasil têm apenas duas opções, que é se render e conduzir uma política de pobreza, desigualdade e morte – sempre sobre um mito fundador do livre mercado – ou cair, sob o golpismo demagógico e envelhecido, por não estar disposto a devastar abertamente os direitos sociais brasileiros.

O artigo final desta edição – *Tráfico de animais silvestres e a legislação ambiental brasileira* – elaborado pela bacharela em Direito, Rafaela Roberta Morandini, e por mim, analisa a efetividade da legislação ambiental nos casos de tráfico de animais silvestres, explanando sobre os dados alarmantes do comércio ilegal e suas drásticas consequências. O trabalho mostra que a desigualdade social que se alastra pelo Brasil e as penas brandas da legislação estimulam a captura e venda ilegal da fauna silvestre como uma fonte de renda para muitas famílias carentes, de modo que, além de penas mais rigorosas, defende-se a necessidade de investimentos em educação ambiental.

Espero que este quinto número da Revista de Ciências Sociais e Jurídica possa proporcionar uma leitura entusiasmada, reflexiva e bastante proveitosa.

Abril de 2021

Prof. Dr. Paulo Roberto Cunha

Coordenador da Revista de Ciências Sociais e Jurídicas

**ABORDAGEM ANALÍTICA SOBRE A
CRÍTICA DO MÉTODO EMPÍRICO
PARA PRODUÇÃO DE
CONHECIMENTO EM DESCARTES,
HUME, HUSSERL E POPPER, ASSIM
COMO DA CONSTRUÇÃO DE
TEORIAS SOCIOLOGICAS EM
SCHUTZ, BERGER E LUCKMAN**

Pietro Nardella Dellova¹

RESUMO: Na primeira parte deste texto, analisamos Descartes, que é considerado o pai da moderna filosofia e, também, em certa medida, o fundador do idealismo moderno, que pretendeu demonstrar a existência de Deus e da separação entre alma e corpo. Descartes é cristão, de modo indubitável e, por isso mesmo, raciocina a partir dos textos cristãos e da teologia cristã. Seu processo é o de submeter tudo à dúvida como princípio geral. Hume, por sua vez, começa por diferenciar os dois tipos de abordagens, da *filosofia moral* ou *ciência da natureza humana*, considerando que cada uma

delas pode não apenas interessar como contribuir para o desenvolvimento humano. Husserl vale-se da fenomenologia como método de investigação descritivo. Popper, por outro lado, considera que as hipóteses ou sistemas de teorias das chamadas ciências empíricas, especialmente, seus procedimentos, devam submeter-se à análise lógica da investigação científica ou à análise lógica do conhecimento. Na segunda parte, verificamos que Schutz considera que para interpretar e explicar a ação e o pensamento humanos é preciso começar em um ponto que antecede o científico, a realidade cotidiana. É nesta região cotidiana em que pode haver compreensão, pois nela há uma participação efetiva do homem. A compreensão entre pessoas, com todos os percalços, desafios, conquistas, ocorre exatamente neste âmbito, o da realidade cotidiana. Ali o homem atua, comunica-se. Uma pessoa normal, atenta, vive e atua. Berger e Luckman, por sua vez, propõem desvelar os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana. Não a partir dos intelectuais, mas dos agentes “cotidianos” em suas vidas igualmente cotidianas e ordinariamente comuns.

¹ Pietro Nardella-Dellova é Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, UFF; é Doutor em Ciência da Religião pela PUC/SP; é Mestre em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, USP; é Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC/SP; é Pós-graduado em Direito Civil e Processo Civil pela Faculdade de Direito de SBC; é Pós-graduado em Literatura pela Faculdade de Letras da UniMarco; é Formado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Franciscana, e é Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito SBC. É membro efetivo da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP – São Paulo; Membro da Comissão de Notáveis da OAB/BC, Balneário de Camboriú, Santa Catarina; Membro da “*Accademia Napoletana per la Cultura di Napoli*”, Nápoles, Itália; Associado ao Grupo Martin Buber, de Roma, para o Diálogo entre Israelenses e Palestinos; Associado à Resistência Democrática Judaica (grupo judaico para defesa da Democracia). É Autor de vários livros, artigos e pareceres jurídicos; é Poeta, com vários livros de

Poesia publicados, e membro da UBE – União Brasileira de Escritores. Em 2011 criou o Grupo de Estudos e Pesquisas NUDAR – Teorias Críticas Aplicadas ao Direito Civil. É Pesquisador e Coordenador do Grupo de Estudos do Programa de Pós-graduação, *stricto sensu* (Mestrado e Doutorado), em Educação da CNPq/USF. É Professor, desde 1990, de Literatura, Direito Civil, Filosofia, Direito Processual Civil e Direitos Humanos em vários cursos (graduação e pós-graduação), entre os quais, Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Direito Padre Anchieta, ESA – Escola Superior da Advocacia, Direito UNIMEP, EMERJ – Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Atuou como Professor visitante (2011-2013) na Faculdade de Direito da USP, abordando o tema “Direito Romano, Direito Civil e Direito Hebraico Comparados”. É Pesquisador bolsista CAPES/FUNDASP no Programa de Estudos Pós-graduados da PUC/SP, abordando o tema “Direito, Direitos Humanos e Judaísmo”. Atualmente também desenvolve estudos e pesquisas em *New York, USA*.

PALAVRAS-CHAVE: método empírico de conhecimento, Descartes, Hume, Husserl e Popper, construção de teorias sociológicas, Schutz, Berger e Luckman

ABSTRACT: In the first part of this text, we analyze Descartes, who is considered the father of modern philosophy and also, to some extent, the founder of modern idealism, who sought to demonstrate the existence of God and the separation between soul and body. Descartes is undoubtedly a Christian and, for this very reason, he reasoned from Christian texts and Christian theology. Its process is to submit everything to doubt as a general principle. Hume, in turn, begins by differentiating the two types of approaches to moral philosophy or the science of human nature, considering that each of them may not only interest but also contribute to human development. Husserl uses phenomenology as a method of descriptive investigation. Popper considers that the hypotheses or systems of theories of the so-called empirical sciences, especially their procedures, should be submitted to the logical analysis of scientific investigation or the logic of knowledge. In the second part, we find that Schutz considers that in order to interpret and explain human action and thought, it is necessary to start at a point that precedes the scientific, everyday reality. It is in this everyday region in which there can be understanding, because in it there is an effective participation of man. The understanding between people, with all the setbacks, challenges, achievements, occurs exactly in this context, that of everyday reality. There the man acts, communicates. A normal, attentive person lives and acts. Berger and Luckman, in turn, propose to unveil the foundations of knowledge in everyday life. Not from intellectuals, but from “everyday” agents in their equally everyday and ordinarily ordinary lives.

KEYWORDS: empirical method of knowledge, Descartes, Hume, Husserl and

Popper, construction of sociological theories, Schutz, Berger and Luckman.

Parte I - Método Empírico para Produção de Conhecimento: Visita ao pensamento de Descartes, Hume, Husserl e Popper

Descartes

Dentre as obras de Descartes,² considerado como o pai da moderna filosofia e, também, em certa medida, o fundador do idealismo moderno, escolhemos as *MEDITAÇÕES*,³ obra de 1641, de caráter metafísico, estruturadas em *Seis Meditações*, com inclusão de *Objecções e Respostas*, bem como da *Carta ao Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris*. Das Seis Meditações, ativemo-nos sobre as quatro primeiras.

René Descartes esclarece, na *Carta*, que seu objetivo último com as Meditações, é demonstrar a existência de Deus e a separação entre alma e corpo e, citando uma Epístola de S Paulo (Aos Romanos, 13), afirma que o que se pode conhecer e saber de Deus é expresso por razões, que não estão em nenhum lugar, exceto no espírito humano e, por isso mesmo, é perfeitamente coerente que se busque um método pelo qual mais facilmente se possa chegar ao conhecimento de Deus. Descartes é cristão, de modo indubitável e, por isso mesmo,

² René Descartes (1596-1650)

³ Meditações (1ª a 4ª)

raciocina a partir dos textos cristãos e da teologia cristã.

É apresentando a dúvida, a dúvida de tudo e sobre tudo o que respeita os sentidos, como processo de busca do conhecimento e da verdade, destacando a falsidade, que, logo na *Primeira Meditação*, Descartes dá as razões em função das quais se pode duvidar de tudo e, mormente, do universo material.

É um processo, o de submeter tudo à dúvida, como princípio geral, que Descartes encontra o caminho de libertação e de preparo para o encontro com a verdade na *Segunda Meditação*. E esta força de negação encontra-se exatamente no espírito humano, tendo em vista que, podendo colocar tudo sobre dúvida, e por duvidar, existe. Assim, tudo o que pode ser colocado em dúvida, sobretudo, o que é “apreendido” pelos sentidos, passa a não existir, embora exista, por duvidar, o próprio espírito humano. E nisto está a liberdade do espírito humano.

A ideia de Deus é perfeita e, nisto Descartes, nas *Terceiras Meditações*, faz comparação com a máquina, cuja ideia se encontra no espírito do operário que aponta para um fim, o objeto, sendo que a ideia do operário ou de qualquer outro que lhe tenha ensinado, neste caso, comparativamente, à ideia de Deus, deve ser perfeita, pois é ele a causa de nós existirmos (o espírito do operário e a máquina).

Explica Descartes que na sua Quarta Meditação ele não pretende fazer uma busca em

relação aos erros do pecado que, segundo ele, é o caminho em busca do bem e do mal. Não se trata desta ou daquela categoria, mas, sim, do verdadeiro e do falso, portanto não está tratando de ética ou de teologia, mas das que tratam da ciência especulativa à luz da razão.

Como foi dito, não se trata de buscar e nem mesmo de conhecer o bem e o mal, categorias da ética e da teologia, mas de buscar o verdadeiro e o falso, este como fenômeno dos sentidos de que dispomos, mas, que podem nos enganar e aquele como a certeza de que há um verdadeiro, independentemente do que vejo, ouço, degusto, toco ou cheiro. O fato de poder sentir não me assegura a verdade do que percebo ou considero perceber ou, ainda, afirmo perceber.

O primeiro procedimento de Descartes é colocar tais e quais sentidos em dúvida, não simplesmente uma dúvida de descrença, porém, uma dúvida consciente, proativa, determinada e, neste caso, sobretudo, das coisas materiais. E esta dúvida faz nascer um processo de pensamento de conclusão: se duvido, penso e, se penso, logo, existo. Em outras palavras, a dúvida traz a certeza do pensamento e pensar, por sua vez, a certeza da existência. Poderíamos, então, dizer que duvidar é, via de regra, existir.

E nesta dúvida, descubro, então, que tenho a liberdade de duvidar. É possível que as coisas materiais não existam, sendo, por exemplo, frutos de um erro ou desvirtuamento,

ou seja, uma percepção equivocada de algo que não existe (o exemplo dos sonhos) e o desvirtuamento de algo que pode existir, mas que, por quaisquer razões, são apreendidas em modo absolutamente distante de sua substância.

Bem, se colocamos, conforme Descartes, tudo sob dúvida, vivenciamos um processo de expurgo, de purificação e, diríamos, ainda, de leveza, pois as amarras são desatadas. Se, assim, posso colocar tudo em dúvida, tenho a liberdade de duvidar, portanto, ao duvidar, eu existo e, por isso mesmo, é impossível afirmar o contrário, ou seja, que não exista o meu espírito. Ele existe! Além do espírito existir, exatamente por ter o poder de duvidar, ele não se divide, é indivisível, enquanto o corpo, ao contrário, é divisível ou, ainda, imperfeito.

E se meu espírito existe, sendo impossível que não exista, haverá uma causa maior para que exista, dentro do princípio da causalidade (ou, ainda, do nexos causal), em função do qual, posso reconhecer a causa pelo efeito. Então, se o espírito humano, indivisível, é perfeito, porque pode duvidar e, assim, pensar, é efeito da causa maior, indivisível, isto é, Deus.

A isto chegamos, não pelos enganosos sentidos, mas por um poder do espírito. Perfeição do espírito, pensamento!

Pois bem, após esta síntese inicial, retomemos estas Quatro Meditações já que sobre elas tratamos nesta reflexão.

Em sua *Primeira Meditação*, impõem-se o despojamento, tanto das opiniões quanto dos sentidos. Aqui, temos, então, um processo de dúvida de proposições e da experiência sensível (empíria). Afastando-se das opiniões e da experiência sensível, dos sentidos, em um processo de duvidar de tudo, sem restrição. A isso chamamos a *dúvida hiperbólica*. Mas, não se trata de um processo particularizado, ou seja, de colocar-se em dúvida os sentidos em relação a este ou aquele objeto, ou, ainda, duvidar desta ou daquela opinião. Mas, de modo geral, proativo, atingir as bases, os alicerces, sobre os quais o equívoco foi levantado. Portanto, repetimos, trata-se de voltar a um ponto zero e, dali construir algo novo, sem a experiência, empíria, e com razão!

A questão dos alicerces refere-se a um posicionamento simples, conforme Descartes. Se é possível que um dos sentidos possa enganar meu juízo uma única vez, poderá tantas outras vezes. Por isso mesmo, além de poder haver erro nos sentidos (e há), aliás usamos este fenômeno como categoria capaz de invalidar um ato ou negócio jurídico, ou seja, é um vício de negócio jurídico (o erro).

Assim, os meus sentidos podem me enganar. Em termos mais atuais, poderíamos dizer que pode haver uma falha nas memórias olfativas, auditivas, visuais, táteis, gustativas, porque estamos lidando com elementos de primeiro plano. O perfume que sentimos pode ser totalmente falsificado, imitativo. Um gosto

pode ser uma imitação. O que tenho, na verdade, é um juízo *a priori* desta ou daquela característica e, posso, geralmente (mas, não sempre) encontrar algo na experiência que tem a ver com o que penso, antecipadamente.

Há um exemplo que um antigo Professor da Universidade Federal citou: o caso de um aluno, pós-graduando, que tinha uma deficiência visual. É um bom exemplo, pois podem faltar um ou mais sentidos. Se os sentidos, existindo, podem falhar ou, também, pode não haver este ou aquele sentido, tudo o que crio ou afirmo com base nesta experiência de sentidos é, ao menos uma vez, falsa e, sendo uma vez falsa, poderá sê-lo muitas outras vezes.

A deficiência em relação aos sentidos é, digamos, um primeiro grau da dúvida (da necessária dúvida que me faz chegar à verdade!).

Outra situação, indicada por Descartes, refere-se aos sonhos. Pois o sonho, estejamos ou não dormindo, reproduz algo que parece existir em um determinado contexto. No sonho parece que ouvimos, cheiramos, vemos etc., mas é um engano. Os sonhos apontam, então, para um segundo grau do processo de duvidar. Não sei o quanto vivo uma situação ou se a sonho simplesmente.

Os objetos dos meus sentidos, ou sonhos, ligam-se, na verdade, a realidades simples. Isto significa que há categorias simples, como o tempo, espaço, peso, cor etc. e, com estas categorias, eu percebo o objeto.

Portanto, se há categorias simples, estamos em face, não da experiência, mas do pensamento, pois é com o meu pensamento, com a minha razão, que identifico, matematicamente, as categorias simples.

Tudo, segundo Descartes, nos leva ao processo da dúvida hiperbólica. Mas é preciso aprender – e apreender – com esta dúvida. É preciso torná-la parte do meu procedimento (metafísico) de busca pela verdade. A isto, então, chamamos “*gênio maligno*”, ou, em outras palavras, o processo psicológico que me faz compreender, em profundo, o processo da dúvida. Isto ocorre porque os sentidos me deixam em uma zona de conforto, ou, segundo Descartes, em um processo de preguiça. Então, não se trata de uma dúvida superficial ou momentânea, mas constante, metódica, efetiva.

Descartes, neste ponto, ainda na *Primeira Meditação*, reflete sobre a dúvida que o leva à ideia de um *Deus enganador*. Talvez, o conceito seja o mesmo do de um “*gênio maligno*” (citado acima). Pois, se Deus, sendo perfeito, conforme afirma Descartes, cria um ser (humano) ou, como dirá mais adiante, *uma coisa pensante* que, *por ser pensante existe*, como pode este ser, com espírito perfeito, indivisível, enganar-se com os desvirtuamentos dos sentidos ou, ainda, nos sonhos. Sentidos desvirtuados e possibilidade de sonhar são demonstrações de uma imperfeição. Então, se Deus é perfeito, todavia, permite o engano, sendo ele mesmo, portanto, enganoso.

Se aplicássemos o conceito do *deus enganador* ou do *gênio maligno*, comparativamente, à outra cultura, que não a cristã, por exemplo, na judaica, chegaríamos a conclusões interessantes (mas que não serão abordadas por conta de ser um trabalho de reflexão limitada aos pensadores indicados na questão.).

Mas, como uma rápida passagem, se abandonarmos os conceitos cristãos de Deus criador, Deus único, poderemos chegar, no sentido judaico, à multiplicidade das Forças da Criação (chamo aqui de Forças da Criação, pois a tradução da palavra hebraica “Elohim” por “Deus”, carece de base gramatical, tendo em vista que a expressão Elohim indica uma multiplicidade. Mas, independente, disso, e ainda sem a visão cristã de leitura dos textos hebraicos, quando os “Elohim” criam o mundo e o jardim edênico, plantam nele várias árvores, entre elas *a da vida* e do *conhecimento do bem e do mal*. Pois bem, há uma proibição de que se coma os frutos da árvore do conhecimento do bem e do mal, mas seu fruto é vistoso, apazível, ou seja, desperta os sentidos, especialmente, olfativo, visual e, então, gustativo.

Mas, a expressão “*árvore do conhecimento do bem e do mal*”, assim traduzida, não corresponde totalmente ao texto hebraico, pois, a melhor tradução seria “*árvore do aprofundamento no conhecimento do bem e do mal*”. Ao colocar-se ali tal árvore, os Elohim (deus) fazem-no para enganar o homem e,

também, com a presença do “gênio maligno” que em hebraico é “hasatan” (opositor). Na leitura judaica dos textos hebraicos, a árvore, com seus frutos maravilhosos, fora colocada ali exatamente para provocar o homem a comê-la, o que não fez.

Então, “hasatan”, o gênio maligno, o incentivou ao que era absolutamente necessário. Podemos dizer que, também, nesta leitura, Descartes aproxima-se um tanto da leitura judaica (o que, embora cristão, não parece nada impossível, pois viveu muito tempo com os holandeses, protetores dos judeus, pois basta lembrar que lutou ao lado e sob as ordens de Mauricio de Nassau, um dos que protegeram os judeus, sendo responsável, inclusive pela instalação da primeira Sinagoga em Pernambuco, Recife). Bem, Descartes, neste sentido e com os conceitos de “deus enganador” e de “gênio maligno” aproxima-se da leitura judaica, pois a árvore, com seus frutos, fora colocada para que o homem dela comece e “hasatan”, ao contrário do pensamento medieval, não tinha nenhuma função destruidora, mas de colocar dúvida essencial no homem. É o processo de Descartes.

Uma linha a mais, ainda, no que respeita às opiniões, objeto de dúvida de Descartes, valendo-me da filosofia judaica, Martin Buber, em relação aos juízos de valor horizontais (opiniões) faz um estudo do mito de Caim, o eterno assassino. Segundo Martin Buber (*Imagens do Bem e do Mal*, 1986) a

opinião ou juízo de que Caim seja um assassino “ad perpetuo” é um engano; segundo ele, Caim não é assassino, mas assassina. Ou seja, não há verdade na afirmação tradicional, mas um equívoco, pois não sendo assassino, poderia não ter assassinado seu irmão (Abel). E por que assassina? Por estar na sua menor resistência e maior excitação. Então, a verdade não é a palavra substantiva, mas o verbo que impõe uma linha de raciocínio, vertical, em busca da verdade de Caim.

Também ele chegará a esta conclusão. Pois, o deus enganador, em sua perfeição absoluta, permite ao homem o engano dos sentidos, bem como a dúvida hiperbólica (ou profundamente ativa) a fim de chegar ao conhecimento, não dos sentidos (ou dos sonhos), mas da razão. Neste sentido, uma vez mais, prova-se a existência de Deus e sua infinita bondade, pois, com a dúvida e o poder de duvidar, deu ao homem a condição de pensar e, portanto, existir, a fim de que, após este processo possa ter clara certeza do que ser o verdadeiro.

Na sua Segunda Meditação, Descartes reconhece que o processo pelo qual entrega-se à dúvida ou, em outras palavras, a duvidar de tudo, é assustador, mas ainda que lhe pareça assombroso, é melhor seguir adiante no mesmo processo, duvidando de tudo e das experiências sobre tudo, até que encontre um ponto de certeza. Ele cita Arquimedes: é preciso um ponto de apoio, seguro, certo, indubitável, a

partir do qual seja possível abordar todas as outras coisas.

Este é o ponto zero que não pode estar nas coisas, mas no pensamento, sendo, também, a primeira certeza que conduz a todas as outras. Encontrar este ponto de certeza lhe vem como esperança, pois a incerteza sobre todas as coisas o conduz a afirmar (ou supor) que tudo se percebe pelos sentidos, ou seja, o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são ficções e, portanto, plenos de incerteza. Não seria necessário buscar em algum Deus ou em alguma potência o influxo dos pensamentos, mas no próprio homem.

Mas se é um homem que se propõe duvidar e, retomando o pensamento do “deus enganador”, descobre que é constantemente enganado, então, este homem existe, pois que “alguém o engana”. Ser enganado é um dado de existência e mais, pensar sobre isto é um dado de existência. Então, é porque duvida e, porque duvida, existe! E esta certeza de ser não pode advir nem depender dos sentidos e do corpo, pelas razões de erro (ou de sonho) apontadas anteriormente. Pensar que existe um “deus enganador” não é, assim, negativo, mas, positivo, pois este papel, o de enganar, serve exatamente para não permitir que pensemos nada ser. Enquanto pensamos, somos!

Surge, então, uma primeira verdade: a de que todos os sentidos e todo o corpo podem ser, pelo processo da dúvida, excluídos, *menos o pensamento*. O pensamento, exatamente

porque duvida, é o único que resiste à exclusão e mantém-se.

Mas não se trata de um pensar a partir das sensações e sim sobre as sensações, ainda que seja para negar ou duvidar, de modo que o pensamento seja inseparável do ser.

Não se trata da sensação do corpo, seja o corpo o que for, pois na *regra fundamental da dúvida* poderemos concluir pelo não ser do próprio corpo ou, ao menos, pelo não ser independente. O pensamento, sendo o ponto de apoio, traz a certeza de que o homem é, também, uma coisa. Mas, *uma coisa que pensa!*

E, conforme afirma Descartes, ser uma coisa que pensa é duvidar, conceber, afirmar, negar, querer e que também imagina e sente. Mas tudo isso se deve ao pensamento, pois, não existindo o pensamento, nada seria. Tudo, enfim, é puro pensamento e nisto consiste uma segunda verdade! Pensar, ainda que para duvidar, é a certeza da existência, independente de qualquer outra coisa.

O processo, a partir da regra da dúvida, de descoberta do pensamento, exige que se afaste dos sentidos, das opiniões e da imaginação (da imagem que se cria). Neste caso, o da imaginação, Descartes traz o exemplo da cera, enquanto um corpo tátil ou perceptível pelos sentidos, imediatamente tirado da colmeia que possui, digamos, atributos de cheiro, tessitura, cor, gosto, é uma figura, enfim, é conhecida por características que, de resto, estão presentes em todas as coisas.

Mas, aproximada do fogo, a cera perde todas estas características e, então, Descartes pergunta se ela deixa de ser cera. A resposta é não, isto é, ela continua sendo cera apesar de não possuir mais os caracteres percebidos anteriormente. Os sentidos não podem mais captar aquelas características, mas ela continua sendo cera. Não pelo que se tornou, ou pelo que era, ou simplesmente porque é apresentada e a vejo, mas por um julgamento superior, pelo pensamento. Pode haver algum erro no julgamento, vez que transita entre os sentidos, imagens e imaginação. Considera-se poder haver erro, não pelo sentido, mas pelo pensamento ou pelo espírito humano. Aliás, o pensamento que revela o espírito.

Outro exemplo interessante, trazido por Descartes, refere-se à visão de homens que são vistos pela janela. Poder-se-ia dizer: “são homens” ou, para além de um juízo comum, que são chapéus e casacos cobrindo bonecos movimentados por molas.

Tanto no exemplo da cera quanto no da visão dos homens pela janela, há uma percepção imediata, comum, característica. A coisa pode ser encontrada pelos sentidos, mas, se duvido ou se submeto a coisa às mudanças, sejam quais forem, terei alguma outra certeza, que não passam pelos sentidos, mas pelo pensamento. Pensar a coisa e não senti-la é o senso revelador. Portanto, o pensamento é o que fica ou, voltando à Arquimedes, o ponto de

apoio em função do qual penso as características da cera ou dos homens que vejo.

Porém, não se trata de um pensamento anterior, mas da atualização constante do pensamento. Agora, estamos diante de uma terceira verdade, a de que é pelo processo do pensamento e não dos sentidos, que posso conhecer o espírito e, sobretudo, que conhecer o espírito é mais fácil do que conhecer o corpo.

É importante uma citação literal de Descartes, ao final da *Segunda Meditação*:

“(...) mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo faro de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito...”

Na *Terceira Meditação*, busca interromper o fluxo imaginativo e da apreensão por intermédio dos sentidos, mas de forma ainda mais severa. É um procedimento sempre proativo de Descartes, ou seja, que impõe consciência deste método que, por sua vez, não é um estado de enlouquecimento ou de entrega ao desconhecido. É um apagamento consciente, para sair de um tipo de conhecimento horizontal, a saber: o proveniente dos sentidos ou das opiniões que levam, uma, duas (ou várias) vezes ao engano e a juízos frágeis. É um

apagamento que pressupõe, portanto, a quebra do paradigma, especial o comum ou de senso comum, para alcançar-se um outro, maior e certo.

Por isso mesmo, os primeiros passos levam a uma certeza, a uma certeza inicial: “*sou uma coisa que pensa*”, como dito acima. E, completando, ainda com Descartes: “...uma coisa que pensa, duvida, afirma, nega, conhece poucas coisas, ignora muitas, ama, odeia, quer e não quer, imagina e sente...”.

E, ao mesmo tempo um tipo de pensar, um tipo de conhecimento. Mas saber de tudo isso é o primeiro conhecimento e isto não se deve aos sentidos, mas a um pensamento superior, vertical.

Na filosofia cartesiana, em especial nestas *Meditações*, o que se depreende é que o único ponto de apoio (Arquimedes) é mesmo o *Cogito!* O *cogito* é o ponto a partir do qual é possível a busca do conhecimento e da verdade para além do senso comum.

Compreendendo o senso comum como aquela crença de que o conhecimento está na pessoa, nascido com ela e ensinado pela natureza. Este senso comum com base nos sentidos, opiniões e juízos suscetíveis de falsidade, merece crítica, como parte do processo de investigação. É ainda o que propõe Descartes em sua *Terceira Meditação*. Ou seja, que é inseguro (quando não impossível) acreditar no instinto natural ou na percepção dos sentidos (por todas as razões apontadas em suas

Meditações iniciais). Entrementes, se não há uma ideia clara, certa, não suscetível de equívocos, nada pode ser concluído. E, na disputa das ideias ou das percepções, os equívocos se multiplicam.

Descartes traz um novo exemplo, o sol, em função do qual há, pelo menos, duas noções conflitantes: a que se traz pelos sentidos, que demonstra ser o sol muito pequeno, e a outra em função da informação advinda da Astronomia, que conceitua que o sol é muitas vezes maior do que a terra. Ambas, conforme Descartes, são diferentes do que realmente é o sol, mas, a proveniente dos sentidos merece menos acolhida, pois é ela a mais diferente do próprio sol. Os sentidos tendem a falhar mais do que o resultado de uma pesquisa científica. Em face deste exemplo, então, é possível dizer – e afirmar – que as ideias advindas de elementos exteriores não são os elementos exteriores e nem mesmo que alguma coisa provocada por outra, por exemplo, o calor do sol, seja ele mesmo o sol. O sol produz o calor, mas o calor não é o sol.

Um outro exemplo, tanto referente aos sentidos, mas, principalmente acerca das opiniões, Descartes o traz indicando as ideias pouco claras acerca do *frio* e do *calor*. O máximo que é possível dizer é que o frio é ausência de calor e que o calor ausência de frio e, realmente, isto diz pouco. Não são ideias claras e distintas!

Na verdade, por ser eu uma coisa pensante, concluo que todas as outras coisas existem e são substâncias. Mas todas as coisas são substâncias extensas de determinados conceitos que eu carrego comigo, como tempo, duração, peso etc. Sendo eu e as coisas substâncias, temos semelhança, neste ponto, mas, diferente das coisas, eu posso pensá-las e até mesmo negá-las. Então, na busca de provas sobre a existência de Deus, Descartes chega a isso, ou seja, se temos noção de tempo, espaço, duração etc., temos, realmente, noção do finito ou da substância finita, o que me leva para um plano do infinito.

Em síntese, podemos dizer que, até aqui, existo porque penso e penso porque duvido. O deus que aparece como enganador ou como gênio maligno, cumpre uma função, que é a de não permitir que eu não seja. Duvidando, eu sou. No mesmo sentido, se tenho noção de finitudes, tenho, igualmente, a certeza da infinitude de Deus! Isto se faz pelo método da *exclusão*, trabalhada na *Terceira Meditação*.

A saber: exclusão de tudo que seja animado ou de realidade animada, na natureza; exclusão das ideias sobre estas realidades; exclusão das ideias que sejam mais ou menos extensão das ideias que tenho de mim mesmo e que imponho sobre as coisas; e, finalmente, exclusão das noções dos atributos característicos das coisas. Podemos, ainda, dizer aqui, um tipo de exclusão do finito para chegar-se ao infinito. Ou, em outras palavras, o

finito e sua apreensão pela razão, capaz de provar o infinito.

Novamente, afirma-se que o homem, *uma coisa pensante*, capaz de tanto enganar-se como, por este método, compreender a cegueira, a confusão e a fragilidade das percepções, não poderia ter saído do nada. Neste sentido, Deus não é uma potência para uma demonstração e *poder ser uma coisa pensante* o prova! Deus é a causa da coisa pensante e, sendo ele a causa o é de si mesmo, como ser perfeito e criador de tudo, incluindo, lógico, a coisa pensante que sou eu.

Afastadas pelo *princípio da dúvida* (ou do duvidar de tudo) as possibilidades cabais de conhecimento pelos sentidos, somado ao *cogito*, o espírito humano revela-se a coisa pensante, mas não extensa, sem participação de coisa alguma do próprio corpo. Revela-se, com isso, que a *coisa pensante*, agora conhecida pelo espírito, é *incompleta* e *dependente*, conforme afirma Descartes e, é exatamente neste ponto que a ideia de Deus, enquanto ser *completo* e *independente*, torna-se clara, sendo mais simples e fácil descobrir a existência de Deus do que da própria coisa pensante. Mas, ainda assim, o homem não é a substância não pensante, mas, conforme a *Quarta Meditação*, alguma coisa que intermedeia Deus e o nada (fruto do processo da dúvida universal e hiperbólica).

Mas este estado da *coisa pensante*, pode conduzir à percepção ou juízo de que haja

uma falha no Deus que parece ser perfeito, e, Descartes traz o exemplo do artesão que, a cada vez, faz algo melhor e perfeito. Então, o Deus perfeito é um Deus enganador, embusteiro, maligno? Não, afirma Descartes.

Por ser a coisa pensante, o homem, no entremeio entre o nada e o Deus criador, descobre, pensando em seu espírito e não pelos seus impulsos ou sentidos, que está em erro. Mas, aqui, erro não tem o sentido negativo. *Erro é simplesmente a privação de um conhecimento.*

Metafisicamente falando, por não compreender na plenitude o porquê de Deus assim fazer, não é possível submetê-lo à dúvida. Não é possível compreender a razão de Deus, daí que, ele não se anula ou desaparece, mas se reafirma, agora, não por duvidar dele, mas por não poder duvidar dele. Há algo, Deus, que escapa da minha compreensão e da minha negação. Por outro lado, na medida em que me descubro imperfeito e dependente, não há razão para considerar todo universo imperfeito ou dependente, mas apenas eu, já que eu estou sujeito à percepção equivocada ou aos instintos e, ainda, às percepções fantasiosas (sono ou perturbação qualquer).

Mas, se por um lado não sou perfeito, posso, contudo, submeter minhas sensações, juízos e opiniões anteriores, a um completo campo de dúvida. Se posso assim proceder, é porque tenho algo relacionado ao meu espírito

que me permite avançar, escolhendo, ou seja, um *livre-arbítrio* (ainda que incompleto).

Na medida em que posso tudo questionar e de tudo duvidar e não o faço, uso mal meu livre-arbítrio. Ou, ainda, se afirmo, sem clareza e sem entendimento, igualmente, uso mal meu livre-arbítrio. A privação do conhecimento, motriz do erro (e do pecado) não se deve, conforme Descartes, a Deus, mas ao mau uso do livre-arbítrio. E nisto está a perfeição de Deus, por ter dado um “poder” de compreender e obter conhecimento e, também, uma falha do homem (minha falha enquanto coisa pensante) de usá-la mal (talvez por aquela preguiça de que falou Descartes alhures).

Assim, fazendo uso do espírito e da capacidade do livre-arbítrio, descobre-se que há erro, ou seja, privação do conhecimento, na medida em que antecipo juízos de valor sobre coisas que não conheço perfeitamente. E mais, que minha vontade ganhe alguma primazia em relação ao meu conhecimento, o que me leva ao erro. O conhecimento do fenômeno do entendimento deve ser preferido à determinação da vontade, já que esta pode ser defeituosa e aquele, não.

Finalmente, no processo de dúvida universal, chegamos à força do entendimento e ainda mais, do conhecimento do entendimento que impõe-se, agora, proativamente, no sentido

de não se permitir (ou de não me permitir) à formulação dos juízos sobre quaisquer coisas que desconheço ou que conheço mal. Com as palavras de Descartes:

“(...) pois todas as vezes que retenho minha vontade nos limites do meu conhecimento, de tal modo que ela não formule juízo algum senão a respeito das coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, não pode ocorrer que eu me engane, porque toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo...”

Hume

Nos dedicaremos, agora, um pouco sobre a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, 1748,⁴ de David Hume.⁵

Neste trabalho, um ensaio na verdade, Hume começa por diferenciar os dois tipos de abordagens da *filosofia moral* ou *ciência da natureza humana*, considerando que cada uma delas pode não apenas interessar como contribuir para o desenvolvimento humano.

O primeiro tipo de abordagem considera o homem como um ser feito para a ação, cujo julgamento se dá pelo *gosto* e, também, *pelo sentimento*. Trata-se de um tipo agradável a todos e que, veiculado, para logo entra no cotidiano das pessoas, pois trata das virtudes, comportamentos, diferenciam

⁴ *Investigação sobre o Entendimento Humano* (Seções de 1 a 7)

⁵ David Hume (1711-1776)

virtudes e vícios, excitam os sentimentos e procuram incentivar as práticas honoráveis, de amor e sociabilidade. Tem a ver com a cotidianidade.

A outra abordagem está menos ocupada com o homem enquanto um ser ativo, feito para a ação, mas com seu entendimento. Portanto, não o *ethos*, ou seja, o comportamento do homem, mas sua natureza, é objeto de trabalho árduo e incessante. É um tipo de pesquisa que tem como destinatário uma pequena camada da sociedade, exatamente aquela formada por estudiosos, doutores, academicistas. Não tem a ver com o mundo da práxis! Esta é a filosofia chamada por Hume de abstrusa!

Se o primeiro tipo de abordagem caracteriza um filósofo agradável, popular e aceito em todos os níveis, especialmente aqueles sem muita pretensão de profundidade, o segundo gera, por sua vez, o que se chama *filósofo puro*. Hume não despreza aquela nem esta, mas critica a sociedade pelo fato de preferir a primeira, mais fácil, cotidiana, que esta. Possivelmente, as duas deveriam completar-se. Ocorre, entretanto, *que a mais difícil é aquela que pode oferecer a exatidão em lugar da beleza e o raciocínio mais justo em lugar do mais delicado sentimento*.

Portanto, logo de início, Hume já aponta para seu posicionamento filosófico. Preferirá encontrar luz nas trevas, pois este árduo trabalho metafísico é o que trará maior e

mais duradouro prazer. Mas não é apenas nisso que reside a importância da filosofia mais difícil, já que seu efeito é a oferta de exatidão da natureza humana e de seu entendimento. Hume apresenta sua repercussão na vida cotidiana, como nas atuações do advogado, político ou general.

Mas não se trata de entregar-se, também, a uma metafísica, então, falseada e obscura (abstrusa), como dirá Hume no início de seu ensaio, logo na Seção I:

“(...) devemos submeter-nos a esta fadiga a fim de vivermos tranquilos daí em diante, e cultivar a metafísica com algum zelo para destruir as ideias falsas e adulteradas. A indolência que, para algumas pessoas, oferece uma salvaguarda contra essa filosofia enganosa, é, em outras, sobrepujada pela curiosidade; e o desespero que prevalece em certos momentos deve ceder lugar a esperanças e expectativas mais risonhas. O raciocínio exato e justo é o único remédio universal, apropriado a todas as pessoas e a todas as disposições; e só ele pode subverter essa filosofia abstrusa e esse jargão metafísico que, misturado à superstição popular, a torna de certo modo impenetrável aos raciocinadores incautos e lhe dá um ar de ciência e de sabedoria...”

Hume considera que as experiências marcam a origem do pensamento, embora este seja sempre inferior à experiência. Segundo ele: “o mais vívido pensamento poderá ser inferior à mais simples das emoções”.

As percepções da mente podem ser tênues e daí as chamam de *pensamentos ou ideais*, como também podem ser fortes e

profundas e, então, chamam-se *impressões*. Não há a liberdade ilimitada do pensamento, pois o que realmente faz é, valendo-se de combinações, transposições, adições, subtrações em face do que se apresenta pelos sentidos e experiências, não faz mais que aproximar duas ideias compatíveis (exceto os casos de doença mental).

Como ideias compatíveis, Hume exemplifica com a montanha de ouro e com o cavalo virtuoso. No primeiro caso, por conhecer-se o outro e a montanha, é possível associá-los. No segundo caso, o que se sabe de conduta virtuosa é transferida ao cavalo.

Mesmo as ideias mais sublimes, diz Hume, se resolvem (e se provam) em ideias simples que, por sua vez, derivaram de experiências anteriores. O que o pensamento faz é ampliar a mesma ideia a toda a altura ou profundidade ilimitadamente, mas nenhum pensamento é solto ou nascido em si mesmo.

Pessoas que não tiveram determinados sentidos ou lhes faltou determinada experiência terão dificuldade para pensar o fenômeno verificado pelo sentido faltante, assim como, a experiência não vivida não se tornará pensamento.

Em um primeiro momento, conclui Hume que as ideias abstratas e obscuras tendem a desaparecer ou a servir de desvirtuamento, mas as impressões permanecem. O mecanismo para demonstrar se a ideia é ou não abstrata ou obscura limita-se a uma pergunta proposta por

Hume ao final da Seção II: “*quando se suspeita que qualquer termo filosófico seja tomado sem significância deve ser lançada a pergunta: de que impressão deriva esta suposta ideia?*”.

Mas, embora nasçam de impressões ou experiências, as ideias se associam, por mais ou por menos. Há sempre uma associação de ideias, ainda que não expressa na língua (e pela língua) não obstante, na mente de quem fala. As associações se constroem no pensamento, entre ideias, obedecendo a princípios (*psicológicos ou de associação*) que, segundo Hume, são: *semelhança, contiguidade* (temporal/espacial) e a *causa e/ou efeito*. São os princípios básicos, mas conforme o pensamento e a análise que dele fazemos podem surgir outros princípios, como o exemplo que ele mesmo, Hume, traz em relação aos princípios da contradição ou da oposição. Segundo ele, no exemplo, dois contrários tendem a se anular, mas, no pensamento, a contradição demonstra a existência do que foi anulado.

Se, conforme os exemplos de Hume, é-me apresentado um quadro, o nosso pensamento se dirige ao original (semelhança); ainda, se alguém nos mostra um aposento de uma casa, imediatamente perguntamos (ou pensamos) sobre os outros (contiguidade espacial); também, se pensamos nas palavras de uma carta, imediatamente pensamos no momento de sua tessitura (contiguidade temporal), bem como, se olhamos uma

machucadura, imediatamente, pensamos na dor (causa/efeito).

Aqui, parece-nos que Hume leva ao máximo a empiria (ou empirismo), pois mesmo as associações de ideais se fazem a partir de uma dada experiência, como afirmado no início de seu ensaio. Lembremos sua afirmação de que a sensação experiencial é sempre muito mais vida do que a que a faz recordar ou aquela que imaginamos. E isto ocorre mesmo quando as experiências são, digamos, do espírito, como sentir um profundo ódio ou ira e simplesmente se irritar; ou, ainda, viver uma paixão e pensar ou imaginar esta paixão. Ainda que lhes dê classificação distinta, conforme a intensidade, como descrito acima, em *ideias ou pensamentos* e *impressões*, respectivamente, menos e mais intensas!

Todos os objetos do nosso conhecimento podem ser apresentados em dois grupos diferentes: um deles é a *relações de ideias*; o outro, *coisas ou questões de fato*.

O primeiro, *relações de ideias*, refere-se àquelas coisas que são demonstrativamente certas ou de verdades claras, coisas certas e que existem desde sempre, coisas tais que são apreendidas pelas Matemáticas, pelo simples pensar, como sói acontecer com as operações que nos dão a entender, por exemplo, um triângulo, um quadrado, mesmo que não houvesse triângulo e quadrados.

As coisas ou questões de fato, não podem ser conhecidas com a mesma certeza das *relações de ideias*, posto que de uma determinada coisa, nesta segunda classe, é sempre possível demonstrar o contrário (e isto não significa contradição), como no exemplo de Hume: “*o sol não nascerá amanhã*” ou, o seu contrário “*o sol nascerá amanhã*”. E, por isso mesmo, é inútil tentar demonstrar qualquer tipo de falsidade nestas afirmações, pois, se fosse possível, implicaria em uma contradição e, portanto, não suscetível de ser compreendida pelo espírito humano.

Embora o pensamento seja uma relação com alguma ideia ou impressão, as categorias ou a ideia de *espaço e tempo* não possuem nenhuma impressão à qual correspondam. Posso ter um objeto qualquer e ter dele a ideia de extensão, mas não de espaço, assim como na música, sentir ou ouvir o som, e a ideia de som, mas não de tempo. Não há nada de realidade objetiva no espaço e no tempo, mas posso afirmar que o espaço é uma coexistência de pontos, enquanto o tempo é uma série de impressões sucessivas. Coexistência e Sucessividade, mas não realidade concreta. Mas, se uma ideia é o resultado de uma experiência, não é possível, senão verbalmente, dizer algo sobre as categorias tempo e espaço.

Quanto ao princípio de causa e efeito, ou relação de causa e efeito, determina-se aí uma experiência, como por exemplo, um homem que encontra um relógio em uma ilha,

pode concluir que outros homens podem ter passado por aquela mesma ilha. Há, neste caso, uma *inferência* entre o fato (achar o relógio) presente e o fato passado (ter passado ali alguém). Mas somente é possível inferir por dados de coligação. Ainda como exemplos: se ouvimos uma voz no escuro, podemos concluir haver ali uma pessoa; o calor e a luz são efeitos do fogo, e outros tantos exemplos, em função dos quais podemos levar ao conhecimento um determinado fato ou concluir de determinada maneira, desde que façamos a ligação entre causa e efeito, nexos causal ou nexos de causalidade. É possível inferir a causa pelo seu efeito.

É a experiência e não um *a priori*. O efeito é um fato resultante de outro fato, a causa. Neste caso, poderíamos dizer, exemplarmente, se alguém recebe um objeto, uma coisa nova, mesmo sendo muito hábil, terá dificuldade (quando não impossibilidade) de afirmar algo sobre o que produz ou de sua causa, pois sua habilidade racional não alcança nada do fato experiencial. Portanto, aqui, são afastados os esforços *a priori*, pois qualquer afirmação deve ser construída a partir da observação e da experiência.

Há uma ignorância, *a priori*, que dificulta a identificação dos elementos causa e efeito. Entretanto, mesmo havendo esse desconhecimento quanto ao nexos causal, como os fenômenos são muitos, podemos nos guiar, em certa medida, valendo-nos de um princípio

mais ou menos estável. Este princípio seria parametrizado pelo que chamamos de *costume* ou *hábito*, pois na repetição há a propensão de se renovar a mesma operação e, neste caso, não há nenhum mecanismo racional ou intelectual. É conforme Hume, uma propensão como efeito do *costume* (hábito).

Trata-se de um princípio da natureza humana, pois o fato é que toda inferência só é possível pela experiência, aliás, como efeito do hábito (costume) e não do raciocínio. Neste sentido, o hábito (costume) é a orientação para o comportamento humano, pois se espera no futuro o que já tenha ocorrido no passado.

O processo pelo qual podemos esperar suceder no futuro o que já ocorreu no passado pode ser designado, por falta de outra palavra melhor, como *crença*.

Pois, todas as pessoas *acreditam* no mundo externo independentemente da percepção, e tudo isso é absolutamente certo, enquanto crença, ainda que seja uma ficção. Ainda que haja uma percepção não constante, sou levado a crer e, possivelmente, a fingir que haja uma continuidade. O costume ou o hábito me faz acreditar que as coisas serão como espero que sejam, já que me valho de princípios como os da contiguidade e da conexidade. Não se trata, uma vez repetimos, um resultado do pensamento abstrato, mas da experiência. Não há qualquer tipo de substância espiritual ou corporal, mas impressão e representação da impressão (ideia).

Afastados todos os princípios tradicionais da filosofia, resta, no contexto de Hume, *as impressões* como fonte única do conhecimento. Podemos dizer que na impressão, o sujeito e o objeto se esgotam. Quando se fazem *associações de ideias*, estas referem-se às impressões passadas. E o *hábito* (costume) faz esperar (e crer) que ocorra no futuro o que se verificou no passado (ou mesmo no presente), pois isto se demonstra certo e evidente.

Mas, embora faça tais e quais afirmações, Hume, ao contrário de muitos céticos (já que o ceticismo leva ao absolutamente inútil), a busca pelo conhecimento e pela verdade deve estar circunscrita ao poder da mente humana.

Excluindo os números, cuja ciência é perfeita e abstrata, resta esta busca limitada. Tentar aplicar a ciência abstrata, especialmente, as Matemáticas, para além de seus limites, leva à ilusão e a juízos sofismáticos.

Na Seção XII, fora desta reflexão, mas pertinente a encerrar a abordagem sobre Hume, encontramos algo que parece bem expressivamente interessante:

“(...) quando tomamos um livro na mão, devemos perguntar: <<contém algum raciocínio abstrato acerca de quantidade ou números?>> No. <<Contém qualquer raciocínio sobre questões de fato ou da existência?>>

No. Então, joga-o no fogo pois contém apenas sofismas e ilusões.”

Husserl

Partamos de uma rápida conceituação de “fenomenologia”.⁶ Fenomenologia é o estudo descritivo de um fenômeno ou conjunto de fenômenos, manifestado (ou manifestados) no tempo e no espaço, em oposição à realidade transcendente, da qual se manifesta (ou se manifestam) e, também, em oposição à crítica da sua legitimidade. Porém, o termo abrange um tempo anterior e posterior a Husserl,⁷ mas apenas com esse ganha o volume e a expansão que hoje conhecemos.

É possível dizer que no contexto de Husserl, é um método de investigação descritivo que começa com a ideia de *redução* e, daí, eventualmente, nas possíveis classificações de seu trabalho, a de uma sintética, no sentido de ocupar-se (também) da síntese ou dos processos de síntese. Não é fácil enquadrar a filosofia de Husserl em um campo, digamos, “quadrificado”, mas é possível dizer que, a partir dele, a fenomenologia ganhou um impulso no campo da investigação do conhecimento e da ciência.

É preciso, neste intenso processo de revisão e atualização, imposta à fenomenologia, mesmo em Husserl apenas, encontrar um ponto

⁶ Ideas Relativas a una Fenomenología Pura u una Filosofía Fenomenológica (edição original de 1913)

⁷ Edmund Husserl (1859-1938)

de investigação e abordagem da razão e do espírito, desfeitos tanto pelo positivismo quanto pelo materialismo. Para tanto, o plano investigativo é a apreensão da essência e, sobretudo, o seu conhecimento. Daí que sua crítica ao positivismo e ao materialismo pressupõe retirar a atenção de um objetivo científico para um subjetivo da consciência.

Então, como método, diríamos método fenomenológico, há dois pressupostos de realização: *redução eidética* e *redução fenomenológica*, respectivamente. No primeiro pressuposto, a forma de colocar entre “parêntesis” o mundo e o eu existente, bem como a concentração sobre a essência dos objetos e dos atos e, neste caso, a consciência pura como região precedente da construção do sentido. Subjetividade, não inerte ou distante, mas ativa, atuante, que antecede toda a objetividade.

A consciência, então atuante, dá e recebe sentido. Pelo método fenomenológico, recupera-se o papel do sujeito, pois nada pode ter, em termos de conhecimento e ciência, um dato objetivamente puro, sem a intervenção de um “eu”. O que se pretende, então, é o dato original, a atuação da consciência que, isolando (ou colocando entre parêntesis) atribui sentido ao mundo.

Levada às últimas consequências, a fenomenologia criou correntes (aliás, um de seus aspectos é mesmo o universo de visões e revisões), mas, em especial, o existencialismo e

a ontologia, conforme se intensifique a atenção no sujeito ou no objeto.

Para evitar-se transformar o pensamento de Husserl em idealismo, como no caso kantiano, este filósofo trabalha com duas categorias importantes: *noesis* e a *noema*, respectivamente referindo-se à consciência ativa sobre um dado objeto de estudo e o sentido apreendido do mesmo objeto ou, em outras palavras, a *noesis* como ato psíquico e *noema*, o conteúdo objetivo do mesmo.

Esta operação se verifica na chamada *redução* ou *epochè*, cuja descrição dela resultante não se faz de forma empírica, mas da descoberta da essência, de um conteúdo, antes de tudo, intencional e, então, *eidético*.

A ciência, presa a um materialismo formalista ou a um objetivismo naturalista e, neste sentido, positivista é revisitada e reconstruída, então, pelos conceitos de Husserl em que a experiência humana aparece (ou reaparece) como uma categoria primeira e que não pode ser desprezada. É, diríamos, uma pré-categoria científica, fundante de outras categorias da consciência e justificar, bem como legitimar, os princípios da intencionalidade, conduzindo a estes, ou seja, aos princípios da intencionalidade, todo conhecimento que tem a aura e dignidade de ciência ou do fazer ciência.

No livro *Ideas Relativas a uma Fenomenologia Pura u uma Filosofia Fenomenológica* (edição original de 1913,

digamos, primeira versão, tendo em vista que depois, houve outras duas edições/versões, em 1922 e 1928, demonstrando o processo de evolução do pensamento husserliano. Este trabalho que, como dito acima, revela mais um método que propriamente uma filosofia ou sistema filosófico, reservando-se o termo “filosofia” para outros trabalhos de Husserl, começa, logo na apresentação, fazendo uma distinção entre psicologia e fenomenologia, sendo aquela a ciências dos fatos e, esta, a ciência eidética (da essência).

Enquanto os fatos têm uma realidade, diríamos, empírica, a essência (*eidōs*) é irreal, no sentido de ser compreendida pelo seu caráter transcendental e abstrato, sendo, ainda, diferentemente daqueles, universal e necessária. A essência, e não os fatos, constitui-se em fundamento da realidade da experiência, que traz, assim, o sentido da evidência.

Eis a evidência imediata, isto é, o que se pode chamar intuição (refiro-me à essência ou *anschauung*), mas não qualquer intuição, senão a intuição originária. Porém não é o ponto em função do qual se começa e, sim, o ponto no qual se chega, a evidência imediata, chamada, então, *redução fenomenológica*, a *epochè*. O fenômeno metodológico a que chamamos *epochè*, é a exclusão (não a negação) de tudo aquilo que Husserl sugere colocar entre parêntesis. Tudo aquilo, queremos dizer, todo o conteúdo da consciência que se refere ao sujeito, psicológico, e com a existência objetiva.

A redução, no caso de Husserl, não é uma negação, como dito acima, nem mesmo um processo de dúvida e, muito mesmo, de ceticismo. Ao contrário, tudo o que for colocado entre parêntesis mantém-se válido e validado enquanto realidade consciente.

A consciência mantém um resíduo que não pode desaparecer ou ser invalidado, enquanto essência da própria consciência e, assim, este resíduo é exatamente o resíduo fenomenológico. É a capacidade de abstrair, mas, como disse acima, abstração consciente, proativa, ativa.

O pensamento de Husserl de alguma forma empresta de Descartes alguns pressupostos de método fenomenológico, a saber, com o *seu duvidar e, portanto, pensar e, pensando, e, portanto, existindo*. O *Cogito*. Em outras palavras, em sentido fenomenológico, descobre-se, com o *cogito* cartesiano, que o pensamento é imanente. Mas com um avanço em relação a Descartes. Não se trata de um *cogito, ergo sum*, mas de um *sum cogitans*. Não se trata da dúvida hiperbólica de Descartes, nem mesmo qualquer dúvida, mas de uma redução consciente, um entre parêntesis. É a suspensão do juízo, pois, na medida em que se opera a *epochè*, para fazer um tipo de escolha sobre no que realmente depositar energia e pesquisa.

Podemos, ainda, dizer que o método fenomenológico não é dedutivo nem empírico. O dado é esclarecido, não à luz de leis ou princípios, mas considera, apenas, o que está

diante da consciência, o objeto. Tem um caráter descritivo da essência e o processo de esclarecimento é gradual, pouco a pouco, lembrando, em certa medida a *aletheia* grega (a verdade que desabrocha).

Enfim, a fenomenologia de Husserl é uma porta, digamos, bem fértil e ampla, embora difícil, para várias áreas e muitas possibilidades. Há quem diga ser muito próxima dos neokantianos, mas, embora haja semelhanças, a Fenomenologia de Husserl não conduz (nem reduz) o objeto a leis formais, além de receptionar uma pluralidade de sujeitos existentes.

Popper

Popper⁸ considera que as hipóteses ou sistemas de teorias das chamadas ciências empíricas, especialmente, seus procedimentos, devam submeter-se à análise lógica⁹ da investigação científica ou da lógica do conhecimento.

O método indutivo, segundo Popper, utilizado na metodologia empírica, aliás, na empiria, método indutivo e investigação científica seriam idênticos.

Em função da observação de alguns resultados e de suas descrições, a inferência, no método indutivo, leva a enunciados particulares (singulares) fruto daquelas observações e

descrições a enunciados universais, transformando-os em hipóteses e teorias.

Popper critica este método, por considerá-lo ilógico, tendo em vista não ser possível desprezar o risco de falseamento do enunciado de tais teorias ou hipóteses, ainda que o resultado seja verificado e descrito a partir de um número elevado de experiências.

Ou seja, mesmo o número elevado de verificação não autorizaria, exceto se sem lógica, à conclusão de uma teoria a partir do empirismo. Ele nos traz o exemplo dos cisnes brancos e, assim, *não importa quantas instâncias de cisnes brancos sejam verificados, pois isto não justificaria dizer, cientificamente, que todos os cisnes sejam brancos*. A isto ele chama o *problema da indução*.

Seria, então, um erro científico inferir um enunciado universal a partir de um enunciado particular. No máximo, é possível elaborar o enunciado particular, sem, contudo, chegar-se a um enunciado universal. De qualquer modo em que se analise o método indutivo, ainda que se crie um *princípio indutivo*, ele seria, em termos científicos, supérfluo. Aliás, não apenas supérfluo, mas um problema científico (sem solução) pois enquanto princípio, e ainda que apenas um princípio indutivo, ele se converteria em enunciado universal, reaparecendo os

⁸ Karl Popper

⁹ A Lógica da Investigação Científica, de 1935

problemas dos universais a partir dos particulares.

Popper critica sobretudo o chamado *princípio da causalção universal*, outro designativo do princípio da indução, formulado por Kant como tendo validade *a priori*. Não apenas critica, mas o considera mal sucedido, pois mesmo que a inferência indutiva, kantiana ou contemporânea, alcance um grau de confiança, tornando-se inferências prováveis, continuará sendo problemática e causando dificuldades insuperáveis na ordem e lógica científicas. Se é uma inferência provável, segundo Popper, a mesma deverá reclamar um novo princípio que a justifique e, por sua vez, este novo princípio reclamará outro, indefinidamente o que é, no mínimo, não-científico, pois haverá, neste caso, uma *regressão infinita* ou *doutrina do apriorismo*.

Popper apresenta um método a que chama *método dedutivo do teste*, em função do qual só se pode testar uma hipótese empiricamente após ter sido formulada. Portanto, diferente da inferência indutiva, a lógica dedutiva apresenta a formulação e apenas depois, a experiência ou o teste.

O método dedutivo, então, pode apresentar-se como procedimento crítico para testar as teorias e fazer seleção delas, conforme os resultados que apresentem. Sobre qualquer ideia, apresentação, antecipação, hipótese, sistema teórico, deve-se retirar as conclusões dedutivamente, a partir da *comparação com*

outros enunciados e das relações lógicas, tais como equivalência, dedutibilidade, compatibilidade – ou incompatibilidade!

Popper apresenta quatro procedimentos diferentes para testar uma teoria: a) a comparação lógica das conclusões entre si, para que se teste a consistência interna do sistema ou teoria; b) a investigação da forma lógica da teoria a fim de se determinar se ela tem um caráter empírico, científico ou se independe de complemento, isto é, tautológica; c) a comparação com outras teorias a fim de se saber se a que está sob análise representa um avanço científico e; d) teste da teoria em aplicações empíricas das deduções que se obtêm dela.

Se, aplicados estes procedimentos, a teoria responder de forma positiva, em face das deduções, ela é aceitável. Ao contrário, deve ser descartada (em termos científicos). Tal “positividade” não elimina a possibilidade de, no futuro, ser afastada por outra teoria ou de ser demonstrada insuficiente. Enquanto isto não ocorrer, mantém-se!

Uma das razões para que Popper afaste e rejeite o método indutivo é que ele *não apresenta um marco discriminador apropriado do caráter empírico, não-metafísico, de um sistema teórico*. Não apresenta um *critério de demarcação apropriado*. A **demarcação** refere-se à *distinção entre as ciências empíricas, de um lado, e a matemática e a lógica e sistemas metafísicos, de outro*.

Em busca de caracterizar o seu sistema, Popper apresenta três requisitos que tal sistema deverá satisfazer:

- a) deve ser sintético;
- b) deve ter um critério de demarcação, afastando o aspecto metafísico e representando um mundo da experiência possível;
- c) deve ser distinto de outros sistemas, a fim de representar o nosso mundo de experiência.

Se, contudo, o critério de demarcação que adquire, então, o papel de significado ou de enunciados significativos, não puder ser demonstrado (verificando ou falseando), deve ser desprezado por completo. Assim, todas as inferências indutivas, ainda que enunciadas, carecem de aceitação, já que não podem ser demonstradas.

Para Popper, só é possível aceitar um sistema empírico ou científico se e quando puder ser *testado* pela experiência. E afirma que o critério da demarcação não é, portanto, a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um sistema (*deve ser possível refutar pela experiência um sistema científico empírico*), ou qualquer coisa que se possa provar o contrário.

Explica Popper que o método empírico a partir do critério da falseabilidade proporciona que todos os sistemas sejam testados e, ao final, possa sobreviver apenas o mais apto.

O que puder ser testado, ainda que não justificável ou verificável, é chamado de objetividade científica.

Então, em resumo, o que se propõe, em Popper, é o método científico que pressuponha o critério da demarcação pelo princípio da falseabilidade e sua possibilidade de submeter-se à teste e, com isso, até sua revisão. O método apresentado por Popper tem como finalidade o contexto crítico e um *modus* críticos, pois para ele, apenas este deve ser o *ethos* do cientista.

Popper rejeita a concepção naturalista por considerá-la não crítica, pois os naturalistas não levam em conta terem descoberto um fato apenas, por isso prendem-se às convenções e da convenção ao dogma (positivista) há apenas um passo. O dogma não aponta para o fato, mas para o significa da convenção.

O critério metodológico, a partir, sobretudo, do critério da “testabilidade” deve levar em conta que o processo científico não tem fim. Qualquer positivista e naturalista que decidir que o enunciado não pode, nem deve, ser verificado estão fazendo qualquer coisa, menos ciência.

Se, contudo, verificou-se, testou-se uma hipótese, ela não deve ser negligenciada, a menos que outra hipótese seja-lhe melhor. O que não fazem os positivistas, já que sequer testam seus enunciados dogmáticos.

Parte II - Alfred Schutz, Peter Berger e Thomas Luckman: a construção de teorias para orientação de realidades cotidianas e para explicação de comportamentos e ações generalizáveis.

...um pouco de Schutz:

Para interpretar e explicar a ação e o pensamento humanos é preciso começar em um ponto que antecede o científico, a realidade cotidiana. É nesta região cotidiana em que pode haver compreensão, pois nela há uma participação efetiva do homem. A compreensão entre pessoas, com todos os percalços, desafios, conquistas, ocorre exatamente neste âmbito, o da realidade cotidiana. Ali o homem atua, comunica-se. Uma pessoa normal, atenta, vive e atua.

A redução a este espaço de atuação e experiência, a fim de compreendê-lo, bem como reconstitui-lo, é uma tarefa filosófica e científica. Até porque, além da experiência material, há um fluxo de consciência que me liga a tantos outros muito além do mundo privado. Este universo de consciências é o mundo intersubjetivo.

Por isso mesmo, as coisas cotidianas do universo exterior, podem até parecer distantes de um dado sujeito, mas pela intersubjetividade das consciências passam a interessar, de forma comum, a todos. Há, portanto, uma atitude natural de todos em relação a todos, pois de todos em relação às coisas e fatos cotidianos. Este universo do cotidiano, ou vida cotidiana, pressupõe:

- a) a existência física de outras pessoas (em relação a um Eu);
- b) que todas as pessoas são dotadas de consciência essencialmente similar uma em relação às outras;

- c) as coisas do mundo exterior (ao sujeito), incluindo o meio-ambiente, são as mesmas para todos, tendo o mesmo sentido;
- d) é possível haver relações e ações recíprocas entre as pessoas;
- e) que as pessoas podem fazer-se entender umas com as outras;
- f) que o mundo cultural e social está posto a todos, anteriormente, assim como o mundo natural. Chegamos e o encontramos pronto;
- g) a situação em que nos encontramos é minimamente criada por cada um de nós.

Mas como ocorre no mundo natural, cuja realidade me impõe dominá-lo e transformá-lo, assim ocorre no mundo social e cultural, atuo nele e sobre ele (ainda que minimamente), mas podemos compreender que atuar, minimamente, sobre ele é transformá-lo.

Mas não é uma transformação tranquila, pois tanto o mundo natural quanto o mundo social e cultural oferecem algum tipo de resistência no instante em que atuamos sobre ele. Desta resistência (diria, um tipo de dialética da vida e na vida), podemos impor transformações, causar algum tipo de efeito, mas, também, experimentamos algum tipo de mudança. É, assim como na dialética, um encontro que resulta, tanto para nós próprios quanto para o mundo social, cultura e natural, mudanças provenientes deste embate, deste encontro ou, simplesmente, deste estar-no-mundo e estar-sobre-o-mundo.

Este encontro no e sobre o mundo, acontece a partir de um conjunto de conhecimentos que temos, oriundo tanto da

experiência pessoal quanto das informações recebidas por todos aqueles com quem vivo e convivo. As informações que temos, próprias ou recebidas, formam o acervo do nosso conhecimento.

Não é uma atitude artificial, mas um fenômeno absolutamente natural, este movimento vivo, este “devir”, esta experiência do homem no mundo.

Também, não é uma experiência individual, mas social. Estamos no mundo da vida, juntos, com um acervo de informações, conhecimento, experiências pessoais e interpessoais, subjetivas e intersubjetivas.

É um estar na vida, o mundo da vida, que tem, antecipadamente, um tipo de experiência, mas que não se reduz a essa. Tem um tipo de conhecimento, um conjunto de conhecimentos, um acervo de informações, mas que não se reduz a isso, pois, há a outra experiência, a cotidiana do enfrentamento ou, simplesmente, do estar no mundo. Então, além do que se pode receber, do que vem com o mundo no qual estamos, há uma ideia do que virá, de algo que mais ou menos está determinado ou circunscrito. Diante de cada situação ou de cada problema de toda ordem, poderei atuar, “comunicacionalmente”, ou situacionalmente, contribuindo, também, para o acervo de informações e conjunto de conhecimento. Não há uma sujeição passiva, mas uma atitude ativa, oxalá, proativa. (mais,

neste caso estamos falando apenas da intensidade da atitude).

Mas determinadas ações, ou o modo de encará-las, podem estar (como estão) previamente classificadas, em grupos distintos, pois conforme a classificação anterior (e recebida) posso atuar de um modo ou de outro. São os casos do que se pode ou não comer, como por exemplo, no universo judaico, as leis do Kash’rut (kasher). Algumas coisas se comem, outras não. Uma das passagens das Torá, especialmente chamada de Vayicrà (traduzido impropriamente por Levítico) traz uma série de classificações alimentares. Como judeu, sei o que posso – ou não, comer, por exemplo “porco”. Mas, o fato de receber uma classificação do comestível – ou não, nada me impede de ver ou, conforme o caso, até trabalhar com aquela coisa (no caso, porco). Não é mais um caso de comer ou não comer, pois a situação (trabalho) impõe um tipo de comportamento diverso do anteriormente classificado.

Há um acervo de conhecimento recebido, a classificação alimentar (no caso do meu exemplo), a coisa classificada de um modo antecipado e a minha experiência ou o que percebo da coisa posta diante de mim.

O conhecimento, anterior, bem como a classificação, conduz meu pensamento e experiência a uma situação familiar. Mas o fato em si, encontrar a coisa, objeto de um proibitivo alimentar, leva-se a uma experiência *plus*, além,

nova e, portanto, modificadora de mim mesmo, como do mundo no qual e sobre o qual vivo.

Conforme dito acima, a vida que se me apresenta é mais que um mundo externo. É um encontro de intersubjetividades. Assim como eu atuo com a minha consciência no mundo e sobre o mundo, outros, como eu, atuam no mundo e sobre o mundo. Podemos chamar isso de encontro ou experiência intersubjetiva.

Todavia, a minha experiência no - e sobre o mundo faz sentido para mim, enquanto um sujeito individual. Mas ocorre que o mundo que me foi dado, pronto, o mundo da vida, inclui tantos outros agentes, pessoas, como eu, agindo com igual sentido para si mesmas. O que fazemos com a ação ou a atuação do outro é interpretar, valendo-me, também, do conjunto de informações, códigos, etc, que me permitem uma abordagem interpretativa. Posso interpretar, valendo-me de um código da língua em função do qual poderei, também, decodificar. Isto seria um código verbal, mas posso interpretar a partir dos códigos não verbais (gestos, olhares, manifestações físicas...).

A interpretação leva-me à compreensão do sentido oferecido pela atuação do outro no mundo e sobre o mundo. É, porque existo, uma interpretação de duas vias (a minha e a dos outros), portanto intersubjetiva.

Neste caso, podemos incluir, inclusive, o mundo natural, já que é doador de sentido, interpretação, apreensão etc. Então, teríamos

sempre um mundo, visto do ângulo de sentidos, cultural.

Por estar no mundo da vida, consciente das intersubjetividades e das múltiplas possibilidades interpretativas do mesmo mundo, buscando nele o sentido que me oferece, devo considerar que, assim como tenho eu próprio, uma experiência pessoal, todas as outras pessoas, a terão, particularmente.

Valendo-me dos mesmos códigos/"decodificantes", interpretando e, também, sendo interpretado.

...e um pouco, ainda, de Berger e Luckman:

No mesmo sentido seguem Berger e Luckman, com o seu *A Construção Social da Realidade*, no qual se propõem desvelar os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana. Não a partir dos intelectuais, mas dos agentes "cotidianos" em suas vidas igualmente cotidianas e ordinariamente comuns.

Porque, para além da apreensão filosófica ou do que pode oferecer a filosofia, há uma vida comum, cotidiana, ordinária, portanto, plena de sentido e coerência, especialmente do ponto de vista de quem está nela. Daí que os autores, sabendo disso, adotam um método fenomenológico, descritivo, empírico e não científico. Por isso mesmo, qualquer hipótese é desprezada, em proveito da apreensão do fenômeno em si e do tanto que se pode captar das subjetividades em relação a determinados objetos, e também eles, ou, em

outras palavras, a inflexão que se faz das experiências cotidianas.

Um dado importante, neste sentido, é o de uma realidade plúrima, multifacetada. Tais e quais realidades, no momento da relação, sofrem um tipo de choque, de impacto, pois pressupõe-se sair e entrar, entrar e sair, em conjunto e em movimento.

Um outro dado importante é que a realidade cotidiana pressupõe um tempo/espaço bem distinto daqueles filosóficos. Trata-se de um tempo/espaço agora/aqui. Estamos aqui e estamos agora! E, então, o fenômeno dos significados ganha em dimensão, especialmente quando objeto da comunicação. Meu espaço; Teu espaço; Meu tempo; Teu tempo etc...

Esta percepção da cotidianidade é a percepção da realidade, para além de quaisquer interesses abstratos, filosóficos. Pois além da realidade existe um contexto particular ou acadêmico. Na medida em que uma pessoa comum, cotidiana, vive e apreende o mundo, o sociólogo procura entender-lhe os fundamentos, as relações, o contexto.

Estamos falando de um tipo de abordagem de sociedades mais ou menos democráticas e que, por isso mesmo, oferecem uma gama de experiências infinitas, desde a particularidade de cada um, aos encontros cotidianos, trabalho, religião, política, mercado, trânsito etc. Aquele meu espaço, aquele meu tempo, aquela minha prática religiosa ou de

qualquer outra natureza, encontram-se dentro de um tempo finito e espaço qualificado com minha presença.

Por mais que, como acadêmico, professor, pesquisador, possa abstrair e criar espaços especializados, eu volto (ou sou arrastado) sempre para a realidade, para a vida cotidiana, com seus dissabores, dores, lamentos, lutas, experiências pessoais, família, acidentes, etc. Mas esta experiência cotidiana não é minha, é mais, é nossa. Diria que o outro, a presença do outro, faz com que haja uma realidade cotidiana partilhada, pois sem o outro sequer seria “eu”.

Então, posso dizer, à deriva da leitura de nossos autores, que a vida cotidiana é, especialmente, uma experiência conjunta, até porque preciso “dizer” esta experiência e o dizer, fruto da linguagem, faz com que dependa, na cotidianidade, de um parceiro real (em termos de sociedade), exceto se fosse alguém com uma grave enfermidade o que, por si só, tirar-me-ia da realidade cotidiana.

Outra vez aqui, com estes autores, podemos falar, em termos de normalidade, de códigos e “decodificantes”, pois aqui, além da subsistência, existência, vivência, tenho, ainda, a intersubjetividade relacional. Sou diante de um outro (que pode, ou não, converter-se em um tu), conforme apenas existimos juntos ou vivemos. Existo com o outro, com quem tenho experiências; vivo com o tu, com quem partilho experiências ou com quem realizo experiências.

É a linguagem (não podendo ser confundida com língua) humana que permite a relação intersubjetiva. Com ela, experiencio, bem como digo, falo, transmito, comunico e, com isso ou tudo isso, crio oportunidades e possibilidades de transmissão da experiência ou do dizer a experiência, seja em uma situação comum, religiosa, sociológica, filosófica.

É curioso lembrar, em face dos nossos autores, que mesmo o indivíduo solitário, em uma ilha, perdido, tem um espaço e um tempo e, também, dialoga consigo mesmo. Realmente, não é bem o “consigo mesmo”, mas um outro alguém, criado e idealizado para o diálogo. O filme “O Náufrago” esclarece bem esse ponto.

Quando as múltiplas relações exigem um grau de objetividade, criamos os institutos, institucionalizamos as relações. Como, por exemplo, a família, enquanto uma sociedade real, de fato, transformada em casamento ou em poder familiar, a partir dos institutos jurídicos. Se eu tenho a experiência real e original com outrem, é um encontro intersubjetivo. Se, todavia, este encontro se converte em instituto, tenho a relação objetiva. Mas não de forma distinta. Pois a relação objetiva, tanto quanto a relação intersubjetiva, se transmite e atua uma sobre a outra, formando, agora, o que podemos chamar de sociedade.

Outra vez, aqui, creio estarmos falando de uma sociedade democrática, em que haja um encontro e um significado do intersubjetivo e do objetivo.

A sociedade objetiva é vista a partir de alguns aspectos, conforme trabalhados pelos nossos autores. A saber:

- a) o organismo e a atividade;
- b) as origens da institucionalização;
- c) os processos de sedimentação e tradição (no caso judaico, especialmente);
- d) os papéis ou as “persona” (romanas) recebidas e com as quais atuamos;
- e) a extensão e modos de institucionalização (e aqui, os processos de institucionalização de abordagem do mesmo podem levar a conclusões sociológicas distintas, conforme o fenômeno que se estuda, ou seja, se sexual, se cultural, se histórico etc...).

Considerações (ainda) inconclusivas a título de síntese

Na primeira parte deste texto, analisamos Descartes, que é considerado o pai da moderna filosofia e, também, em certa medida o fundador do idealismo moderno, que pretendeu demonstrar a existência de Deus e da separação entre alma e corpo. Descartes é cristão, de modo indubitável e, por isso mesmo, raciocina a partir dos textos cristãos e da teologia cristã. Seu processo é o de submeter tudo à dúvida como princípio geral.

Hume, por sua vez, começa por diferenciar os dois tipos de abordagens da *filosofia moral* ou *ciência da natureza humana*, considerando que cada uma delas pode não

apenas interessar como contribuir para o desenvolvimento humano. Husserl vale-se da fenomenologia como método de investigação descritiva. Popper, por outro lado, considera que as hipóteses ou sistemas de teorias das chamadas ciências empíricas, especialmente, seus procedimentos, devam submeter-se à análise lógica da investigação científica ou da lógica do conhecimento.

Na segunda parte, verificamos que Schutz considera que para interpretar e explicar a ação e o pensamento humanos é preciso começar em um ponto que antecede o científico, a realidade cotidiana. É nesta região cotidiana em que pode haver compreensão, pois nela há uma participação efetiva do homem. A compreensão entre pessoas, com todos os percalços, desafios, conquistas, ocorre exatamente neste âmbito, o da realidade cotidiana. Ali o homem atua, comunica-se. Uma pessoa normal, atenta, vive e atua.

Berger e Luckman, por sua vez, propõem desvelar os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana. Não a partir dos intelectuais, mas dos agentes “cotidianos” em suas vidas igualmente cotidianas e ordinariamente comuns.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGER, Peter L. e LUCKMAN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. RJ: Vozes, 1999;

BOCHENSKI, L. M.. **A filosofia contemporânea ocidental**. SP: Herder, 1968;

CHÂTELET, François. **História da filosofia: doutrinas e ideias: a filosofia do novo mundo**. Vol. 3. Séculos XVI e XVII. RJ: Zahar, 1974;

CHÂTELET, François. **História da filosofia: doutrinas e ideias: o Iluminismo**. Vol. 4. Século XVIII. RJ: Zahar, 1974;

CHÂTELET, François. **História da filosofia: ideias e doutrinas**. Vol. 8: O Século XX. RJ: Zahar, 1974;

DAL PRA, Mario. **Sommario di storia della filosofia**. Vol I e II. Firenze: La Nuova Italia, 1984

DESCARTES, René. **Meditações**. Coleção Os Pensadores. Sp: Abril, 1973;

FRANÇA, PE. Leonel. **Noções de história da filosofia**. RJ: Agir, 1955;

HEINEMANN, Fritz. **A filosofia no século XX**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1983;

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia contemporânea**. SP: Herder, 1963;

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia moderna**. SP: Herder, 1960;

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Coleção Os Pensadores. SP: Abril, 1973;

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Mexico: FCE, (s/d)

HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Coimbra: Atlântida, 1965

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. Coleção Os Pensadores. SP: Abril, 1975;

MERKER, Nicolao. **Storia della filosofia: la società industriale moderna**. Roma: Editori Riuniti, 1984;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **A morte do poeta nos penhascos e outros monólogos/diálogos**. SP: Editora Scortecci, 2009;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **Antropologia jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares**. 2ª ed.. SP: Scortecci Ed., 2018;

POPPER, Karl R.. **A lógica da investigação científica**. Coleção Os Pensadores. SP: Abril, 1975;

RANZOLI, Cesare. **Dizionario di scienze filosofiche**. Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1926;

ROBBERECHTS, Ludovic. **El pensamieto de husserl**. México: FCE, 1968;

RODI, Cesario. **Storia della filosofia: dal rinascimento a kant**. Firenze: Vallecchi Editore, 1951;

ROSSIGNOLI, Giovanni. **Principii di filosofia**. Torino: Buona Stampa, 1911;

RUGGIERO, Guido. **Filosofi del novecento: appendice a la filosofia contemporanea**. Bari: Laterza e Figli Edit., 1946;

SCHUTZ, Alfred e LUCKMAN, Thomas. **Las estruturas del mundo de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu, s/d.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. RJ: Zahar, (s/d).

**LITERATURA BARROCA:
CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS
SOBRE A DOR DE MARIA NOS
SERMÕES DE ANTONIO VIEIRA**

Pietro Nardella-Dellova¹

Luigia Nardella-Dellova²

RESUMO: O Barroco é um dos estilos mais intensos do movimento de ideias e cultura. Existe porque existem, antes dele, o Renascimento e a Reforma Protestante, não necessariamente como contraposição, mas como dialética. É a expressão de um tempo passado, mundo medieval, e do antropocentrismo. O Barroco, enquanto estilo, manifestou-se em todas as Artes, da música à literatura. E é na literatura que encontramos Antônio Vieira, a maior expressão barroca das literaturas portuguesa e brasileira. O presente trabalho aborda um de seus Sermões e a tessitura, no espírito e estilo barrocos. Elementos: dor, privação, morte, amor, todos relacionados a uma intensa dimensão da dor de

Maria, Mãe de Jesus ou, da Senhora, Mãe de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: barroco, Maria Mãe de Deus, Antônio Vieira, tessitura barroca, Literatura, construção barroca.

RIASSUNTO: Il barocco è uno degli stili più intensi del movimento di idee e di cultura. Esiste perché ci sono, prima di tutto, il Rinascimento e la Riforma, non necessariamente in contrapposizione, ma come dialettica. È l'espressione di un tempo passato, mondo medievale, e del antropocentrismo. Il barocco, come stile, si è manifestato in tutte le arti, dalla musica alla letteratura. Così, è nella letteratura che troviamo Antonio Vieira, la più grande espressione barocca delle letterature portoghese e brasiliana. Questo articolo discute uno dei suoi sermoni e il tessuto, nello spirito e lo stile barocco. Elementi: dolore, privazione, morte, amore, tutti legati ad una dimensione intensa del dolore di Maria, Madre di Gesù, o della Signora, Madre di Dio.

¹ Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, UFF; Doutor (Bolsa CAPES) em Ciência da Religião pela PUC/SP; Mestre em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, USP; Mestre em Ciência da Religião (Bolsa FUNDASP-PUC/SP) pela PUC/SP; Pós-graduado em Direito Civil e Processo Civil. Pós-graduado em Literatura. Formado em Filosofia (Bolsa SIMPRO). Bacharel em Direito. É membro efetivo da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP; Membro da Comissão de Notáveis da OAB/BC, Santa Catarina; Membro da “*Accademia Napoletana per la Cultura di Napoli*”, Nápoles, Itália; Associado ao Grupo Martin Buber, de Roma, para o Diálogo entre Israelenses e Palestinos; Associado ao Grupo Judeus pela Democracia. É Autor de vários livros, artigos e pareceres jurídicos; é Poeta, com vários livros de Poesia publicados, e membro da UBE – União Brasileira de Escritores. Em 2011 criou o

Grupo de Estudos e Pesquisas NUDAR – Teorias Críticas Aplicadas ao Direito Civil. É Pesquisador e Co-coordenador do Grupo de Estudos do Programa de Pós-graduação, *stricto sensu* (Mestrado e Doutorado), em Educação da CNPq/USF. Professor, desde 1990, de Direito, Direitos Humanos, Filosofia e Literatura Humanos em vários cursos (graduação e pós-graduação), entre os quais, Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Direito Padre Anchieta, ESA – Escola Superior da Advocacia, Pós-UNIMEP e EMERJ – Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Atuou como Professor visitante (2011-2013) na Faculdade de Direito da USP, em “Direito Hebraico”. É Pesquisador bolsista CAPES/FUNDASP no Programa de Estudos Pós-graduados da PUC/SP, abordando o tema “Direito, Direitos Humanos e Judaísmo”.
² Bacharelada em Direito pela PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PAROLE CHIAVE: barroco, Maria Madre di Dio, Antonio Vieira, stile barroco, Letteratura, costruzione barroca

O presente texto tem como objeto uma abordagem do Sermão *DAS DORES DA SACRATÍSSIMA VIRGEM MARIA*, de Antônio Vieira, a partir de pressupostos barrocos.

Teria o Sermão de Vieira um conteúdo apenas religioso, e religioso católico, ou, para além do contexto religioso, Vieira constrói um texto que tem a ver com estilo literário e cultural de época, o Barroco? A pergunta faz-se necessária exatamente porque tal estilo advém como resposta ao estilo clássico-renascentista ou, em outras palavras, há certo conflito interior, subjetivo, no embate ideológico entre teocentrismo e antropocentrismo, respectivamente, entre a religião como referência medieval e medida para todos os comportamentos, sociais ou econômicos, bem como para julgamento, e entre o homem (*antropos*) como uma ruptura com tal modelo, uma resistência ao imperativo religioso (medieval) e, em seu lugar, a redescoberta do homem.

O Barroco é, em determinados aspectos, o resultado desse embate: o conflito entre o religioso, subjetivo, e o homem, objetivo; entre os modelos clássicos, retomados pelo neoclassicismo, e os modelos de matriz religiosa. A obra que nasce a partir de então, seja plástica, ou literária, a que se chama

Barroco, traz esse conflito, entre o interior e o exterior, entre a fé e a vida. Um dos elementos marcantes de caráter barroco é mesmo a dor.

É possível dizer que o contorno textual, bem como a tessitura do tema em torno do indicado Sermão, oferecidos por Vieira tem a ver mais com o Barroco, embora como sói acontecer, seu tema seja religioso, especialmente, a dor de Maria, enquanto mãe de Jesus. Mas, a própria mulher e sua dor são elementos barrocos e, no texto de Vieira, isso fica bastante claro quando ele busca referenciais bíblicos em Cânticos dos Cânticos, o primeiro livro da Literatura Judaica a permitir que a mulher fale nele, e fale de dores do amor, bem como dos seus prazeres.

Finalmente, o presente texto procurará demonstrar que o referido Sermão é barroco, muito mais que católico ou, em outras palavras: é barroco, ainda que no contexto católico. Talvez, tivesse sido escrito em um tempo anterior, ou nos dias atuais, teria outra construção e outro ápice. Vejamos.

Antes, algo sobre o Barroco

O Barroco está intimamente ligado a dois movimentos históricos: renascentismo e reformismo. Neste caso, nos países germânicos onde a Reforma fez-se valer com impacto e, naquele, no Renascimento, especialmente italiano. É, no espírito e sentido de contraposição que o estilo barroco se funda, em

recusa ao Renascimento e à Reforma protestante e, nesse sentido, no contexto de uma Contrarreforma e com a criação da Companhia de Jesus.

É porém, no cenário espanhol e português, bem como romano, que se incuba a maneira barroco-jesuítica, como ensina Alfredo Bosi e, além disso:

Trata-se de um mundo já em defensiva, organicamente preso à Contra-Reforma e ao Império filipino, e em luta com as áreas liberais do Protestantismo e do racionalismo crescente na Inglaterra, na Holanda e na França.³

O Barroco, de qualquer modo, não está ligado a uma região, porque não está circunscrito a fronteiras espaciais, mas ideológicas.⁴ Por isso é observado em qualquer, e toda, parte, mas com nuances diversas.

Há, portanto, um nexos entre o barroco hispânico-romano e toda uma realidade social e cultural que se inflecte sobre si mesma ante a agressão da modernidade burguesa, científica e leiga.⁵

É nisto que nasce o Barroco: uma aversão ou, ao menos, resposta um tanto dialética que leva, determinados setores a uma busca do medieval e do passado. Porém, isso ocorre, não como negação do Renascimento, por exemplo, mas porque ele, o Renascimento,

não deu todas as respostas ou, tendo-as dado, foram insuficientes à busca da alma humana que, de um modo quase abrupto, vê-se separada dos seus referenciais religiosos, unidimensionais, teocráticos e, lógico, católicos.

Há, na tessitura barroca, certa ausência de conteúdo ou, em outras palavras, lacunas de conteúdo. Durante muito tempo criticou-se este aspecto, tendo em vista tratar-se de um estilo que, segundo os críticos, não ofereceria conteúdo e, por isso mesmo, levaria a arte em geral barroca a ser recusada. Bosi lembra que não tem fundamento a recusa por tal motivo, porque o que parece *lacunas de conteúdo* é, se analisarmos com mais amplitude, o próprio conteúdo barroco.⁶

Mas a ideia de lacunas de conteúdo pode se explicar, em primeiro lugar, pela origem da palavra *barroco* que, entre outros, significaria uma espécie de pérola de forma irregular e, muito além de se falar em ausência ou lacunas, podemos explicar pela bipolaridade, conforme afirma Massaud Moisés, em função da coexistência de valores que se contrapõem: *teocentrismo e antropocentrismo*, sendo que, neste caso, há referência, e valores, pagãos de uma redescoberta do pensamento e arte clássicos greco-latinos.⁷ Eis um dos aspectos caracterizadores mais importantes do barroco

³ Alfredo Bosi. História Concisa da Literatura Brasileira. 3ª ed. SP: Cultrix, 1981, p. 33;

⁴ Idem, p.34;

⁵ Idem, p. 34;

⁶ Idem, p.34;

⁷ Massaud Moisés. História da Literatura Brasileira: Origens, Barroco, Arcadismo. Vol. I. 3ª ed. SP: Cultrix, 1990, p. 66;

Em síntese, podemos dizer que o Barroco, enquanto um estilo e modo artístico, é resultado de processos vigorosos que redesenham o pensamento europeu, a saber: Renascimento e Reforma que abalaram aspectos teocêntricos e católicos do período anterior. Desse processo vigoroso nascem os chamados conflitos que caracterizam a música, a arte plástica, a literatura de então.

Talvez, apenas talvez, seja possível dizer que o Renascimento italiano e a Reforma alemã colocam abaixo um tipo de pensamento religioso e cultural que não mais se sustentava em face do mercantilismo explosivo, grandes navegações, encontro de culturas, descobertas de novas regiões no mundo, descobertas de novos povos, novas economias, novas línguas, novas religiões, enfim, tantas novidades (brutais) para o pensamento medieval: unidimensional, feudal, constante, teocêntrico. O racionalismo que se impõe em face de tudo o que foi descoberto, as novas perspectivas humanas e coisas tais, abala aquela estrutura tênue e desfazem aquele verniz religioso de então.

É por isso mesmo que o barroco é marcadamente um confronto de inclinações: carnis e espirituais, mundanas e celestiais, racionais e religiosas. Mas é no homem que tais confrontos se dão. Imediatamente podemos lembrar das imagens dos Profetas de

Aleijadinho.⁸ O confronto leva à busca da imagem ou do texto e, neles, a dor humana: *theos vs antropos* se manifesta. Segue-se daí um distanciamento do artista, poeta ou literato barroco dos padrões positivos: é um labirinto de significantes no qual quase se perde o “fio”. Conforme Bosi,

No mundo dos afetos (barrocos), a semelhança envolve os contrastes, de modo a camuflar toda percepção nítida das diferenças objetivas (...) O que importa (no barroco) é não nomear o objeto, mas envolvê-lo em agudezas e torneios do engenho, critérios básicos de valor seiscentista (...) valoriza-se naturalmente o que não se tem (mais) e, assim, é necessário procurar coisas novas para que o mundo resulte mais rico e os homens mais gloriosos. Há certo rebuscamento abstrato e estéril (...) é a retórica pela retórica.⁹

O Barroco caracterizou a arte plástica (pintura e escultura) bem como a arquitetura, mas, também, a literatura (ou manifestações literárias). Em especial, na prosa e na poesia. Tanto na Europa, onde nasce, especialmente, na Espanha, quanto no Brasil aonde chega, o movimento barroco (ou expressão barroca) mantém

Sua ânsia de valorização da experiência humana, acentuando seus estados contraditórios (amor/ódio; felicidade/dor), da exaltação dos sentidos à reflexão, a essência temática barroca é a grande antítese entre vida e morte. Daí deriva o sentimento de brevidade da vida (no

⁸ Alfredo Bosi. Op. Cit., p.39;

⁹ Idem, p.35-37;

século seguinte será retomado pelos árcades, especialmente com o nome de “carpe diem”), da transitoriedade dos predicados físicos da natureza humana, da fugacidade das coisas. E porque a vida é breve, e deve ser aproveitada, vem o sentimento de culpa, de pecado e de arrependimento para, então, se reconhecer a bondade inesgotável de Deus, Deus piedoso em relação às fraquezas humanas (...) e alimentando-se da consciência da transitoriedade, esse homem barroco se volta para Deus, ante a ameaça frequente da morte, na atitude já sugerida, e cultiva também o amor místico, admiravelmente exposto em alguns dos Sermões de Antonio Vieira.¹⁰

Um pouco de Antônio Vieira

Antônio Vieira nasceu em Lisboa, em 1608 e morreu em Salvador, em 1697. É o maior representante do Barroco, tanto português quanto brasileiro. Como nenhum outro, usou a prosa, em especial os Sermões (são mais de duzentos Sermões escritos) com requinte tanto da oratória sacra quanto da literatura. Profundo conhecedor da Língua, sem a qual ser-lhe-ia impossível fazer a tessitura de seus textos, tendo em vista que o estilo barroco exige uma habilidade para a tessitura e efeito literário. Mas sua formação vai além. Vieira é uma humanista, de sólida cultura humanística e

um jesuíta militante que realmente acreditava que a Igreja triunfaria na terra.¹¹

Seus temas incluem a defesa, ou alguma defesa possível, dos indígenas, dos negros escravizados e, também, dos cristãos-novos. Seu maior Sermão, ou, ao menos, seu mais conhecido Sermão é o da Sexagésima, escrito em 1655. Como esclarece Bosi,

No seu espírito verdadeiramente barroco fermentavam as ilusões do estabelecimento de um Império luso e católico, respeitado por todo o mundo e servido pelo zelo do rei, da nobreza e do clero. A realidade era bem outra: e do descompasso entre ela e os planos do jesuíta lhe adveio mais de um revés. Como intérprete fantasioso dos textos bíblicos em função do sebastianismo¹² popular, vê as suas profecias frustradas além de atrair suspeitas de traição (...). De Vieira ficou o testemunho de um arquiteto incansável de sonhos e de um orador complexo e sutil (...) um estupendo artista da palavra.¹³

Uma abordagem na chave barroca da figura de Maria na obra de Vieira

Entre os vários – e estupendos – Sermões, destacamos um para uma abordagem, o já indicado na introdução deste artigo: *Sermão das Dores da Sacratíssima Virgem Maria*¹⁴.

¹⁰ Antonio Candido e José Aderaldo Castello. Presença da Literatura Brasileira: História e Antologia. Vol. I Das Origens ao Romantismo. 4ª ed.. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971, p. 19-21;

¹¹ Alfredo Bosi, Op. Cit., p. 49;

¹² A crença no retorno do Rei D. Sebastião, desaparecido ainda jovem em uma batalha.

Acreditava-se que ele retornaria, tal como o Messias, para reinar e estabelecer o quinto reino no mundo.

¹³ Alfredo Bosi, Op. Cit., p. 50;

¹⁴ Este Sermão foi pregado em Lisboa, na Igreja de Santa Mónica, e as Religiosas de Santo Agostinho, no ano de 1642, conforme Obras Completas do Padre Antônio Vieira, prefaciado e revisto pelo Padre Gonçalo Alves. 5 Volumes, 10 tomos. Porto:

Este Sermão¹⁵ trata do encontro entre dois mundos, o de Jesus, o filho, e o de Maria, a mãe, por ocasião da morte do filho. O elemento central é a dor, e o tipo de dor, que encerra no peito da mãe, a que Vieira chama carinhosamente: Senhora.

Na tessitura barroca, Vieira percorre o sentimento da mãe desconsolada com a morte do filho e tenta, à luz de sua interpretação bíblica e, por que não dizer, abordagem quase psicanalítica, permear esse universo intimista e pleno de contradições da mulher, mãe, que vê seu filho pendurado – e morto. É nesta construção entre dois mundos, o físico e o espiritual, o horizontal e o vertical, que a dor da mãe vai sendo desenhada:

Se as dores inconsoláveis podem ter alguma consolação e alívio, é a semelhança ou companhia de outrem, que as padeça iguais. Assim o pôs em provérbio o comum sentimento dos homens, posto que desumano em parte (...)16

A figura¹⁷ que se cria, a partir de então, é a de Jerusalém que chora em luto. Vieira se socorre de um dos maiores Profetas bíblicos, Jeremias, a fim de dar o contexto à dor que sua pena barroca vai contornando. Não é apenas uma mãe, mas toda uma cidade, Jerusalém, que

chora e clama. Que fica entenebrecida, não pela dor do filho, vitimado da violência sobre seu corpo, mas pela dor da mãe, que sofre a dor do filho e a sua própria dor, juntas. Diz Vieira, invocando Jeremias:

Levado deste pensamento o profeta Jeremias, com os olhos neste mesmo dia, e nesta mesma hora em que estamos, e considerando os extremos da dor, com que a espada de Simeão traspassou o coração da Mãe de Deus na morte lastimosíssima de seu Filho, em nome da mesma Senhora, e em figura da cidade de Jerusalém coberta de luto, pergunta a todos que passavam à vista do monte Calvário, se todos, ou algum deles, viram alguma hora dor semelhante à sua (...)18

Não é pouco o que Vieira constrói aí em termos de figura e metáfora. Ele aproxima Jeremias, o texto de Jeremias, a cidade de Jerusalém destruída e a dor do Profeta. Vieira está construindo o caminho para focar em uma dor específica e insuperável, que a dor de Maria. Ainda mais que seguir um caminho, ele questiona na voz abissal do Profeta, e assume, ainda que abstrata, a dor do profeta:

Vocês que passam pela estrada, considerem e observem, se existe uma semelhante à minha dor, à dor que então me atormenta... 19

Lello & Irmão Editores, 1959, Vol. II, Tomo V, p. 27;

¹⁵ O Sermão está dividido em três partes.

¹⁶ Antônio Vieira. Sermão das Dores da Sacratíssima Virgem Maria, in Obras Completas do Padre Antônio Vieira, Vol. II, tomo V, p. 27;

¹⁷ Ao longo da Parte I do Sermão, Vieira perscruta o sentido e a profundidade da dor. Diga-se, da dor que

ele está construindo, e daí tessitura, no âmbito barroco;

¹⁸ Antonio Vieira, Op. Cit, p. 27;

¹⁹ O texto citado por Vieira está em Lamentazioni 1:12 (usaremos a partir daqui esta versão da Bíblia: La Sacra Bibbia, Edizione Ufficiale della C.E.I., Conferenza Episcopale Italiana. Roma: UELCI, 1999;

Ademais, é como se o Profeta, obviamente na ilusão de Vieira, tivesse proferido séculos antes uma profecia para aquele momento e hora. As imagens são grandiosas e, como alguém que domina, e não dúvida disso, os escaninhos da construção literária (neste caso, barroca), a dor que poderia ser a de qualquer mãe que tenha perdido um filho, um jovem judeu, diante do império de ferro e fogo, que tenha visto seu filho sofrer os martírios que qualquer filho e jovem judeu teria sofrido sob os sapatos e espadas, cruces e humilhações romanas, mas que, neste caso, não é Vieira que traz o Profeta aos pés da cruz e olhando nos olhos da mãe, então Mãe, que carrega o mundo nos espaços vazios dos olhos. Maria, e não Jesus, está sofrendo uma dor indescritível.

Talvez aí, e a partir daí, o Sermão explicita seu estilo, seu tempo e a consistência em que é escrito: há uma ausência de racionalidade porque o racionalismo não foi suficiente para suplantar as vias subjetivas medievais.

Barroco é a pérola verbal, e a verbalização, ou seja, a tessitura em que o real, o imediato, o analítico, são superados “atemporalmente”. Vieira busca Jeremias para tratar de Maria, cujo sentimento o jesuíta intui, mas não encontra na base sequer neotestamentária. Nos textos cristãos sinópticos

não é Maria, mas Jesus quem sofre. Para Vieira é Maria, porque a habilidade para perscrutar almas, mais que textos que tem Vieira, o faz ver algo maior: a dor que imagina haver, e chega mesmo a sentir, em Maria.

Vieira assume o Profeta em si e, para além do seu tempo, mergulha no silêncio, no vazio das formas, ou não, plurais da alma humana. Há um silêncio, e o orador barroco o assume:

E como ninguém respondesse, nem pudesse satisfazer a pergunta do profeta, na suspensão deste silêncio voltou ele para dentro de si a mesma pergunta, e pôs-se a considerar consigo a que criatura de quantas abraça o universo (entrando também na comparação as insensíveis) compararia a grandeza daquela dor.²⁰

O estilo barroco não pretende apenas retratar ou narrar, mas criar um ambiente extraordinário. Vieira está criando uma dor, a que ele imagina e, de fato, sente. Vieira sente a dor de Maria (e sequer sabemos se Maria, enquanto a jovem mãe, sentiu tamanha dor, considerando o contexto de opressão romana). De qualquer sorte, não há para a alma barroca possibilidade de comparação, porque a comparação exige lógica, racionalidade, descrição, narração realista, e isto é tudo o que o barroco não é. Em outras palavras, o barroco não é o renascimento, não é a reforma, mas é desdobramento da reforma e do renascimento.

²⁰ Antonio Vieira, Op. Cit, p. 28;

O barroco é o espaço vazio não atendido pelos novos ventos da civilização humana e, tampouco é o medievalismo. O barroco é o meio, e é neste meio que a construção se dá com o necessário irreal, mas não irreal na palavra: a palavra é real e é nela, palavra, que se vai construindo as imagens de Vieira: “Enfim resolveu (o profeta) que somente o mar podia achar semelhança, e na mesma semelhança a consolação que buscava.”²¹

Entretanto, Jeremias não satisfaz a construção de Vieira. O jesuíta considera-o limitado para descrever a dor, afinal, não se trata de uma dor que o profeta realmente experienciou ao tempo da destruição de sua cidade sagrada, mas da dor construída, no modo barroco, por Vieira. A dor, na palavra, supera e suplanta o profeta, porque segundo Vieira, o fel (da dor) que Maria viu dar a seu filho (no momento em que Jesus pede água e lhe dão fel) foi, na alma de Vieira, apenas parte das amarguras: “o fel é mais amargo que o mar”.²²

E, assim, a busca, agora, é por um elemento que possa dar a ideia da amargura da mãe, da dor de Maria. Não é o mar, não é o mar. Vieira concentra a dor materna aqui: “Seguindo os passos da mesma dor, adverti, que a alma da Mãe seguia a do Filho”.²³

Vieira chama ao texto a passagem em que Pedro disse que Jesus, depois de sua morte desceu ao Inferno, mas que, apesar de estar no Inferno, não sofreu nem padeceu as dores que lá existem. Ao contrário, as desfez.²⁴

O orador chega ao ápice de sua construção oratória barroca:

Suposto isto, já achei o que buscava. O Filho, no Inferno, sem dor; a Mãe neste mundo com dores, a que se não acha comparação? Logo, o Filho e a Mãe nesta hora partiram entre si o Inferno: o Filho descendo ao lugar, e a Mãe padecendo as dores.²⁵

Note-se que no estilo barroco não se fala em comparação, mas em construção de imagens. Não há comparação – há tessitura textual! Vieira está construindo a dor de Maria em seu Sermão. Não se trata aqui se ela sentiu, ou não, tamanha dor. A dor está estabelecida, vez por todas, no Sermão barroco. Não é a dor da repetição dos serviços religiosos medievais e não é a ausência de dor em face do renascimento. É dor, dor de estilo, dor real, não concreta; dor experienciada, não por Maria, mas por Vieira e, a partir do texto, pelo texto. É a dor que o texto constrói.

Na segunda parte do Sermão, Vieira, como qualquer outro escritor ou orador barroco e, no caso dele, pleno de competência, vai buscar no imponderável texto de Salomão, Cântico dos Cânticos, poema erótico escrito

²¹ Idem, p. 28;

²² Idem, p. 28;

²³ Idem, p. 29;

²⁴ Antonio Vieira, Op. Cit, p. 29;

²⁵ Idem, p. 29;

para sua amada não judia, Sulamita, (negra da Etiópia).²⁶ Por que imponderável? Porque para o jesuíta e orador, o encontro que se dá entre Jesus e Maria, entre o Filho e a Mãe é de uma tal grandeza. Salomão descreve o amor e o ciúme entre ele, o amante, e sua amada, Sulamita.

Para Vieira, o amor a que se refere Salomão é totalmente despido de carnalidade: é o amor abstrato, o amor, talvez, platônico, o amor inalcançável que, décadas depois, os românticos retomarão, e ressignificarão em seus textos poéticos, em especial aos ultrarromânticos (já que o Romantismo é, em grande medida, uma releitura do Barroco). Este amor, descrito por Salomão em face da mulher amada, é apropriado por Vieira e se torna o amor do Filho pela humanidade, o amor de salvação dos homens, enquanto o ciúme, a que Vieira chama “emulação”, é característica da Mãe, pois o Inferno toma seu Filho.²⁷

Reside a emulação, da Mãe, no fato de que ela não pode acompanhar seu Filho ao Inferno, porque, segundo a anunciação de Gabriel, o Filho deveria remir o mundo. Vieira acompanha o movimento materno aí: ela sabe que o Filho terá que padecer, e padecer

gradualmente, em cada uma das partes de seu corpo, mas essa previsível experiência se torna leve na medida em que a Mãe tem a perspectiva de estar com o Filho.²⁸

Vieira chega à natureza da dor da Mãe: é a dor da privação de estar com o Filho: “Vede que pena seria a sua na privação da presença e da vista de um Filho Deus!”²⁹

Na terceira parte do Sermão, Vieira sugere e indica as dores do Filho no contexto da Paixão: “Na Paixão primeiro se padecem as injúrias da prisão, depois os açoites da coluna, depois os espinhos da coroação, e ultimamente os cravos e a cruz.”³⁰

O Filho padece dores, parciais, em partes do seu corpo, da alma e do coração. É uma, ou antes, várias dores do Filho. Aqui, e a partir daqui, Vieira dá a dimensão da dor da Mãe, maior que a do Filho: “Porém nesta hora (das dores do Filho), a Senhora padeceu-as todas juntas.”³¹

Porque

O ódio dos inimigos de Cristo, por mais cruel que fosse, não o pode atormentar senão por partes: e assim como o Senhor padeceu todos os tormentos sucessivamente, e divididos; assim também a Mãe, quando o seguir e acompanhava. Porém, depois da sua morte, só, sem

²⁶ Para se ter uma ideia da beleza de Sulamita, que levou Salomão a escrever Cântico dos Cânticos (em hebraico transliterado: Shir Hashirim), ou seja, um poema sensual, com imagens indiscutivelmente eróticas e de amor carnal, talvez fosse o caso de pesquisar-se sobre a Miss Israel 2013. Segundo consta, a Miss Israel, negra, seria descendente do amor vivido por Salomão e Sulamita há mais ou menos 2700 anos atrás.

²⁷ Antonio Vieira, Op. Cit, p. 29;

²⁸ Antonio Vieira, Op. Cit, p. 31.

²⁹ Idem, p. 32; Note-se aqui que não se trata do Filho de Deus, mas, na expressão de Vieira, um Filho Deus. O Filho de Maria é um Filho Deus, a quem ela amava e com quem queria estar.

³⁰ Idem, p. 32.

³¹ Idem, p. 32.

ele, e consigo considerava tudo o que naquele dia tinha passado. Ali se ataram e uniram todos os tormentos da prisão, dos açoutes, da coroa, da cruz, dos cravos, da lança, e de todos os outros tormentos, e se fez um composto de penas, que sendo cada uma insofrível e imensa para a dor, cabia todo junto dentro do coração, e entre aqueles sagrados peitos, que em diferente cor haviam dado ao Filho o mesmo sangue que derramou.³²

Que dor é essa, assim tão imensamente retratada na pena barroca? É a dor da privação, é a dor de não compreender o porquê do distanciamento. É nisto que reside, não apenas a dor de Maria, a Mãe, mas a dor do mundo. A dor de não estar ali, nem aqui – barroco! A dor de não pertencer mais a um universo teocêntrico e, nem mesmo, transitar pelo universo renascentista – e ambos são estranhos! Ao desenvolver seu Sermão em torno da dor de Maria, Vieira transcende, avança, ultrapassa o próprio texto neotestamentário e cria condições redacionais rebuscadas para criar uma dor absolutamente abstrata.

Uma breve consideração final, quase uma conclusão

A dor da Mãe, segundo Vieira, constrói-se no contexto do jogo das palavras: *nesta vida todos andam fugindo da morte, mas no inferno, pelo contrário, todos desejam*

*morrer, e a morte foge de todos.*³³ É nisto a que a dor da Mãe chega e nisto é caracterizada, porque com ela os rigores dos tormentos foram indescritíveis enquanto Mãe de Deus, depois da morte de seu Filho. É o tormento do Inferno e é, como no Inferno, a de não lhe dar a morte. Ou

O fogo do amor e dos tormentos de Cristo, foi como fogo da Terra, que lhe tirou a vida; o fogo do amor e dos tormentos de Maria, foi como o fogo do Inferno, que a endureceu contra a morte. E este foi o cerco, em que aquelas dores puseram a maior e mais angustiada alma, tão apertado, que o não podia sofrer a vida, e tão fechado, que o não podia aliviar a morte.³⁴

E como sói acontecer em qualquer texto barroco, a imagem é evocada (e, não poucas vezes, invocada). Vieira, após construir a dor da Mãe, bem acima da de seu Filho, sabe que são construções sintáticas, de início, semânticas, no desenvolvimento, mas principalmente estilísticas. E como conclui seu Sermão acerca da mesma dor que permitiu aparecer no texto? Ainda com texto, mas, também com escultura, uma das principais expressões do Barroco (veja-se Aleijadinho, já mencionado). Agora, ao final do Sermão, unem-se, na mesma dor construída, estilística, tanto o texto quanto a escultura: “Mas o que não puderam declarar minhas palavras, vejam agora os olhos naquela piedosa Imagem, viva sem vida, e morta sem poder morrer.”³⁵, encerra Vieira.

³²Idem, p. 33.

³³ Antonio Vieira, Op. Cit, p. 35.

³⁴ Idem, p. 35.

³⁵ Idem, p. 35.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBBIA, La Sacra. Edizione Ufficiale della C.E.I., Conferenza Episcopale Italiana. Roma: UELCI, 1999;

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira.** 3ª ed. SP: Cultrix, 1981;

CANDIDO, Antonio e CASTELLO, José Aderaldo. **Presença da Literatura Brasileira: História e Antologia. Vol. I. Das Origens ao Romantismo.** 4ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971;

MOISÉS, Massaud. **História da Literatura Brasileira: Origens, Barroco, Arcadismo. Vol. I.** 3ª ed. SP: Cultrix, 1990;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **A Morte do Poeta nos Penhascos e Outros Monólogos/Diálogos.** SP: Editora Scortecci, 2009;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **Antropologia Jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares.** 2ª ed. SP: Scortecci Ed., 2018;

VIEIRA, Antonio. **Obras Completas do Padre Antonio Vieira,** prefaciado e revisto pelo Padre Gonçalo Alves. 5 Volumes, 10 tomos. Porto: Lello & Irmão Editores, 1959.

**ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DO
PENSAMENTO WEBERIANO E
ARENDTIANO SOBRE ESTADO,
POLÍTICA E SOCIEDADE PARA A
COMPREENSÃO DA SOCIEDADE
BRASILEIRA**

Thaís Battibugli¹

RESUMO: Este artigo visa a analisar a contribuição do pensamento weberiano e arendtiano sobre o Estado, a política e a sociedade, para auxiliar-nos na compreensão acerca da cultura política autoritária e excludente presente na sociedade brasileira.

PALAVRAS-CHAVES: Max Weber, Hanna Arendt, Estado, política, sociedade brasileira

Violência e política

Max Weber fundamenta suas reflexões sobre Estado, política e sociedade em conceitos-chave como o de poder, dominação, direito, política, partido político:

O poder em Weber é “toda a probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências (...)”. Já a dominação estaria “ligada à presença efetiva de alguém mandando eficazmente em outros (...) em virtude da ordem vigente”

Desse modo, poder e dominação estão intrinsecamente ligados à política, pois esta seria a ação de impor, seja uma vontade individual, seja um programa partidário a outros.

Por um lado, a política é o campo do desentendimento, da imposição de vontade mesmo pelo uso da violência (Weber, 1999, p. 33; Weber, 1967, p. 108; 114). Por outro lado, a política é também a área da pactuação e da fixação de compromissos ligados às ações do Estado.

Assim, o “resultado da atividade política raramente corresponde à intenção original do agente”, devido à essa necessidade de pactos com diversos grupos que geram, invariavelmente, modificações em um programa original para a viabilização de parte da proposta inicial (Weber, 1967, p. 108).

Weber trabalha com o pressuposto de que não se pode dividir o poder igualmente a todas as pessoas porque sempre haveria uma apropriação diferencial deste, já que os indivíduos têm aptidões distintas. Deve-se notar que essa ideia tende a legitimar as estruturas de desigualdade, poder e dominação, presentes na sociedade.

Max Weber condena as revoluções sociais no sistema capitalista, por meio da retirada do expropriador de seu poder político e econômico. Essa reprovação talvez se devesse

¹ Professora do Centro Universitário Padre Anchieta (UniAnchieta). Contato: tbattibugli@yahoo.com

pela quebra do princípio estrutural da sociedade, dos valores ordenadores que dariam coerência interna às relações sociais, ou ainda por não acreditar na real transformação da ordem social prometida por movimentos revolucionários violentos (Weber, 1967, p. 62).

A violência utilizada pelos participantes da vida política seria legitimada pela ordem vigente, isto é, estaria dentro dos limites oferecidos pela lei, a menos que o objetivo fosse instaurar uma nova ordem social e jurídica por meio de revolução. Dessa forma, para Weber o uso do poder violento na política estaria dentro da natureza dessa atividade e seria legítima caso estivesse atrelada aos parâmetros legais.

Hannah Arendt e o poder político

Hannah Arendt trabalha com pressuposto diverso de Weber sobre o poder e, conseqüentemente, sobre a política. Segundo Arendt, o poder é a faculdade de alcançar acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre da violência. A convivência pacífica entre os homens é o fator que propicia a ação conjunta e é esta ação que é geradora do poder. Dessa forma, a não violência, o pensar e deliberar em conjunto é requisito essencial para a geração do poder (Bittar; Almeida, 2005, p. 438-439).

Para Arendt, o poder violento, ou seja, a associação do poder com violência já seria demonstração do desvirtuamento conceitual da

ideia de poder. O poder, propriamente, deixaria de existir quando houvesse o aniquilamento do poder de estar com, de discussão, de debate, de discurso, diálogo. Portanto, há forte oposição entre poder e violência e, especificamente, entre poder político e violência (Bittar; Almeida, 2005, p. 440).

É notável que Arendt ao prescindir da violência como elemento de definição do exercício do poder e trazer como elemento constitutivo do poder o consenso participativo e dialogal, inova o campo do pensar a política. Tradicionalmente, vincula-se a política ao poder de dirigir, comandar, impor projetos, linhas de ação, o que pode incluir o poder violento, dentro ou mesmo fora dos parâmetros do estado de direito, caso o governo seja autoritário.

Com Arendt a política deixa de ser vista como algo meramente utilitário, com interesse de alcançar determinado fim. Passa a ser o exercício da construção do espaço público, espaço no qual cada um poderá dar sua contribuição no debate, todos importam. O homem pode pensar sozinho, mas politicamente só poderá agir em conjunto (Arendt, 2007, p. 348; Bittar; Almeida, 2005, p. 449).

A manifestação do agir conjunto irá traçar os parâmetros da vida coletiva, do interesse coletivo. Nesse aspecto, Arendt trata da liberdade como liberdade pública de participação na vida democrática, do debate

público. Portanto, a sociedade política democrática é plural e nesse ponto reside sua força. O poder como agir em conjunto, vem de baixo, do povo, de sua participação política. Em resumo, tem-se a importante lição: “onde há política, há espaço público; onde há espaço público, há diálogo; onde há diálogo, há direitos”. Onde há direitos, há estado de direito, dignidade e democracia (Arendt, 2007, p. 350-351; Bittar; Almeida, 2005, p. 449).

Monopólio da violência física e cultura política

Certamente uma das razões para o Estado nacional ser o ponto central da análise weberiana é por ter o monopólio do uso legítimo da violência física (Weber 2000, p. 34). Esse monopólio deve ser exercido nos ditames do estado de direito. A legitimidade desse preceito é fornecida pela ordem jurídica de cada Estado e varia de cultura para cultura.

Dessa forma, por exemplo, em certos estados, a violência praticada pelos agentes da segurança pública é bem menor do que em outros países, cuja cultura política é mais violenta. Há ainda casos de aceitação e mesmo de estímulo à violência institucional ilegítima e ilegal por parte de governos e da própria sociedade, como no Brasil (Weber, 1967, p. 56; Adorno, 2002; 1998).

A cultura política forma um “conjunto de atitudes, normas, crenças (...) partilhados pelos membros de uma unidade social, tendo

como objetos fenômenos políticos”. É ainda a construção social determinante do que é determinado como político em uma sociedade (Bobbio; Matteucci; Pasquino, 2000, p. 306; Alvarez; Dagnino; Escobar; 1998, p. 8).

No mesmo diapasão de Weber, Norbert Elias constatou que o monopólio estatal da violência legítima, tido como meio para pacificar a sociedade ao evitar a busca por métodos violentos para a resolução de conflitos, seria invenção social ambígua, já que pode ser utilizado mais em prol dos interesses de governantes e agentes do Estado do que para o bem-estar da coletividade. Essa foi a razão pela qual os Estados Democráticos de Direito produziram normas limitadoras desse monopólio para evitar abusos (Elias, 1988, p. 179-181).

Cultura política brasileira

Com efeito, em sociedades de cultura política violenta, a margem de discricionariedade dos agentes do Estado é nitidamente maior do que em sociedades com baixos índices de violência e de criminalidade.

No Brasil, o Estado ao deter para si o monopólio do uso da violência física legítima, tolera abusos contra os não-privilegiados, os suspeitos em potencial - negros, jovens, trabalhadores, militantes políticos etc. (Caldeira, 2000, p. 107).

As altas taxas de violência e letalidade policial no Brasil devem ser analisadas mais sob

o aspecto de uma cultura política autoritária discriminatória, presente na sociedade brasileira e na própria polícia, do que por arbitrariedades involuntárias cometidas pelo policial (Souza; Battibugli, 2014; Serra; Souza, 2018; Rede de Observatórios da Segurança, 2019; Santos; Souza; Carvalho, 2020).

Como as vítimas de arbitrariedades pertencem ao setor mais vulnerável da sociedade, não há grande empenho da instituição policial e do próprio Ministério Público em apurar desvios de conduta, em flagrante desrespeito aos direitos civis desses cidadãos, que são tratados pela sociedade como propriedade da polícia e, por esta, como lixo (Reiner, 2004, p. 143).

A própria instituição policial é estigmatizada pela sociedade (Bittner, 1990, p. 94-96), e no Brasil, é vista como a tampa da lata do lixo social, sem grande valor. Devido ao contato cotidiano do policial com criminosos e a sua ampla margem de arbítrio, o cidadão sente-se mais seguro quando distante do contato direto com esse profissional.

Como muitos brasileiros são tratados como “*subcidadãos*”, o indivíduo pobre não tem seus direitos civis assegurados, nem acesso à justiça formal, e sua situação de permanente precariedade é vista como *natural* pela parcela mais abastada da sociedade. O “subcidadão” é, assim, propriedade da polícia e o alvo preferencial das arbitrariedades dela (Pinheiro;

Souza, 2000, p. 56-57, 267; Kowarick, 2002, p. 10).

A violência institucional contra os menos favorecidos é bastante significativa no país, devido à perversa combinação entre a não-consolidação dos direitos civis e sua tradicional cultura política autoritária, na qual a violência policial é sua face mais visível (Pinheiro, 2001, p. 263; Adorno; Izumino, 1999, p. 118; Caldeira, 2000, p. 136). Paradoxalmente, a camada pobre da sociedade, considerada a mais propensa a comportamentos criminosos, que sofre inúmeras violações de direitos pela polícia, é a que mais necessita de seus serviços (Bayley, 2001, p. 169).

Dessa forma, ainda que períodos democráticos tenham contado com normas limitadoras do uso da força, muitas vezes, policiais acusados de excesso no estrito cumprimento do dever legal recebem proteção do corporativismo profissional, complacência de parcela da justiça militar, do governo, da elite política e da própria população (Koerner, 2000, Pinheiro, 2000). No conjunto, as práticas policiais arbitrárias estão inseridas na larga margem de discricionariedade concedida por uma cultura política autoritária e violenta (Pinheiro, 1981, p. 47-49).

Discricionariedade e estruturas sociais

Pelo preceito de que todos são iguais perante a lei, a discricionariedade policial deveria ser a mesma para todos os cidadãos. A

discrecionabilidade versa sobre a margem de liberdade conferida pela lei ao agente público para o cumprimento de seu dever, é seu poder decisório dentro dos limites legais, para a realização do bem comum (Diniz, 1988).

Weber não acredita que as estruturas sociais, políticas e econômicas dominantes tenham o poder de engessar a composição social, mas enfatiza sua força para diminuir a capacidade de resposta dos agentes a novas situações e para a criação de novas estruturas sociais hegemônicas.

As elites dominantes pactuam entre si para formar um poder ordenador, princípio estrutural que daria coerência interna às relações sociais, com lógica norteadora das ações dos cidadãos. Grande preocupação para Weber é analisar como o indivíduo continua sendo agente social apesar da atuação desse poder ordenador dominante.

Presume-se que a não prevalência total das estruturas dominantes deve-se também à existência de movimentos sociais criadores de novas hegemonias políticas. Segundo Weber, essas organizações teriam de ser construídas por meio de lutas sociais. Assim as ações das organizações sociais objetivariam mudar a situação existente, visando como consequência a formação de nova elite política.

Políticos profissionais

Ação, situação e consequência são três grandes temas weberianos. Quais são as causas

da ocorrência de determinadas ações sociais? Quais são as consequências dessas ações? Tais questionamentos norteiam sua análise política.

Com o Estado moderno surge além do monopólio da violência física legítima, os políticos profissionais. Neste ponto, os três eixos temáticos de Weber auxiliam a determinar a orientação da política e dos políticos de sua época. Objetivariam os políticos apenas o poder, a dominação? Viveriam eles da política ou para a política? Quais seriam os princípios estruturais ordenadores desta elite política dominante? Haveria organizações sociais dispostas a promover o reordenamento das estruturas sociais existentes?

Aquele que vive *para* a política tem “ideal”, uma “causa” que confere significado à sua vida e caso tenha apenas essa atividade tem de viver *da* política também. Já aquele que apenas vive da política extrai seus recursos financeiros sem necessariamente ter um ideal político, segundo Weber (1967, p. 62-64).

Com efeito, a análise weberiana procura mostrar a complexidade da ação política e do ser político, ao evidenciar que mesmo havendo uma relação difícil entre ética e política, o político deve ter responsabilidade por suas ações e consciência das consequências que seus atos poderão provocar (Weber, 1967, p. 107, 120-122).

A principal característica da ação política oposta à conduta ética, seria o uso da

violência para defender interesses individuais, paradoxo ético. Para Weber não há como escapar da utilização da força ao se viver em sociedade permeada pelos mais diversos conflitos ou ao se querer implantar uma nova ordem política (Weber, p.109-110)

Entretanto, isso não significa que a violência na política deva ser simplesmente tolerada em qualquer grau, ao ameaçar até mesmo a vida em sociedade. Os políticos têm responsabilidade pelo bom funcionamento da organização social e o Estado tem o dever de restringir o uso da violência apenas no âmbito de sua competência legal, sem ampliação ilegal da margem de arbítrio.

Até que ponto poderia haver violência na política em defesa de interesses comuns? Certamente os limites do uso da força do Estado não são dados por ideais, princípios de ação política, mas sim pela cultura política, definidora de padrões de comportamentos aceitos em sociedade, muitos dos quais positivados no ordenamento jurídico. Cabe notar que tais padrões se modificam tempos pela dinâmica de renovação do campo social e político e pela lenta transformação dos valores sociais.

Líder carismático

Outro conceito muito significativo na teoria política weberiana é o de líder carismático. Qual seria a aproximação entre o conceito de líder carismático em Weber com o

uso do conceito de líder populista para designar governante como Getúlio Vargas (1930-1945, e 1950-1954)?

Para Weber o líder carismático é aquele que impõe sua vontade acima das resoluções partidárias, acima mesmo do parlamento, em contato direto com as massas populares (Weber, 1967, p. 89-94). Teria o domínio da situação ao ser agente político pleno, dotado de estratégias políticas versáteis e ter muitos seguidores, sem medo de reordenar o jogo político em benefício próprio e de seus correligionários.

Seu poder, força política estaria em trabalhar com paixão e devoção a favor de sua causa pessoal, com a criação de uma “ditadura fundada na emotividade e na exploração das massas”.

Esta caracterização do líder carismático é semelhante a de políticos populistas brasileiros, como no caso de Vargas. Weffort afirma que as massas populares urbanas de 1930 a 1945 foram peças-chave no populismo varguista por apoiar o esquema de poder da elite dominante brasileira. O líder seria assim, maior força política para os interesses das elites do que efetivo apoio para o alcance e efetivação dos direitos de cidadania (Weffort, 1979, p. 14).

Weffort enfatiza a genialidade de Vargas ao se aproximar das forças populares a despeito da percepção de parte da elite de que a participação do povo na política seria ameaça à ordem. Tal aproximação teria sido feita como

parte de estratégia para “preencher o vazio social e político deixado pelas classes agrárias” derrubadas pela Revolução de 1930” (Weffort, 1979, p. 15). Contar com o apoio de parcela da população era um dos pilares de sustentação do regime varguista já que a oposição nunca fora inteiramente anulada.

Cabe notar que a cultura política brasileira além de, volta e meia, se apegar a líderes personalistas, de esquerda ou direita, para magicamente solucionar desafios sociais e econômicos estruturais, tem ainda a questão dos limites do público e do privado. A esfera pública seria apropriada como se privada fosse e as relações políticas são percebidas como meras extensões de interesses individuais de modo a dar margem para a atuação de amplo sistema de corrupção e corporativismos (Alvarez; Dagnino; Escobar, 1998, p. 9-10).

Segundo Weber essa confusão é típica de sistema patrimonialista, no qual os detentores do poder público se autoconferem direitos que se transformam em privilégios não acessíveis aos demais. O líder político patrimonialista tende a ser personalista e instrumentaliza a estrutura estatal, cria mecanismos de controle frouxos para satisfazer suas necessidades pessoais. O poder patrimonial funda-se no conservadorismo e tem por traço característico a ineficiência governamental (Weber, 1999; Campante, 2003).

Cumprir destacar que o enfoque genérico sobre o populismo foi utilizado para explicar acontecimentos políticos em toda a América Latina, sem levar devidamente em conta as particularidades nacionais nem as especificidades conjunturais das ações de cada governo. Dessa forma, é preciso tomar os devidos cuidados analíticos para que o conceito de populismo não se torne inútil para investigação mais específica, plena de historicidade (Capelato, 1997, p. 3).

Por fim, o neopopulismo nascido entre os anos 80 e 90 tem se legitimado pela descrença na política e nos partidos políticos. Beneficia-se da crise da representação, do desgaste dos partidos políticos e das suas lideranças tradicionais. Acaba por dar voz às lideranças marginais que defendem “soluções inovadoras”, apelam muitas vezes à violência institucional e definem-se como contrárias ao sistema vigente, até mesmo à própria democracia, a liberdade política, aos direitos sociais, às minorias. Claro exemplo é o populismo de direita representado nos EUA pelo desastroso governo Donald Trump (2017-2021) e no Brasil por Jair Bolsonaro (2019-) (Cerci, 2001; Moisés; Weffort, 2020; Teixeira, 2018).

Considerações Finais

Embora tenham pressupostos diferentes para a política, Weber e Arendt conferem destaque à reflexão sobre a ação

política, seja do Estado ou da sociedade. Em Weber a violência pode fazer parte da política, para Arendt, não.

Com a ascensão do populismo de direita, a recém restaurada democracia brasileira, do ponto de vista histórico, mostra toda a sua fragilidade e incompletude social, apegada à tradição da cultura política autoritária e excludente, distante dos parâmetros da política como agir em conjunto, livre da violência, para o interesse comum, para a sociedade plural e participativa de Arendt.

Referências Bibliográficas:

ADORNO, Sérgio. (2002), “Monopólio estatal da violência na sociedade brasileira contemporânea”, in Sérgio Miceli (org.), **O que ler na ciência social brasileira (1970-2002)**. São Paulo, Editora Sumaré.

_____ (1998). “Consolidação Democrática e políticas de segurança pública no Brasil: rupturas e continuidades.” In: ZAVERUCHA, Jorge (org.) **Democracia e instituições políticas brasileiras no final do século XX**. Recife: Bagaço. 1998.

_____, IZUMUNO, Wânia Pasinato. “As Graves Violações de Direitos Humanos: o tema e a pesquisa”. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (Pesquisador Responsável). *Continuidade Autoritária e Construção da Democracia*. Relatório Final, Volume 1. São Paulo: NEV-USP, 1999.

ALVAREZ, Sônia E., DAGNINO, Evelina, ESCOBAR, Arturo (Ed.). **Culture of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements**. Westview Press USA, 1998.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense, 2007

BITTAR, Eduardo C. B; ALMEIDA, Guilherme de Assis. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2005.

BITTNER, Egon. **Aspects of police work**. USA: Northeastern University Press, 1990.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Ed. 34: Edusp, 2000.

BAYLEY, D. **Padrões de Policiamento**. São Paulo: Edusp, 2001 (edição inglesa de 1985).

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Vol. I. Edunb, Brasília, 4a ed. p. 306.

CAMPANTE, Rubens Goyatá. O patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia brasileira. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 46, n. 1, p. 153-193, 2003 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52582003000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 jan. 2021.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Propaganda Política no Vargasismo e no Peronismo**. Tese de Livre-Docência, USP, 1997.

CERVI, E. U. As sete vidas do populismo. **Revista de Sociologia e Política**. nº 17: 151-156, nov. 2001

DINIZ, M. H. **Dicionário Jurídico**. São Paulo. Saraiva, 1998, vol. 2, p. 24.

ELIAS. N Violence and Crvilization: the state monopoly of physical violence and its infringement’ In: KEANE, J. (Ed.). **Civil Society and the State**. New European Perspectives. Verso. London, NYC, 1988.

MOISÉS, J. A.; WEFFORT, F. **Crise da democracia representativa e neopopulismo**

no Brasil. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

KOERNER, Andrei. **Judiciário Democrático, Reforma do Estado e Cidadania no Brasil**. Mimeo, 2000.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Passado contínuo: transições políticas e continuidades na República**. Mimeo, 2000.

_____, P. S. SOUZA, Luís Antonio. **Participação política e Organizações da Sociedade Civil em novas democracias. O caso brasileiro no contexto internacional: balanço e perspectivas**. Mimeo, outubro 2000.

_____, P. S. “Violência e cultura”. In: LAMOUNIER, B.,

_____, P. S. “Transição Política e Não-Estado de Direito na República”. SACHS, Ignacy, WILHEIM, Jorge e PINHEIRO, P. S. (Orgs). *Brasil: um século de transformações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

WEFFORT, F, BENEVIDES, M. (Orgs.). **Direito, Cidadania e Participação**. T.A. Queiroz, São Paulo, 1981, pp. 47-49.

REDE DE OBSERVATÓRIOS DA SEGURANÇA. *Retratos da Violência. Cinco meses de monitoramento, análises e descobertas*. Rio de Janeiro, RJ: CESEC, 2019.

REINER, Robert. **A Política da Polícia**. São Paulo: Edusp, 2004.

SANTOS, A.; SOUZA, L; CARVALHO, T. Aspectos simbólicos, políticos e práticos da letalidade policial no Rio de Janeiro e em São Paulo durante o Governo Bolsonaro. **Revista Eletrônica Direito e Sociedade**. 8(2), 2020.

SERRA, C. H. A.; SOUZA, L. F. de. Estado de exceção, gestão militarizada dos ilegalismos e as novas configurações da infâmia no Brasil contemporâneo. **Revista NEP, UFPR**, 4, 141-163, 2018.

SOUZA, Luís A. F. de; BATTIBUGLI, T. Os Desafios da Reforma da Polícia no Brasil. **Revista Paranaense de Desenvolvimento**, Curitiba, 35(126), 49-60, jan-jun, 2014.

TEIXEIRA, Nuno Severiano. Três reflexões inacabadas sobre populismo e democracia. **Relações Internacionais**, Lisboa, n. 59, p. 75-83, set. 2018. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S164591992018000300006&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 20 jan. 2021.

WEFFORT, Francisco. Democracia e movimento operário: algumas questões para a história do período 1945-1964. **Revista de Cultura e Política**. CEDEC, ano 1, n°1, ago./1979.

WEBER. Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora UnB, 1999.

WEBER, Max. A Política como Vocação. In: **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 1967, p. 114.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. RJ: Zahar, (s/d).

**O DEUS ABSCONDITUS NA
LITERATURA DE FRANK KAFKA
(1912-1924)
THE GOD ABSCONDITUS IN FRANK
KAFKA'S LITERATURE (1912-1924)**

Ênio José da Costa Brito¹

RESUMO: O artigo visita a tese de doutorado de Eduardo Oyamawa sobre Frank Kafka para apresentá-la aos leitores, enquanto esperamos por sua publicação. *A luz brilha nas trevas: Um estudo sobre o Deus absconditus na literatura de Frank Kafka (1912—1924)* que resgata o perfil religioso presente na obra de Kafka, ao apresentá-lo como um cabalista herético. Oferece ao leitor uma densa e instigante leitura de alguns textos de Kafka. A leitura da tese é facilitada pelo estilo claro e fluente.

PALAVRAS-CHAVE: Franz Kafka, Deus Absconditus, Literatura, Mística, Judaísmo

ABSTRACT: The article visits Eduardo Oyamawa's doctoral thesis on Frank Kafka to present it to readers while we wait for its publication. *The Light shines in darkness: A study of the God Absconditus in Frank Kafka's literature (1912–1924)* that rescues the religious profile present in Kafka's work by presenting him as a heretical kabbalist. It offers the reader a dense and thought-provoking reading of some of Kafka's texts. The thesis reading is facilitated by a clear and fluente style.

¹ Professor Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP e do Instituto Teológico São Paulo. Coordenador do Grupo de Pesquisa “Imaginário Religioso Brasileiro (Veredas)” e Vice Coordenador do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO-PUC). Editor responsável da Revista

KEYWORDS: Franz Kafka, God Absconditus, Literature, Mystic, Judaism

INTRODUÇÃO

Em 2018, tive a oportunidade de participar de várias bancas de doutorado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e em outras Universidades. A tese de doutorado de Eduardo Oyamawa intitulada *A luz brilha nas trevas: Um estudo sobre o Deus absconditus na literatura de Frank Kafka*, me causou uma forte impressão tanto pelo seu tema, como pelo perfil marcadamente analítico. Recentemente lendo um artigo sobre Kafka me lembrei da tese de Oyamawa, acabei relendo. Neste breve texto, retomo as anotações desta segunda leitura para apresentá-la aos leitores, enquanto esperamos pela sua publicação².

A tese deixa transparecer uma “preocupação” do autor, a de escrever para ser lido, mesmo por quem não está familiarizado com a obra de Kafka, obra complexa, mas de uma riqueza extraordinária. Seu leitor percebe que a recepção dos textos de Kafka pelo autor, não se dá só por razões de estudo, mas também pelo prazer da leitura.

Último Andar. brbrito@uol.com.br
<https://orcid.org/0000-0002-7730-0760>.

² A defesa ocorreu no dia 28 de fevereiro de 2018. Participaram da banca os professores doutores Luiz Felipe De Cerqueira Pondé (Orientador) Andrei Venturini Martins, Fernando Altemeyer Junior, Waldecy Tenório de Lima e Ênio José da Costa Brito.

A análise apresentada, Oyamawa exigiu uma entrega, mais do que uma visão clara e definitiva de tudo. Afinal, “a luz é incessante, mas insuficiente”. Queremos chamar a atenção para a atualidade da tese: o olhar sobre a obra de Kafka é diacrônico, mas está carregado de sincronicidade, nas palavras do autor: “ela nos ajuda a compreender esse novo mundo”.

A obra de Kafka vem sendo lida sob os mais diversos enfoques, Oyamawa nos fala de “multivisão” sobre a obra. Importante o ter dado a dimensão de religiosidade, um estatuto epistemológico. Lemos na página 107: “a leitura religiosa sobre os textos de Kafka não apenas é uma das facetas possíveis para desvelar os múltiplos significados da obra, mas torna-se mesmo imprescindível na medida em que, sem a devida atenção à tensão religiosa que permeia algumas de suas histórias, perde-se o substancial do “assombro” inerente à sua literatura”³.

A tese confirma a importância do “adjetivo Kafkiano para qualificar o específico e fantástico clima em que se desenrolam certos conflitos humanos, marcados pela opressão que o próprio homem criou para sua vida” (Marques Rabelo).

O leitor (a) tem em mãos uma tese que se dedica ao conhecimento da obra do escritor Frank Kafka sob a égide da interpretação religiosa –mística. Tese organizada em quatro capítulos que revisitaremos em seguida.

Revisitando os capítulos

O capítulo primeiro, intitulado *Contexto geopolítico no qual emergiu a família Kafka. Dados biográficos que apresentam Franz Kafka*, de perfil propedêutico relembra passagens significativas da vida de Kafka, apontando tópicos que preparam o leitor para uma recepção mais refinada da obra de Kafka. Aponto alguns tópicos significativos: influência do judaísmo nos textos do autor analisado⁴; a permanência na solidão, como conatural ao modo de ser do autor⁵, solidão mediadora da fidelidade à arte da literatura e a crítica contundente às pretensões da razão humana em conceber sistemas totalizantes de sentido⁶; a influência do Hassidismo⁷ e a percepção aguda e desconcertante de ser sempre alguém incompreendido⁸. Para Oyamawa:

Um dos temas mais pungentes da obra kafkiana- que estudaremos detidamente no capítulo II desta nossa tese – versa sobre essa percepção aguda e desconcertante de ser sempre

³ OYAMAWA, Eduardo. *A luz brilha nas trevas*. Um estudo sobre o Deus absconditus na literatura de Frank Kafka. Tese de Doutorado em Ciência da Religião. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018, p.107. Passaremos a indicar apenas as páginas da Tese, que se encontra disponível na biblioteca Virtual da PUCSP.

⁴ OYAMAWA, Eduardo. Op. Cit, p.33

⁵ Idem, p. 40.

⁶ Idem, p. 42.

⁷ Idem, p. 48.

⁸ Idem, p. 47.

alguém incompreendido pelos seus semelhantes, extemporâneo a si mesmo, um homem sem o acolhimento e a guarida afetiva da família, se sentindo estranho em meio aos próprios amigos, constringendo-se com as imposições e as etiquetas que as obrigações sociais impingem, especialmente ao homem das classes mais abastadas da sociedade⁹.

Termino a leitura do capítulo, rico em informações sobre a vida de Kafka, pensando em sugerir um título mais poético para este, sugeriria a frase com que fecha o primeiro capítulo: “O que se escreve são as cinzas de sua própria existência”¹⁰.

Oyamawa justifica assim o percurso do capítulo:

Realmente, sem a descrição acurada de seus dados biográficos, o entendimento dos escritos estaria francamente prejudicado, uma vez que – e nisso os estudiosos de seu gênio criativo são unânimes em afirmar –, em Kafka, vida e obra se imiscuem e dialogam intensamente, numa tessitura difícil de desselar¹¹.

Um ponto a ser mais explicitado, tendo em vista o perfil epistemológico da tese, os traços mais marcantes do perfil da personalidade religiosa de Kafka. Não que eles não estejam presentes¹², mas para o leitor se faz necessário uma ampliação dos seguintes tópicos: busca de sentido último; preocupações metaforizadas, simbólicos de Deus e do judaísmo.

O caleidoscópio hermenêutico sobre a obra de Kafka: à guisa de um estado da arte e a multivisão analítica é o título do segundo capítulo, que elege no sentido forte latino de eligo – escolher - dois objetivos: apresentar uma breve revisão bibliográfica da produção brasileira e internacional sobre a obra de Kafka, apontando o valor secundário e marginal atribuído às leituras religiosas, em especial, a mística judaica. Segundo, mostrar as múltiplas hermenêuticas, as tentativas de compreensão das “multivisões” presentes na obra de Kafka. Para atingir tal objetivo, apresenta leituras de cunho sociopolítico e psicológicas do universo criativo existencial Kafkadiano.

Transversalmente mostra como a obra de Kafka, mesmo sendo diminuta na sua unidade, fascina, consciente ou inconsciente, muitos pesquisadores(as), inclusive o autor desta tese.

Neste segundo capítulo, faremos uma reflexão a respeito das várias disciplinas que abordaram a obra kafkiana – como a teoria crítica frankfurtiana e os comentaristas sociopolíticos, a “escuta psicológica” e os dados biográficos, as influências literário/filosóficas e as inúmeras preferências autorais que permitiram à obra de Kafka consolidar-se como uma das mais significativas e inovadoras no deambular do século XX¹³.

Kafka ao construir sua obra sobre os escombros iluministas, não por acaso em alguns

⁹ Idem, p. 47.

¹⁰ Idem, p. 52.

¹¹ Idem, p. 52.

¹² Idem, p. 32.

¹³ OYAMAWA, Eduardo. p. 53.

de seus textos realiza um significativo deslocamento/glissement: reduz o estatuto ontológico humano à condição de animalidade¹⁴. Esse deslocamento se faz presente no conto *O Covil*¹⁵, nele o animal tem uma audição hipersensível, tem poderes extra humanos.

Convencido de sua arte heurística e falando de si mesmo para visitar o abismo da condição humana, Kafka faz rebaixar o estatuto ontológico do homem, transformando-o num outro ser, inferior, esquivo, solitário, em um animal- será um texugo, um hamster ou um ratinho a habitar o covil? Pouco importa Kafka nada nos esclarece a esse respeito. Tudo o que sabemos é que ele quis descer às sombras na condição de animal, de exilado, de pecador irremissível¹⁶.

Frente a esses deslocamentos, pode-se perguntar: qual é a melhor perspectiva para se ler “o fantástico”, presente na literatura de Kafka¹⁷. Tenho a impressão de que certos leitores de Kafka têm dificuldade de compreender esta dimensão fantástica de sua literatura e, mais ainda, a realidade que a inspira.

Não é o escapismo onírico, mas a maneira singular pela qual seus personagens souberam reagir à realidade circundante, opressora e alienante, gerando uma visão “realista da realidade”.

O título do terceiro capítulo é amplo, visando a abranger os vários aspectos nele tratado: *Um estudo sobre o Deus Absconditus: “O caso Max Brod”. A Mística judaica e a hipótese de Sholen*.

Oyamawa coloca em pauta questões que ajudam a circunscrever sua hipótese: “há na literatura de Franz Kafka a procura por um Deus absconditus?”¹⁸ Nele, preocupa-se, também, em apresentar os atributos do “Deus absconditus” para auxiliar numa correta compreensão deste. Não é um Deus consolador, compassivo, um Deus da alegria salvífica e nem pode ser concebido pelo pensamento¹⁹, está sempre longínquo e distante.

No capítulo quarto dirá isto em outras palavras:

A presença divina, ao contrário do que estamos acostumados a verificar, não se deixa apreender por verdades últimas, esperanças soteriológicas, conforto espiritual ou em meio à beleza da natureza e à justiça entre os homens²⁰.

Durante a leitura, lembramos de uma observação de Paul Ricoeur “*A religião judaica é essencialmente uma religião da culpa*”²¹. O tema da culpa é uma presença constante nos textos de Kafka.

Oyamawa sempre preocupado com seus futuros leitores, oferece a eles uma síntese

¹⁴ Idem, p. 63.

¹⁵ Idem, p. 154.

¹⁶ Idem, p. 149.

¹⁷ Idem, p. 65.

¹⁸ OYAMAWA, Eduardo, p.18

¹⁹ Idem, p.124

²⁰ Idem, p. 170

²¹ RICOEUR, Paulo. Culpa, ética e religião. In : *Concilium*, v.6, n.56, 1970.

com seu ponto de vista na página 107, que facilita a recepção do primeiro ponto do texto “O caso de Max Brod”, como também a síntese final, indicando três pontos básicos.

1-Que o Deus de Kafka não é aquele encontrado na leitura positiva feita por Max Brod. 2- Que, no concernente à Cabala, Kafka só reteve de encontrar Deus, mas não comungou do entusiasmo do Tzadikim e seu otimismo quanto à questão do mal no mundo. 3- E, finalmente, que o Deus Kafkaniano permanece, na maior parte do tempo longínquo, distante das coisas humanas, Absconditus, como se estivesse enfastiado de nosso orgulho autossuficiente e de nossa arrogância racionalista²².

Penso que em algum momento do capítulo seria interessante apresentar uma breve nota de rodapé sobre o “pecado original”, indicando talvez as diversas leituras que se faz dele. Há todo um número da Revista *Concilium*, dedicada ao pecado original, um dos textos mais sugestivos é o de Paul Ricoeur, a quem já nos referimos acima.

O capítulo traz informações importantes sobre a Cabala. Também, numa nota de Rodapé, pode apontar algumas apropriações por parte da Cabala de elementos de outras doutrinas com as quais entrou em contato. Por Exemplo: do neoplatonismo, apropriou-se do conceito de emanção e da

doutrina dos intermediários entre Deus e o mundo, e ainda de um vago panteísmo; dos filósofos mulçumanos, a teoria do intelecto, agente universal e a ideia da alma cósmica; dos filósofos judeus Ibn Gabirol e Maimonide, a doutrina da vontade de Deus, das especulações sobre os nomes divinos e a doutrina da profecia.

Ao longo do texto, apresentou-se alguns tópicos da obra Kafka: a natural ambiguidade e polissemia; senso de ilogicidade²³; ausência de Deus²⁴; saudade de Deus, subversão da ordem cósmica causada pela desobediência humana²⁵; misantropia²⁶; herói protagonista da história sendo confrontado pelo mundo²⁷. Topoi que funcionam como balizas, que mimetizam a fúria nascida da mão esquerda de Deus²⁸ e nos auxiliam numa recepção mais densa da obra de Kafka.

Chama atenção do leitor a relação entre linguagem e religião/religiosidade na obra de Kafka, nesta relação a palavra poética tem um peso especial. O que nos leva a pensar em como esta relação e a constatação da força da palavra poética ajuda o leitor a perceber o anseio pela luz /desejo,²⁹o anelo presente na literatura de Kafka pelo mistério, por um Deus Absconditus?

Uma primeira resposta a esta questão pode ser encaminhada, lembrando que Kafka

²² OYAMAWA, Eduardo, p.146

²³ OYAMAWA, Eduardo, p.110.

²⁴ Idem, p.113.

²⁵ Idem, p.142.

²⁶ Idem, p.151.

²⁷ Idem, p.161.

²⁸ Idem, p.143.

²⁹ Idem, p.111.

usa a linguagem poética para falar de questões religiosas³⁰; a linguagem é atributo de Deus³¹; o problema religioso só encontrava expressão para ele numa forma poética³².

Feliz Weltsch argumentou ser a linguagem poética o âmago expressivo de que se valeu Kafka para falar de questões religiosas: [...] não era um pensador no sentido sistemático, mas tão pouco uma natureza religiosa no sentido positivo, era tudo isso enquanto poeta. Escrever era sua paixão, a criação literária continha a sua única possibilidade de felicidade. O problema religioso só encontrava expressão, para ele, numa forma poética³³.

A teopoesia e a teopoética devem ser entendidas como “mistagogia”, guia para o mistério de Deus como abismo³⁴.

Tendo presente o limite de sentido, vivido pelo ser humano como horizonte envolvido pelo “negrum da noite e pelo desespero nascido do mais profundo da existência humana”, noutras palavras, tendo presente esta dimensão misteriosa do ser humano, pode-se perguntar: seria ela o motor da não negação de Deus por Kafka? Seria ela a razão da importância dada por Kafka à religião em relação a outros códigos culturais? Seria ela uma força que possibilita ir além?

No capítulo quarto, intitulado por Oyamawa, *A hermenêutica dos textos: O covil*;

A metamorfose, O processo e Investigações de um cão, é um convite a visitarmos alguns textos de Kafka para tirar a “prova dos nove” da sua hipótese – há na literatura de Kafka a procura por um Deus Absconditus³⁵. Oyamawa elege, pois, como chave de leitura de alguns textos de Kafka o conceito de Deus Absconditus.

Tem uma intencionalidade bem definida: mostrar a permanente tensão religiosa presente nos textos analisados e iluminar a ideia subjacente do Deus Absconditus, que dá sentido à sensação de inacabamento³⁶.

Retomo o convite do autor:

Para alcançarmos o tólos deste estudo, escolhamos textos nos quais pudéssemos explicitar – como numa escala musical – a presença deste “indestrutível” como Kafka o nomeou. Assim, convidamos o leitor a nos acompanhar na procura pela pequena luz brilhando nas trevas, que começa no molto pianíssimo, de *O Covil*, passa pelo mezzo-forte, de *A Metamorfose* e *O Processo*, até chegar ao fortíssimo da mística – sonora, em *Investigações de um cão*³⁷.

As palavras ocultar e desocultar sustentam a estrutura dialética do capítulo. Nele temos alguns pré-requisitos para uma adequada leitura da obra de Kafka: não ficar cingido a condições externas, sociobiográficas e ter presente a atmosfera sacrificial das histórias,

³⁰ Idem, p.125.

³¹ Idem, p.121.

³² Idem, p.125.

³³ ROBERT, Marthe. *Franz Kafka*. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, 1963, p.274.

³⁴ OYAMAWA, Eduardo, p. 107.

³⁵ OYAMAWA, Eduardo, p. 17.

³⁶ Idem, p.147.

³⁷ Idem, p. 147.

condição sine qua non para poder extrair o seu substrato³⁸.

Quanto a “teologia herética Kafkiana”, vale lembrar que as heresias trazem no seu bojo um pouco de verdade ou para usar um termo que Oyamawa gosta, trazem no seu bojo “radículas de verdades”. A heresia é uma construção discursiva particularmente equivocada, o desafio é tirar as consequências desta constatação.

Dois tópicos despertaram minha atenção. Primeiro: Justiça e graça, segundo a Cabala são as duas formas por meio das quais a Divindade se oferece a nós. Penso ser possível explicitar como elas se fazem presentes nos textos analisados. Outro ponto a ser explorado é o da nostalgia presente na obra. Pode-se dizer que é nostálgico, não da vida na sua dimensão imediata, mas da vida transfigurada em valor eterno, que é salva pela graça?

Para finalizar essa retomada de alguns pontos presentes nos capítulos, volto a insistir na atualidade da obra de Kafka. Ao lê-lo temos a impressão que na sua crítica antecipou a “nova razão do mundo”, isto é, a racionalidade neoliberal a corromper todas as esferas da existência humana, indo do individual ao estatal, passando por forma de gestão do capitalismo financeiro que borra a separação entre o público e o privado, entre o Estado e o Mercado.

³⁸ Idem, p. 160.

³⁹ OYAMAWA, Eduardo, p.189.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após sua morte em 1924 no sanatório de Kierling, “sua literatura, forjada sob a égide do pessimismo e da denúncia contra a crueldade que insiste em perseguir a criatura humana, ergue-se como um dos grandes acontecimentos artísticos que a modernidade tardia soube conceber”³⁹.

Analisar a obra de Kafka é enfrentar labirintos enigmáticos e desafiadores, tarefa que vem sendo realizada pelas mais diversas áreas do conhecimento, pela teoria literária, sociologia da cultura, psicanálise, estudos comportamentais e filosofia da religião. A contribuição desses estudos é marcante, no entanto, para Oyakawa, uma vereda permanecia aberta, a de “tentar demonstrar, de maneira mais clara possível, que o prisma religioso deve, a expensas de quaisquer privilégios epistemológicos, subir ao proscênio e ganhar a legitimidade acadêmica que, por vezes, lhe foi negada”⁴⁰.

Ao trilhar na tese esta vereda, Oyakawa apontou riquezas e questões cruciais que a obra de Kafka oferece aos seus leitores. Ter percorrido a imbricação entre a vida e a obra de Kafka, as análises psicológicas desveladoras dos sentimentos de culpa e de solidão existencial facilitou apresentar a visão religiosa

⁴⁰ Idem, p. 190.

da obra de Kafka e confirmar sua hipótese principal: “a existência de um Deus *Absconditus*, veladamente pressentido nas histórias que compuseram as narrativas sombrias kafkianas, eivadas por simbolismos judaicos e impiedosamente irônicos”⁴¹. Com a interpretação dos textos Kafkianos *O Covil, A Metamorfose, O Processo e Investigações de um Cão* retoca e finaliza o perfil cabalístico herético de Kafka.

Resultado de cuidadosas pesquisas e apoiada em sólida, extensa e atualizada bibliografia, *A luz que brilha nas trevas: um estudo sobre o Deus Absconditus na literatura de Frank Kafka* é um convite irrecusável a especialistas e de valiosa ajuda aos leitores não especialistas, que desejam conhecer a inquietação religiosa, que Franz Kafka carregou ao longo de sua vida.

Oyakawa finaliza lembrando que “Kafka, que jamais retratou uma flor sequer em suas histórias, cercou-se nos momentos derradeiros da vida de lilases, peónias, cravos vermelhos. Queria inebriar-se nesse sagrado e sublime perfume”⁴². Mistério que se faz presente no destino humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OYAMAWA, Eduardo. **A luz brilha nas trevas: Um estudo sobre o Deus *absconditus***

na literatura de Frank Kafka (1912—1924). Tese de Doutorado. PUC/SP, 2018.

RICOUER, Paulo. Culpa, ética e religião. In: **Concilium**, v.6, n.56, 1970.

ROBERT, Marthe. **Franz Kafka**. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, 1963.

⁴¹ Idem, p. 193.

⁴² OYAMAWA, Eduardo, p. p.195.

**RAÍZES DA ESCOLA DE FRANKFURT:
UMA REFLEXÃO SOBRE OS
ASPECTOS DA TEORIA CRÍTICA**

*Pietro Nardella Dellova*¹

*Lilian Cardilli*²

RESUMO: A leitura marxiana do mundo não é exatamente uma leitura marxista. O método científico adotado por Marx não é a mesma coisa que o stalinismo. Por isso mesmo, a Escola de Frankfurt terá uma grande influência no estudo das teorias críticas durante o século XX e, sobretudo, agora no estranho século XXI

PALAVRA-CHAVE: Marx, Frankfurt, Teorias críticas, marxismo x marxiano, decadência stalinista

ABSTRACT: The Marxian reading of the world is not exactly a Marxist reading. The scientific method adopted by Marx is not the same as Stalinism. For this reason, the Frankfurt School will have a great influence on the study of critical theories during the 20th century and, above all, now in the strange 21st century.

KEYWORDS: Marx, Frankfurt, Critical theories, Marxism x Marxian, Stalinist decadence

Parte I - Referência Marxista: Marx, Marxismo e outros Ismos

¹ Pietro Nardella-Dellova é Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, UFF; é Doutor em Ciência da Religião pela PUC/SP; é Mestre em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, USP; é Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC/SP; é Pós-graduado em Direito Civil e Processo Civil pela Faculdade de Direito de SBC; é Pós-graduado em Literatura pela Faculdade de Letras da UniMarco; é Formado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Franciscana, e é Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito SBC. É membro efetivo da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP – São Paulo; Membro da Comissão de Notáveis da OAB/BC, Balneário de Camboriú, Santa Catarina; Membro da “*Accademia Napoletana per la Cultura di Napoli*”, Nápoles, Itália; Associado ao Grupo Martin Buber, de Roma, para o Diálogo entre Israelenses e Palestinos; Associado à Resistência Democrática Judaica (grupo judaico para defesa da Democracia). É Autor de vários livros, artigos e pareceres jurídicos; é Poeta, com vários livros de Poesia publicados, e membro da UBE – União

Brasileira de Escritores. Em 2011 criou o Grupo de Estudos e Pesquisas NUDAR – Teorias Críticas Aplicadas ao Direito Civil. É Pesquisador e Co-coordenador do Grupo de Estudos do Programa de Pós-graduação, *stricto sensu* (Mestrado e Doutorado), em Educação da CNPq/USF. É Professor, desde 1990, de Literatura, Direito Civil, Filosofia, Direito Processual Civil e Direitos Humanos em vários cursos (graduação e pós-graduação), entre os quais, Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Direito Padre Anchieta, ESA – Escola Superior da Advocacia, Direito UNIMEP, EMERJ – Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Atuou como Professor visitante (2011-2013) na Faculdade de Direito da USP, abordando o tema “Direito Romano, Direito Civil e Direito Hebraico Comparados”. É Pesquisador bolsista CAPES/FUNDASP no Programa de Estudos Pós-graduados da PUC/SP, abordando o tema “Direito, Direitos Humanos e Judaísmo”. Atualmente também desenvolve estudos e pesquisas em *New York, USA*.

² Graduada e pós-graduada em Direito. Consultora internacional de cidadania italiana e portuguesa;

Em que pesem os grandes debates, especialmente, no que respeita à obra de Marx³, é inegável que seu trabalho inaugura um comportamento científico crítico⁴ no ocidente. Poderíamos dizer que Marx ensinou o ocidente a pensar de forma crítica, incluindo, lógico, as análises econômicas.

Não é sem razão que toda a obra de Marx está sendo revisitada nos últimos anos, em especial, após 2008, com a grande crise financeira. Tal revisitação e redescoberta é, sobretudo, ponto programático de vários grupos estadunidenses e europeus. Na Itália, regiões específicas, como *Milano e Napoli*, reinvestigam a obra de Marx, na tentativa de se redescobrir algum aspecto que, na nuvem ideológica, ficou perdido no caminho e que mereça apreciação.

Mas embora a obra de Marx, grandiosa metodologicamente em si mesma, esteja no final do século XIX, (*com o peso que ganhou em face dos debates com os anarquistas, em especial, Bakunin⁵ que, aliás, foi, não apenas o responsável, mas o primeiro a traduzir a obra*

de Marx para o russo), apenas com o advento da Revolução Russa, em 1917, ganhou maior amplitude e criou expectativas que cruzariam o século XX (*mesmo depois da queda do muro de Berlin, pois o que se desmantela ali é a União Soviética e, digamos, um marxismo stalinista, não o socialismo ou a análise feita do mundo econômico capitalista*).

Ao contrário do que se pensa, foi exatamente depois da queda do Muro de Berlin que a leitura de Marx ganhou em dimensão e profundidade, vez que destacada da experiência soviética.

A Revolução russa e a constante construção do Estado soviético, ainda que pareça um acontecimento regionalizado, marcaram o desenvolvimento do pensamento marxista⁶ (e sua expectativa) na contemporaneidade.

Por vezes, parece que tudo se simplifica em uma disputa entre forças bélicas destrutivas (guerra fria), mas o pós-Revolução deu o *start* para o desenvolvimento de uma teoria marxista multifacetada, da qual a Teoria Crítica é uma das vertentes.

³ Considerando que toda crítica contemporânea deve seu desenvolvimento ao marxismo. Coloco desta maneira, mas, novas leituras estão sendo feitas, como, por exemplo, nos Estados Unidos. Porém, é indubitável tratar-se, no contexto ocidental, de uma raiz marxista de pensamento crítico.

⁴ Estou pensando em um criticismo materialista;

⁵ Um dos anarquistas mais conhecidos pelo embate que teve diretamente com Marx, mas há

outros, inclusive que tiveram algum contato com Engels, por exemplo, Carlo Cafiero. E, depois deste, ainda Errico Malatesta, entre outros.

⁶ Há quem faça, e com razão, uma diferenciação entre teoria marxista e teoria marxiana; sendo esta a do próprio Marx, e aquela, dos seus leitores e estudiosos – nem sempre coerentes.

O centro desta teoria marxista, o seu verdadeiro núcleo de crítica contemporânea, não se dá apenas à sociedade capitalista e, de resto, ao próprio capitalismo, mas à sociedade de massa. É nesta crítica à sociedade capitalista que se cria a força para a teorização crítica, de consumo, de massa, cultural, estética e, finalmente, de um Estado mais que capitalista: Estado financeiro ou simplesmente Estado bancário!

Outro aspecto importante, é que a teoria marxista, enquanto uma teoria crítica, não repercutiu apenas sobre a Economia, mas também, nas áreas da Filosofia, Economia, Educação e Cultura. Há, também, um desdobramento epistemológico, isto é, um desenvolvimento epistemológico com repercussão em várias áreas.⁷

Por outro lado, no cenário da Política, a teoria marxista, evoluindo e chegando à Teoria Crítica, fez frente⁸ ao processo embrutecido das economias capitalistas de direita que entraram em decadência, a saber: o Fascismo (italiano) e o Nazismo (alemão).⁹

E, enquanto raiz crítica e razão da mais propriamente chamada Teoria Crítica, permitiu,

também, uma análise mais detalhada de um dos fenômenos marcantes da primeira metade do século XX, ou seja, o antissemitismo.¹⁰

Após a Revolução russa é possível ver a obra marxista (talvez, seja melhor dizer, marxiana), sair do plano teórico, enquanto uma teoria fazer nascerem outras teorias, entre as quais, a crítica e, também, pela própria revolução russa e, outras, entre as quais a chinesa e a cubana, orientar um senso prático. Em outras palavras, um nexo entre Teoria e Práxis ou, um nexo entre o desenvolvimento do pensamento científico e o movimento revolucionário.

Mesmo não operando uma revolução, repercutiu na maior parte dos países ocidentais no campo operário, redesenhando as relações entre empregadores e empregados e, em especial, sustentando um discurso sindical (não o anarquista), como o que se verificou no Brasil, sobretudo, a partir dos anos 70, mas com impacto nos anos 80 e 90.¹¹

Ainda no campo revolucionário, a Revolução russa era vista como o passo inicial de transformação do mundo capitalista, começando por países como Alemanha e Itália.

⁷ Conforme Nicolao Merker. *STORIA DELLA FILOSOFIA*. Roma: Riuniti Editori, 1982, p 325;

⁸ Aqui não me refiro de modo algum ao stalinismo que teve, em si mesmo, muito pouco de marxismo e nada de marxiano.

⁹ Bárbara Freitag. *A TEORIA CRÍTICA: ONTEM E HOJE*. SP: Brasiliense, 1986, pág. 19;

¹⁰ Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO: FRAGMENTOS FILOSÓFICOS*. RJ: Zahar, 1985, pags 139 e ss;

¹¹ Bem significativo o filme **Eles Não Usam Black-Tie**, com Gianfrancesco Guarnieri e Fernanda Montenegro, acerca dos movimentos operários paulistas.

Aliás, neste último, como um centro de efervescência política. Basta que sejam citados Palmiro Togliatti e Antonio Gramsci, além da reconhecida posição do PCI, como o maior Partido Comunista ocidental!

Mas o processo determinado pelo marxismo, ou seja, o processo crítico abriu caminho para a crítica interna. É o que se vê, por exemplo, com Trotskij (Lev Davidovic Bronstein – 1879-1940) e Rosa Luxemburgo e, em certa medida, o próprio Antonio Gramsci.¹² Não vejo com surpresa o movimento crítico interno, já que a força do marxismo, enquanto teoria, reside no fato intelectual de propiciar ambiente aberto para a análise mais vertical.

Mas, se por um lado, o movimento revolucionário russo operou alguns efeitos, como no caso da China e de Cuba, não obstante, houve uma reação estadunidense fortíssima, bem como a dos países objetivados pelos revolucionários, especialmente, Alemanha e Itália. Este respondeu com Fascismo, aquele, com Nazismo. No continente americano, com acirramento das forças conservadoras e o estabelecimento, sob inspiração estadunidense, de ditaduras, entre as quais, Argentina, Chile e Brasil.

Se, contudo, no âmbito político, o processo revolucionário foi obstaculizado, não obstante, no campo cultural encontrou

amplitude e pleno desenvolvimento. Por exemplo, no cinema, nas artes, na música, na literatura etc.

De qualquer forma, o que queremos realmente dizer é que o pensamento de Marx apareceu, em várias áreas, muito mais forte, após 1917, abrindo caminho para múltiplas correntes, entre aquelas já citadas (Trotskij e Rosa Luxemburgo). Tais e quais as variações que, em alguns casos, o que seria marxiano, transformou-se em marxismo e, daí, outra coisa, por exemplo, stalinismo (sua pior expressão).

Na União Soviética, por exemplo, o marxismo foi recebendo um peso doutrinário, orgânico, sistemático, “escolástico”, dos meios oficiais que começa com a subida de Stalin ao “poder”, e dura por anos.¹³ Um dos exemplos desta sistematização soviética são “Os Fundamentos da Filosofia Marxista, de 1959, sob os cuidados de um grupo de estudiosos do Instituto de Filosofia da Academia de Ciências da, então, URSS.

Dentro (e a partir) do sistema marxista de inspiração pós-Stalin, especialmente, nos anos 50, o marxismo é concebido como uma doutrina integral e completa, formada a partir de um tripé indivisível: filosofia, economia política e a teoria do socialismo científico. Mas o marxismo tem como fundamento ele mesmo, o materialismo histórico e dialético, sendo esses,

¹² Nicolao Merker. *STORIA DELLA FILOSOFIA*. Roma, Riuniti, 1982, p 335;

¹³ Mario Dal Pra. *STORIA DELLA FILOSOFIA*. V III. Firenze: La Nuova Itália, 1984, p 403;

também, as estratégias da práxis comunista e partidária.

O materialismo dialético é o reconhecimento objetivo da existência da matéria e de seu constante movimento modificador. O materialismo histórico, por sua vez, diz respeito às leis gerais dos desenvolvimentos das sociedades humanas e de sua história. O mundo existe objetivamente, independentemente da consciência, sendo os homens parte da natureza, na qual refletem a sua consciência.

Por dialética, entendemos a doutrina especialmente revolucionária, já que parte da afirmação de que tudo está em constante movimento transformador (devir de Heráclito) em senso evolutivo, portanto, tudo vai sendo transformado para o “melhor” e, portanto, qualquer decadência ou fenômeno decadente, vai sendo superado pelo processo dialético.

Sendo a sociedade humana parte do mundo material, todas as leis dialéticas aplicam-se a estas sociedades, porém, de modo diferente. Pois, no mundo natural, há um processo constante e irresistível. Existe uma história da natureza e uma história da sociedade humana. Daí que, o materialismo dialético é a filosofia por excelência, com raízes na ciência contemporânea, e atua como um processo de integração entre as várias ciências que estudam

a natureza e aquelas que estudam a sociedade e seu desenvolvimento.

Tal é o ponto do materialismo dialético e sua base diferencial, entre a apreensão do mundo natural e do mundo social que, conforme *Mao Tse Tung*, do partido comunista chinês, mesmo quando há uma percepção equivocada ou errada do processo dialético, que resulta em programas e teorias igualmente erradas (ele cita o caso de Trotskij e o confronto com Lênin e Stalin) deve haver uma revisão e uma correção no tipo de abordagem, a fim de não permitir o erro no processo dialético (especialmente o social).¹⁴ Obviamente, no caso chinês, o marxismo encontrou um ponto de contato com a tradição e filosofia chinesas. Daí o posicionamento revisionista de Mao. Assim como podemos falar de um marxismo stalinista, poderemos, também, falar em um maoísmo (de caráter chinês).

Apesar das variações do marxismo pós-revolucionário, parece manter-se, em supremacia, a visão de Stalin e, daí, o stalinismo. Pois é exatamente a concepção stalinista que invalida a relação dialética entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais, porque, segundo esta visão majoritária (e impositiva) o socialismo é identificado com a expansão quantitativa das forças produtivas, especialmente, no que

¹⁴ Mao Tse Tung. CINCO TESIS FILOSOFICAS. Pekin: Ed e policiones en Lenguas Extranjeras. 1971, p 90

respeita à industrialização. Enquanto isso, o objetivo de emancipação social e política fica relegado a um plano inferior.

No stalinismo, há muito mais de contingente e menos, bem menos, de análise histórica e social, por isso mesmo, o desenvolvimento da ciência e da filosofia, bem como a compreensão da sociedade, sob a visão stalinista termina por separar a história da ciência. A sistematização transforma o marxismo (ou, seria melhor dizer, impõe o stalinismo sobre o marxismo). De qualquer maneira, a sistematização faz com que o materialismo dialético se converta em uma concepção do mundo (ou o mundo é reduzido à concepção dialético-materialista), criando um tipo de norma (ou dogma) universal, absorvendo o materialismo histórico e valendo-se da ciência em função epistemológica de uma verdade (a stalinista).

O stalinismo acaba por criar mecanismos e sistemas voltados para si, desprezando a análise histórica e política, de Trotskij, por exemplo, de atualizar a verificação do capitalismo, aliás, nada mais normal, já que o marxismo nasce no contexto (e em função) do capitalismo. Por isso mesmo, o debate interno no marxismo, sob Stalin, perde na qualidade cultural, inclusive no que respeita às vanguardas poéticas, literárias e artísticas, pondo em ruínas exatamente essa relação, ou seja, a cultura e a

política, a arte e a revolução comunista, conforme denuncia o próprio Trotskij em um texto chamado “Literatura e Revolução”, de 1923, conforme esclarece Merker.¹⁵

Por outro lado, desenvolve-se na Itália um intenso (e dificultado) trabalho teórico (ou intelectual) de Gramsci, sempre em uma perspectiva pós-evolucionária, ponto de partida da nossa reflexão para compreendermos a teoria crítica.

Gramsci entra no debate, isto é, oferece o debate a partir de um texto: *La Rivoluzione contro Il Capitale*, de 1917, posicionando-se, desde logo, contra a interpretação positiva do marxismo, já que a considera imobilizante. Destaca-se neste primeiro trabalho gramsciano sua simpatia pelas revoluções das massas, bem como pelo caráter subjetivo das mudanças.

Gramsci, a partir da experiência soviética e da realidade italiana, concentra-se no fenômeno social, sobretudo com seus escritos no jornal “*l’Ordine Nuovo*”. A crise do Estado burguês faz-se, segundo ele, mais forte no ambiente social. Poderíamos dizer que ele percebe que nos movimentos operários, de fábrica, especialmente, nos conselhos do proletário, há uma aproximação com os cidadãos massificados, podendo permitir estabelecimento de um Estado proletário, a fim de substituir e fazer desaparecer o sistema capitalista e burguês de produção.

¹⁵ Nicolao Merker Op. Cit. p 329;

Nos primeiros anos da produção intelectual (ou teórica) de Gramsci, faltam dois temas centrais dos debates marxistas, sendo um deles o problema do partido político do proletariado como lugar da convergência de questões basilares relativas à ciência, à consciência de classe e à luta de classe, problema que já tinha sido apresentado, em tom crítico, por Rosa Luxemburgo. O segundo problema referia-se às formas políticas, seus valores e sua natureza, porque se via uma premissa de política universal, das estruturas institucionais e jurídicas, sem devida solução, mesmo em Marx e Engels.¹⁶

Nos primeiros anos de Gramsci, faltam estas duas temáticas, mas que, mais tarde, em plena luta no próprio partido (o PCI) e no avanço fascista, retoma-as com profundidade, especialmente após a primeira guerra. Porém, preso pelos fascistas, Gramsci morre em 1937 e deixa um trabalho incompleto, isto é, *Alcuni Temi della Quistione Meridionale*, no qual faz uma análise especialmente clara sobre o sul italiano em face das propostas marxistas, rompendo com a visão universal e atendendo às questões regionais e específicas (no caso, o sul italiano, antigo Reino das Duas Sicílias e absorvido, bem como massacrado, pelas forças do norte, sob Giuseppe Garibaldi).

Neste trabalho, incompleto, em que Gramsci lança o olhar atento e analítico sobre

uma determinada região, revelando a incapacidade do marxismo stalinista de lidar com questões regionais, desenvolve um trabalho com fundo no fenômeno intermediário, cultural, político e ideológico. Este trabalho consagra o que se chama “bloco histórico” e, pela primeira vez, surge o tema sobre o papel dos intelectuais na sociedade moderna.

Não apenas Gramsci, mas outros pensadores italianos de matriz marxista pensaram e repensaram o marxismo, entre os quais, Galvano Della Volpe, enquanto em outros cantões da Europa o debate e o desenvolvimento marxista continuavam a ganhar espaço. Entre os vários pensadores, podemos citar, embora este trabalho não nos permita avançar em sua obra, dado o caráter do presente texto, Lukács, Korsch, Bloch, Marcuse. Podemos dizer que, a Revolução russa (soviética) enquanto apontava para um fracasso estrutural, cuja expressão maior (de atraso) foi Stalin, permitiu, todavia, uma abertura para um marxismo e seu debate teórico de riqueza metodológica importantíssima para o pensamento cultural e filosófico do século XX e XXI.

Podemos dizer, ao menos olhando a história, que o marxismo, como dito acima, entra em um processo de *stalinização* (stalinismo como revisão do marxismo que não

¹⁶ Nicolao Merker. Op. Cit., p 326

permite outra visão, a não ser a do sistema soviético, absoluto e estrutural). Desde os anos 30 até, e inclusive, após a Segunda Guerra Mundial, o regime político imposto por Stalin se consolida e se estabiliza. É, como disse, um marxismo revisado e revestido de stalinismo, de expressão ditatorial personalíssima, impondo-se sobre o cidadão “soviético”. Stalin é, ao lado de Mussolini e Hitler, um “fascistoide”.

O regime político de Stalin é dogma, imposto a todos cuja completude se dá com a Constituição soviética de 1936, em função da qual ocorre, definitivamente, a identificação do partido com o Estado. O Estado é o partido. Mas, no plano internacional, a força da direita também se manifesta, absolutiza-se, impõe-se, expressivamente no nazismo e no fascismo.

Mas o período exige alguma reflexão, pois, se por um lado há uma “stalinização” soviética, com sistema dogmático, imposição e fortalecimento (fusão) do Estado como partido, por outro, e bem antes (quicá como causa), um distúrbio no mundo capitalista, com suas estruturas sendo minadas (veja-se a crise de 1929), com um crescente (e, também, antecipado) fortalecimento dos regimes de direita absoluta e, sobretudo, personalistas. A leitura e interpretação do capitalismo sofrem alguma fragilização no que respeita à política e à economia.

Porém, apesar deste momento histórico de forças absolutistas em grave confronto, surgem na Europa, então dividida entre, de um

lado, Stalin, e de outro, os nazifascistas, muitos intelectuais marxistas ou tendentes a uma leitura marxista do mundo. Em função dos intelectuais, os debates ganham substância, tanto em teoria quanto em arte. É o momento de grandes figuras (grandes em produção e em profundidade), tais como Bertolt Brecht. Todos de destacado peso internacional. Há uma manifestação cultural do encontro entre marxismo e arte ou, leitura estética do mundo.

Parte II - Contribuições da Escola de Frankfurt

No desenvolvimento do campo intelectual e artístico, como dito acima, com o aparecimento de figuras como Brecht, o marxismo ganha o fôlego da leitura estética, na dramaturgia, na poesia e na música, entre outras manifestações culturais. O marxismo mantém seu foco econômico e político, mas lembrando que sua leitura fica adstrita especialmente à União Soviética. Porém, além do foco econômico, serve de lastro, de base e material para a leitura crítica e estética do mundo.

Neste contexto, surge Walter Benjamin, um intelectual judeu-alemão que não tinha uma formação marxista, mas que desenvolveu uma obra crítica em relação (e a partir) do marxismo. Para ele, Benjamin, a revolução não contrapõe capitalismo e cultura, mas capitalismo e proletariado. Por isso

mesmo, um autor deve conceber-se como um produtor, tendo como luta primeira a mudança dos meios de produção cultural, sem jamais se esquecer de que uma postura revolucionária de caráter político inovador deve, sem nenhuma dúvida, coincidir com uma produção artística que inove, que transforme e atue sobre o social.

Benjamin, embora relacionado à cultura e literatura, produz, em meio às perseguições contra os judeus, sendo ele próprio, como dito acima, um judeu, um trabalho específico e crítico chamado: *Teses de Filosofia da História*, 1940, sobre o encontro (e semelhança) entre o espírito revolucionário do materialismo e o judaísmo.

No mesmo período, como lembrado acima, surgem muitos intelectuais, entre os quais o já mencionado Trotskij que, assim como Benjamin, era judeu. Vale mencionar algumas de suas obras, dado o caráter crítico, inclusive no que respeita ao stalinismo, à história e, também, à política: *A Revolução Permanente* (1931); *História da Revolução Russa* (1932); *O que é o nacional-socialismo?* (1933) e *A Revolução Traída* (1936).

Enquanto o stalinismo mantém o marxismo, relido e “reescrito”, no campo da política e do Estado, impondo-se fortemente, surgem os intelectuais aproximando o marxismo de uma leitura filosófica e cultural,

atualizando-o ou dele fazendo uso para interpretar a cultura contemporânea.

Surge, então, o grupo que será conhecido como Escola de Frankfurt, com sua contribuição inestimável. São vários os intelectuais, entre os quais Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno que, aliás, fundam e dirigem um instituto na cidade de Frankfurt (daí seu nome): Instituto de Pesquisas Sociais, de caráter multifacetado.

A chamada Escola de Frankfurt, conforme explica Barbara Freitag, refere-se a um grupo de intelectuais (ainda que fora de Frankfurt) e a uma teoria social.¹⁷ Mas podemos dizer que é mais do que um grupo de intelectuais, ou seja, mais que os intelectuais que dirigem o instituto (ligado à Universidade), pois funcionou como um captador de outros tantos intelectuais, de diversas áreas, incluindo Walter Benjamin, com produção nas áreas da psicologia, economia, política e direito. É, de qualquer modo, uma Escola crítica.

Seus líderes (melhor dizendo, dirigentes) mudam-se de Frankfurt em face da perseguição nazista e acabam se instalando nos Estados Unidos. Não é necessário muito para entender a experiência deste grupo com o capitalismo estadunidense ou, melhor, a expressão máxima do capitalismo de então.

Se Stalin reinventa o marxismo (adulterando-o), dando-lhe um poder de ferro

¹⁷ Barbara Freitag. A TEORIA CRÍTICA: ONTEM E HOJE. SP: Brasiliense, 1986, p 9;

político e partidário, os intelectuais da Escola de Frankfurt o reinventam, ou dele se aproveitam, a partir do senso crítico que, em Marx, tem contornos fortíssimos, mas, ampliam sua área de atenção, especialmente, na sociologia e na psicologia. Aí aparece o encontro entre marxismo e psicologia na obra dos intelectuais Reich e Erich Fromm e, mesmo em Marcuse, com uma obra chamada *Eros e Civilização*, de 1955.

Como uma, digamos, coroa, para o pensamento “frankfortiano”, Adorno e Horkheimer escrevem “*Dialektik der Aufklärung*” *Dialética do Esclarecimento* (mal traduzida por “Dialética do Iluminismo”, conforme explica Guido Antônio de Almeida, professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro¹⁸), de 1947, de senso profundamente crítico, como esclarece os autores:

Quando começamos o trabalho (...) o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie¹⁹

Adorno e Horkheimer escrevem, também, em conjunto, a sua *Dialética Negativa*, de 1966.

Embora, os intelectuais, especialmente, os da Escola de Frankfurt, tenham um encontro com o marxismo, sua teoria crítica e negativa da sociedade afasta desta o marxismo (talvez pela experiência estadunidense). Por outro lado, também, este distanciamento, ao menos no que pertence ao marxismo soviético, se expressa pelo seu caráter coletivista, unificador e universalista do movimento proletário internacional, tendo, então, o proletário como sujeito central, contra a busca da individualidade e da intelectualidade, que marca a filosofia crítica (da mesma sociedade).

Horkheimer e Adorno, especialmente este último, veem a sociedade com um pessimismo e negativismo total, como dito acima no trecho “... está se afundando em um novo gênero de barbárie” e que, sobretudo, se vale da técnica e da ciência para cada vez mais explorar a pessoa humana, enquanto os seres humanos, segundo eles, estão inclinados ao conformismo e ao coletivismo, levando à negação de cada pessoa singularmente considerada com tal igualdade repressiva e a quantidade desqualificada.²⁰ Há na modernidade uma submissão sem confrontação

¹⁸ Guido Antônio de Almeida, in “nota preliminar” à DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO de M. Horkheimer e T. W. Adorno. RJ: Zahar, 1985, pág. 7;

¹⁹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO. RJ: Zahar, 1985, pág. 11;

²⁰ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Op. Cit., p. 15.

e, no mais das vezes, ocorre apenas a repetição, levando a um estado de burrice coletiva.²¹

Para eles, a humanidade, presa a uma ciência positivista, recusando-se ao pensamento, à reflexão crítica, mais que reificando-se (coisificando-se), desfaz-se! A humanidade, nesse sentido, desfaz-se enquanto sujeito, aceitando (ou aderindo simplesmente) ao imediatismo não substancial.

Existe um espírito do mundo, mas que não é espírito. Segundo Adorno, a única possibilidade de salvação do mundo é por via da negação absoluta, da consciência crítica, da resistência contra tudo o que se impõe, tudo que é imposto. Neste sentido, o pensamento deveria resistir a tudo aquilo que aparece como aceitável ou contra tudo aquilo que se bate contra a liberdade do indivíduo.

Uma Visão Emancipatória a título de considerações finais

Um dos pontos fundamentais e interessantes, desde Marx, mas, como disse acima, a partir da experiência da Revolução soviética (não em si, mas, pelos desdobramentos no debate intelectual), pois permitiu uma abertura importante, não apenas para a crítica do capitalismo, da política e do Estado, mas, principalmente, para a crítica da sociedade capitalista ou simplesmente burguesa

e, sem dúvida, a produção crítica. O marxismo é menos um projeto político (o que já ficou histórica e suficientemente claro), e mais uma crítica à sociedade burguesa.

Pensar na crítica da sociedade burguesa permite um encontro com a realidade institucional (e realidade cotidiana) e não com um ente abstrato. A sociedade capitalista move-se em função de institutos que lhe permitem a manutenção. O Direito é um desses fenômenos especialmente fortes na sociedade burguesa.

É forte, sobretudo, porque enquanto expressão positivista, pretendeu-se servir como substituto ao jusnaturalismo. Neste caso, o dogma religioso; naquele, o dogma positivista.

Penso que o estado de pessimismo que invadiu Adorno e, como informa Freitag²², o retorno de Horkheimer à teologia, deve-se principalmente, pela frustração filosófica em face das propostas emancipatórias do iluminismo (preferimos, também, o termo “esclarecimento”). A razão parecia ter “vindo” para purificar o mundo, especialmente, de uma visão divorciada da realidade, com raízes profundas no ideário medieval.

Parece-nos que o chamado racionalismo, trazendo em sua tessitura ideológica qualquer coisa de objetividade, naturalismo, cientificismo, levou à construção e sedimentação do Estado poderoso, como são

²¹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Op. Cit., p. 210.

²² Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Op. Cit., pág 70 e ss ;

exemplos expressivos, os Estados fascistas e nazistas.

Em outras palavras, se o pensamento religioso, (inicialmente de caráter emancipatório, pois não é possível dizer o contrário se nos ativermos, por exemplo, aos costumes e vivência da comunidade primitiva, impropriamente chamada de “igreja primitiva”) tornou-se um monstro medieval e uma estrutura opressiva eclesiástica (vejam os tribunais inquisitórios católicos e a própria Inquisição, contra o qual se bateu o pensamento “revolucionário” burguês, apresentando um novo mundo, livre, igualitário, racional; todos se movimentarão a partir da lei e em função dela, por outro, o mesmo pensamento burguês, ainda que inaugure um novo tempo, desenvolve-se de modo a se tornar, também, um grande monstro, cuja expressão maior não poderia mesmo ser outra: Leviatã.

A Igreja (e o que representou) e o Leviatã (bem como o que representa), mormente se falarmos em seu papel contemporâneo, foram os inimigos naturais de Marx. Mas, ao contrário do que se poderia pensar em via emancipatória, vencida a igreja, já que “o ópio do povo, bem como seu espírito de submissão”, restava o Estado. Mas tornar o Estado, ou mudar o Estado, tirando-o das mãos e do poder burgueses e entregá-lo ao proletário, daria no que de fato deu, ou seja, já que o proletariado não pode governar – nem tem suficiente formação para tanto, criou-se a base

burocrática e, a fim de manter-se, a violência e imposição unidimensional (falamos sobre isso no que respeita ao stalinismo).

Em relação aos pensadores de Frankfurt, penso que a experiência destes nos Estados Unidos, lançados diante do mundo especialmente capitalista e com um índice de qualidade de vida altíssimo, bem como o atendimento às massas estadunidenses, mantendo, ainda que mereça alguma crítica, uma política democrática, em confronto com a Europa deixada atrás, tomada de fascismo e, sobretudo em seu ninho, de nazismo, com o acréscimo de uma visão (crítica) da presença soviética (stalinista), enfim, esse tripé socioeconômico e político: Estados Unidos x Alemanha x União Soviética, tenha dado o tom, o caráter e a dimensão daquele mencionado pessimismo.

Mas de tudo o que lemos e pesquisamos, bem como dos debates desenvolvidos em sala nas aulas de Teoria Sociológica, resta a certeza de que a “dialética” (e sua apreensão) é uma chave de leitura e compreensão do mundo (e das relações no mundo). Não apenas uma dialética histórica unidimensional, mas aquela (e aponto apenas a Sociologia do Cotidiano) bidimensional e, mormente, pluridimensional.

O que parecia emancipatório (e, realmente foi) dos grupos primitivos desta era comum, tornou-se (ou serviu de base) o monstro religioso. O que parecia emancipatório

(e realmente foi) da revolução burguesa tornou-se um monstro positivista, cuja expressão deformada (mas real) é o Estado capitalista e, pior, o Estado financeiro (não nos referimos aqui ao mundo privado liberal, mas à estatização do capitalismo, fenômeno que se verificou na tão criticada estatização do pensamento marxiano). O que parecia emancipatório (e realmente foi) na revolução soviética tornou-se, não muito tempo depois, o monstro stalinista. E por quê?

Porque não podemos perder de vista que tudo está em constante movimento transformador (devir). Não há como sustentar uma visão orgânica acabada da sociedade nem, muito menos, unidimensional. A sociedade não é feita de ideias, mas de realidades cotidianas, de pessoas que sentem e pensam diferentemente e que, principalmente, têm desejos e respostas aos seus desejos, diferentes uns dos outros.

Enxergar – e entender - o fenômeno humano já é, parece-me, um grande avanço.

Marx, embora não tenha sido o único, legou um modo de ver crítico ao nosso tempo. Independentemente da lógica interna do marxismo, não tem como desconsiderá-lo enquanto uma teoria crítica, inclusive para a crítica de estruturas, como a que se instalou durante anos na União Soviética, a que chamam muito apropriadamente “stalinismo”.

A teoria desenvolvida pelo grupo de Frankfurt, crítica por excelência, não se fecha naquele pessimismo dos seus primeiros pensadores, até porque os mesmos não tiveram mais tempo (vital) para continuar o processo crítico. Envelheceram. Seu legado serve, não temos nenhuma dúvida, para amparar o comportamento crítico. Veja-se a importante obra de Habermas, no qual não entramos aqui, dado o caráter deste trabalho. Mas, é inegável a grande contribuição que se deu às Ciências Sociais. Sem Frankfurt, do qual Habermas é herdeiro, conforme Freitag²³, seu trabalho restaria infrutífero. É lá, na Escola frankfurtiana, que Habermas bebe.

Ainda, no que respeita aos movimentos sociais e estudantis de 1968, conforme assinala Freitag, houve certo desconforto, digamos, uma crise entre os pensadores, especialmente, Adorno e Horkheimer e os Estudantes.²⁴ Estes incorporaram a teoria crítica; aqueles viram algum perigo neste processo. Porém não creio que faltasse aos primeiros pensadores de Frankfurt algum tipo de verticalização e compreensão do mundo de então.

Mas a experiência do mundo nazista e fascista, fizeram-no enxergar qualquer movimento descontrolado como força fascista e destrutiva. Não foi outra sua compreensão do movimento estudantil. Também, não foi outra a percepção de Marilena Chauí em face dos

²³ Barbara Freitag. Op. Citi., págs 105 e ss;

²⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Op cit., pág 26;

movimentos populares (manifestações) de 2013, chamando-os de fascistas²⁵. A multidão assusta, especialmente no que respeita à multidão de estudantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução e notas de Guido Antonio de Almeida. RJ: Zahar, 1985;

ADORNO, Theodor W. **Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada**. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. SP: Ática, 1992;

BUBER, Martin. **Caminos de utopia**. Traducción de J. Rovira Armengol. México: Fondo de Cultura econômica, 1950;

CHOMSKY, Noam. **Notas sobre o anarquismo**. SP: Hedra, 2011;

DIAS BERENICE, Maria. **Diversidade sexual e direito homoafetivo**. SP: RT, 2011;

FREITAG, Barbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. SP: Brasiliense, 1986;

GRAMSCI, Antonio. **L'ordine nuovo**. Milano: Giulio Einaudi Editore, 1954;

GRAMSCI, Antonio. **Letteratura e vita nazionale**. Milano: Giulio Einaudi, 1953;

GUIMARÃES, Juarez R. (org.). **Rosa, a vermelha: vida e obra da mulher que marcou a história da revolução no século xx**. SP: Editora Busca Vida, 1987;

MERKER, Nicolao. **Storia della filosofia: la società industriale moderna**. Roma: Riuniti, 1982;

NAPOLEONI, Claudio (cura). **La teoria dello sviluppo capitalistico**. Torino: Boringhieri Editore, 1970;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **A crise sacrificial do direito: uma leitura do direito a partir do desejo mimético de Renè Girard**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da USP, 2000;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **A morte do poeta nos penhascos e outros (diálogos) monólogos**. São Paulo: Editora Scortecci, 2009;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro *et alii*. **Antropologia jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares**. 2ª ed. SP: Scortecci Ed., 2018;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro; BARROSO, Luís Roberto; PATI, Rosa, et alii. **Refugiados, imigrantes e igualdade dos povos**". SP: Quartier Latin Editora, 2017;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro; CARVALHO, Salo; STRECK, Lenio Luiz, et alii. **Para além do direito alternativo e do garantismo jurídico**. RJ: Lumen Juris, 2016;

NARDELLA-DELLOVA, Pietro; GUERRA FILHO, Willis Santiago (org.), et alii. **Alternativas poético-políticas ao direito: a propósito das manifestações populares em junho de 2013 no brasil**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2014;

PRA, Mario Dal. **Sommario di storia della filosofia: la filosofia contemporanea** Volume terzo. Firenze: La Nuova Itália, 1984;

²⁵ Não tenho o texto, mas ficou amplamente divulgado seu pensamento nos jornas

impressos. Foi, também, assunto de uma de nossas aulas na UFF;

PRA, Mario Dal. **Sommario di storia della filosofia: la filosofia moderna** Volume secondo. Firenze: La Nuova Itália, 1984;

RODI, Cesário. **Storia della filosofia: dal Rinascimento a Kant**. Firenze: Vallecchi Editore, 1951;

SCHILLING, Kurt. **História das ideias sociais**. Tradução de Fausto Guimarães. RJ: Zahar, 1966;

SPRIANO, Paolo. **Sotira del partito comunista italiano**. 8 volumi. Roma: Giulio Einaudí, 1967

TESTUNG, Mao. **Cinco tesis filosoficas de Pekin**: Editorial Del Pueblo, 1971;

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. SP: Academica, 1991;

ZAMORA, José Antonio. **Religião após o seu final: adorno versus Habermas**. Cadernos do IFAN, SP: Edusf, 1996.

**SUBDESENVOLVIMENTO,
NEOLIBERALISMO E TRADIÇÃO
GOLPISTA NO BRASIL: ELEMENTOS
DE UMA FORMAÇÃO SOCIAL
ELITISTA E A DERRUBADA DE
GOVERNOS DE BASE POPULAR NO
BRASIL CONTEMPORÂNEO**

Nicolle Bruno Bressane¹

Wanderley Todai Jr²

RESUMO: O poder imperialista das classes dominantes burguesas impõe para os países subdesenvolvidos os efeitos mais devastadores da implementação dessa política tipicamente neocolonial mais avançada. No Brasil, há todo um aparato internacional imposto para que governantes, gestores da máquina do Estado e dos interesses economicamente dominantes, mantenham a perversa lógica neoliberal a pleno funcionamento, enriquecendo as elites nacionais e internacionais, a partir da profunda exploração da força de trabalho barata, da retirada de direitos e da apropriação privada dos recursos das empresas públicas. Sob a hegemonia dos grandes proprietários do capital, e quando não diretamente corrompidos pelas corporações internacionais e nacionais, os governos eleitos pelo sufrágio têm apenas uma opção sob este cenário, que é se render e conduzir uma política de pobreza, desigualdade e morte – sempre sobre um mito, o mito fundador do livre mercado – ou cair sob o golpismo mais demagógico e envelhecido, por não estar disposto a devastar abertamente os direitos sociais brasileiros.

¹ Nicolle Bruno Bressane é graduada em Direito. Apresentou monografia para a conclusão do curso de Direito com o tema: “ESBOÇO DE UMA CRÍTICA AO DESMONTE DOS DIREITOS SOCIAIS NO MODELO NEOLIBERAL: uma análise sobre o direito à educação no Brasil atual”, além de ter participado do Programa de Monitoria da Universidade Padre Anchieta na disciplina de Ciências Políticas e membro do grupo de estudos sobre “Estudos Avançados em Teoria Política”, sob coordenação do professor Me. Wanderley Todai Jr.

PALAVRAS-CHAVES: neoliberalismo, subdesenvolvimento, derrubada de governo no Brasil

ABSTRACT: The colonialist-imperialist power of the bourgeoisie that runs the world throws to undeveloped countries the most devastating effects of this politics implementation. The populations of the United States and Europe are also affected but there is a particularity about the consequences suffered by the poorest populations of the globe. In Brazil there is an internationally imposed apparatus so that the government, even if democratically elected, rule to keep the neoliberal system working exactly as it should, under the menace of suffering a coup, enriching the foreign bourgeoisie – and a bit of the local one – and devastating social rights acquired by the Brazilian people, becoming a poverty policy, inequality and death.

KEYWORDS: neoliberalism, underdevelopment, deposition of government in Brazil

INTRODUÇÃO

O surgimento do modelo capitalista de produção no mundo junto da derrubada do sistema feudal entre os séculos XV e XVIII foi acompanhado pela expansão global do poder colonial-imperialista da classe dominante burguesa, que dará o tom do discurso

² Wanderley Todai Junior é professor de Teoria Política, Sociologia do Direito, Sociologia Geral, Teoria do Estado e História do Direito na Faculdade de Direito do Centro Universitário Padre Anchieta, Jundiá. É graduado em Direito, Especialista em Sociologia e Mestre em Sociologia. Conduz pesquisa sobre a Teoria Ontológica de Georg Lukács, Imperialismo, Teoria da Dependência e a América Latina e Marxismo e Psicanálise.

econômico, político e ideológico, nesta nova ordem histórica. Esta classe dominou e ainda está a dominar os recursos fundamentais, sem os quais nenhuma vida humana pode ser reproduzida: a terra, a tecnologia, o comércio e o sistema financeiro. Desta forma, ela impõe seu poder acima de quaisquer interesses outros, indiferente a qualquer necessidade social que não esteja diretamente relacionada à sua intrínseca condição de acumular capital privado em escala infinita, indiferente às regras relativas ao interesse público, às garantias trabalhistas e sociais e ao mínimo de segurança social, que não passe pela sua compulsão obsessiva de acumular. Não se curva às necessidades coletivas, faz do Estado seu domínio pessoal e da democracia, uma forma política de frustração e confusão pública que a serve. Silencia e dissimula sobre seus claros limites em distribuir a renda e gerar condições de reprodução minimamente dignas para a maior parte das pessoas que se encontram sobre sua tutela, assim como, nesta quadra histórica a que se refere este artigo, tem feito decrescer também a qualidade de vida daqueles que se achavam favorecidos pelo sistema social do capital e que compunham extratos sociais de renda média, como gerentes de bancos, profissionais liberais, em geral, trabalhadores com maior qualificação e registro de trabalho, funcionários públicos etc.

Já no Brasil, há divergências entre os estudiosos da história e da sociologia sobre em qual momento o capitalismo começou a

funcionar por aqui, contudo, não há como negar que desde a invasão de Portugal, o país foi essencial para a manutenção do sistema capitalista nos países centrais da Europa. Ou seja, o Brasil nunca foi algo fora do sistema econômico, nunca foi um país feudal, como alguns tentaram supor. As colônias foram geradas justamente para integrar o vasto processo de acumulação mundial do capital, por meio de articulações com polos econômicos dominantes da Europa (MAZZEO, 2015). O Brasil, desde sua fundação como país integrante do sistema econômico mundial, constituiu-se como um polo de propriedade extrativista de acumulação de capital, fazendo parte estrutural do sistema produtivo global do capitalismo, na forma de uma fazenda de extração dominada por elites internas dependentes, vinculadas em seus interesses a este esquema de subordinação global às elites hegemônicas que retiravam daí a sua força política, ideológica e econômica. Enquanto colônia que se utilizava de força de trabalho escravo, o Brasil não deveria ser classificado como um país estritamente capitalista, no sentido de que seu status de colônia escravista o colocava numa posição bastante particular em relação às liberdades existentes nos países europeus, além de ser um país com atraso na forma das organizações sociais e econômicas e na burocracia pública.

Independentemente do momento em que o Brasil tenha se tornado um país capitalista de fato, pode-se afirmar que sempre seguiu a

tendência capitalista europeia e norte-americana (mais tardiamente), em função da organização historicamente parasitária de suas elites dependentes, buscando copiar os modelos lá existentes, sem observar suas particularidades “num processo de transição condicionado pelos dinamismos do mercado mundial e marcado pela adaptação do sistema colonial aos novos tempos” (BEHRING, 2009, p. 76), sempre de modo com que estas mudanças conservadoras terminassem por reproduzir suas contradições internas mais profundas e antigas, fazendo com que o modelo ideal – europeu ou norte-americano, ideal inclusive nestas próprias regiões – aparecesse sempre como uma tentativa novamente frustrada pela sua condição histórico-estrutural subdesenvolvida.

Apesar de seguir esses modelos ideais pré-constituídos, o Brasil assistiu um cenário significativo de transformações particulares que vão da crise de 1929 à derrubada do governo João Goulart, em 1964. Neste período, houve um salto de modernização nacional, a partir da ruptura relativa e o posterior acordo com esses modelos, que elevou a capacidade tecnológica e institucional internas. Foi nesse mesmo período que o Estado brasileiro investiu em sua industrialização, como uma alternativa econômica ao monopólio da atividade agroexportadora que dominava o país até então e conseguiu seus saltos de modernização, que depois vieram a compor certa complexidade

econômica e uma renda social média. Contudo, o período de industrialização e investimentos internos foi relativamente curto, tendo em vista que o processo de desenvolvimento foi frustrado pelas próprias elites nacionais, dependentes e vinculadas ao poder norte-americano no Brasil e à Doutrina Monroe, e que encerraram, com o golpe de 1964, esse processo de desenvolvimento, levando o país de volta ao seu lugar de neocolônia extrativista e exportadora.

No que se seguiu, a ditadura burguesa-militar ampliou as contradições nacionais, ao escolher um modelo de interesse muito antigo das elites golpistas que ampliava a renda do capital e dos latifundiários, enquanto restringia o acesso aos ganhos salariais e de renda, por parte das massas populares e camponesas, além de uma ampliação sistemática da corrupção governamental-empresarial e do tráfico de interesses que só uma ditadura burguesa é capaz de promover e esconder. Ainda que tivesse havido o reforço da estrutura das empresas públicas, boa parte delas teve apenas a finalidade de inchar o Estado e dividir cargos públicos entre militares e empresários associados.

Ainda que o plano de industrialização de Geisel, o II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND), tivesse sido uma tentativa de recuperar o salto de desenvolvimento industrial que os próprios militares haviam frustrado em 64, não houve

como colocar o Brasil nos trilhos do desenvolvimento interno novamente, principalmente por ser um plano que batia de frente com a contradição inerente ao seu tempo. Dentre essas contradições estava a opção por empréstimos a juros baixos e voláteis, disponíveis na década de 1970 que, ao mesmo tempo em que produziram um “milagre” econômico, resultaram em uma dívida externa, que explodiu na década de 1980, quando o aumento dos juros internacionais fez o Estado brasileiro entrar em crise de pagamentos, o que gerou uma profunda inflação.

A história que se segue e as análises deste artigo procuram reproduzir este contexto de formação de um quadro político, econômico e social dramático, que será resolvido por uma escolha que se vale da velha estrutura da dependência econômica agroexportadora e do vínculo corrupto e perverso entre as elites nacionais e seus líderes – as elites hegemônicas externas – na condução de uma política nacional ausente de qualquer soberania e submetida aos organismos internacionais do imperialismo, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, colocando o Brasil novamente num patamar de modernização conservadora e dependente. É exatamente o que já haviam denunciado Florestan Fernandes, Celso Furtado e Darcy Ribeiro, num processo comandado por um intelectual tido por príncipe da sociologia nacional, Fernando Henrique Cardoso, mas que

de príncipe carregava apenas aquela clássica expressão da aristocracia em “O Leopardo”, “é preciso que tudo mude, para que tudo continue como está”. E o jovem príncipe nacional, que nunca tinha se aproximado em nada daqueles três gigantes do pensamento nacional, há pouco citados, conduziu a velha política da dependência, agora sob um manto modernizante e propagandeado pelas agências burguesas de comunicação de massas, de formação do que chamamos aqui de “opinião pública” – ou confusão pública – e que consiste fundamentalmente em um perverso processo econômico-ideológico de convencer as massas que a dependência externa, o privilégio do grande capital e o atraso técnico-industrial, assim como a perda sistemática de direitos sociais seriam, em si e por si, o caminho para o paraíso das liberdades capitalistas. O que se tem visto como resultado disso é a abertura de um caminho para uma ampliação do inferno, desde antes já conhecido, ou, como aquele belo poema japonês expressou, estamos nós “sob o teto do inferno, distraídos com flores”.

Dependência e modernização no Brasil

Os elementos específicos da fundação da sociedade brasileira, baseados em um modelo latifundiário e escravista fazem parte da estrutura econômica, política e social, de modo que geram uma relação de produção muito específica (MAZZEO, 2015), diferente dos

moldes experimentados nos países capitalistas centrais.

A transição – claramente não-clássica – para o capitalismo no Brasil, então, é marcada por uma visão estreita do dinamismo do mercado interno e destina-se a impedir qualquer crescimento a partir de dentro. Prevaleceram os interesses do setor agroexportador e o ímpeto modernizador não teve forças suficientes para engendrar um rumo diferente, já que promovia mudanças com a aristocracia agrária e não contra ela. Qualquer semelhança com os desdobramentos ulteriores do capitalismo brasileiro não é, portanto, mera coincidência (BEHRING, 2009, p. 77).

Entretanto, mesmo sem revoluções estruturais, surgiu no Brasil uma divisão de classes burguesas, particularmente com a crise de 1929, que impulsionou uma parcela da elite nacional a buscar o desenvolvimento técnico-industrial, particularmente entre as décadas de 1940 até meados de 1970. Entre os anos de 1940 e 1960, período que compreende a Era Vargas, diversos direitos foram concedidos aos brasileiros, entre os quais se destacam as garantias trabalhistas com a Consolidação das Leis Trabalhistas e a criação de uma agenda pública para as áreas da saúde e da educação. É a primeira vez na história do país que o Estado brasileiro irá agir estrategicamente, seguindo o eterno modelo ideal europeu e norte-americano e, assim, transformando o poder do Estado em uma máquina pública de desenvolvimento socioeconômico. Foi nesse mesmo período em

que se investiu na industrialização do país, como uma alternativa econômica ao monopólio da atividade agroexportadora que dominava a economia até então, que resultaram em saltos de modernização, que depois vieram a compor um país com certa complexidade econômica e renda social média.

Getúlio Vargas implementa uma política industrializante em um país que havia sido até então eminentemente agrário. Nesse âmbito, ele se singulariza por ter conseguido dar os primeiros passos na direção da construção entre nós do que Marx chama, em *O Capital*, de setor I da economia: aquele que se refere às indústrias de bens de produção que vão poder, depois, permitir a construção das indústrias de bens de consumo propriamente. O aproveitamento de ferro, aço, cimento e petróleo, possibilitando siderurgias, estradas e fornecimento de energia, é um pressuposto para as indústrias de bens de consumo que seriam construídas a partir da década de 1950, muito especialmente sob o governo de Juscelino Kubitschek (SOUZA, 2017, p.110-111).

Todavia, o Estado brasileiro comandado por Vargas, mesmo com a concessão de direitos sociais e a industrialização financiada pelo governo, estava longe de alcançar os patamares do Estado de Bem-Estar Social que a Europa havia, por medo do avanço comunista da União Soviética, construído após a segunda grande guerra imperialista mundial. O governo Vargas instaurou no país algo mais voltado ao liberalismo, com características próprias, por ter sua base eleitoral na classe dos trabalhadores,

mas com o intuito real de formar uma classe burguesa forte, num cenário onde a classe média estava em formação. Essa classe média brasileira é um fator muito importante na história atual do país, porque está entre a classe trabalhadora braçal menos qualificada e os grandes proprietários. É uma classe totalmente heterogênea, “fragmentada, perpassada pelo individualismo competitivo, desprovida de um referencial social e econômico sólido e claro” (CHAUÍ, 2016, p. 19), mas que ao longo do tempo vai encontrar pontos comuns com o discurso moralista e a busca pela liberdade, e cujo apoio é essencial para a manutenção do sistema.

[...] a classe média tende a suprir a experiência de um tempo descontínuo e efêmero com o imaginário da ordem e da segurança, que introduziria permanência temporal e espacial. Desejo de ordem e segurança também, porque em decorrência de sua fragmentação e de sua instabilidade, seu imaginário é povoado por um sonho e por um pesadelo: seu sonho é tornar-se parte da classe dominante; seu pesadelo, tornar-se proletária. Para que o sonho se realize e o pesadelo não se concretize, é preciso ordem e segurança. Isso torna a classe média ideologicamente conservadora e reacionária, e seu papel social e político é assegurar a hegemonia ideológica da classe dominante (CHAUÍ, 2016, p. 19-20).

E para garantir esse apoio da classe média brasileira é que a classe burguesa se utiliza das ferramentas que ajudaram a criar um consenso sobre a necessidade do

neoliberalismo e de toda política que foi adotada em seu nome, tais como meios de comunicação, influência de intelectuais e professores universitários, economistas do sistema financeiro. Neste contexto, podemos dizer que então, o Brasil parte do liberalismo instaurado por Getúlio Vargas, passando pelo período de ditadura militar (1964-1985), no qual qualquer avanço nos direitos sociais foi estrategicamente pensado para o controle das massas, principalmente por ter sido um regime que extinguiu a liberdade política e civil, para finalmente avançar ao modelo neoliberal a partir dos anos 90, influenciado pelos países da Europa e pelos Estados Unidos. O país adentrava à nova década com uma superinflação, baixo nível de investimento público e privado, com uma dívida externa que ultrapassava US\$ 100 bilhões e com uma grande crise social (BEHRING, 2009), fatores que contribuíram bastante para arar o terreno onde o neoliberalismo seria plantado.

Da tentativa de modernização à virada neoliberal

Contudo, as particularidades existentes no Brasil, como país periférico no universo capitalista que, em grande parte de sua existência, buscou internalizar os modelos político-econômicos ideais dos Estados Unidos e da Europa, fizeram com que, mesmo caminhando em direção à implementação do

neoliberalismo, a Constituição Federal de 1988 fosse formulada totalmente baseada em um Estado capitalista intervencionista, garantidor dos direitos individuais e sociais – reflexo do fim da ditadura militar e das consequências de um governo autoritário. Vale salientar que sendo baseada no Welfare State, a Constituição Federal promulgada em 1988 no Brasil, sempre teve como objetivo servir aos ideais capitalistas e seus desdobramentos. Portanto, logo foram definidos os rumos do país em direção ao fortalecimento desse sistema, que deixaria para trás os avanços desejados pela sociedade brasileira quando da criação da Assembleia Constituinte. Fernando Collor de Melo foi eleito presidente do Brasil em 1989.

Outro marco da entrada do país no modelo neoliberal foi o Consenso de Washington (1989) quando o governo norte-americano reuniu representantes dos países latinos com organismos financeiros internacionais – como Banco Mundial e Banco Interamericano de Desenvolvimento – para uma análise de um cenário de possível desenvolvimento. É importante destacar que, neste momento, não houve nenhuma discussão sobre os direitos sociais. A saúde, educação, distribuição de renda, previdência social, eliminação da pobreza, direitos trabalhistas, entre outros, não tiveram espaço para serem debatidos, evidenciando os objetivos do modelo neoliberal, que eram a desregulamentação da economia nos países latinos, a fim de que

promovessem uma abertura financeira e comercial para atrair investimentos estrangeiros diretos, liberalizar o câmbio, privatizar todas as empresas públicas e reduzir a participação do Estado nas políticas públicas. É importante sempre lembrar que o modelo neoliberal foi constituído em e para um mundo globalizado, no qual é possível estender as fronteiras dos países capitalistas centrais para os países periféricos. Assim, se pode manter a pobreza, a fome, a falta de estrutura básica e de moradia, os problemas de segurança pública e a imensa desigualdade social alocados nos países sem desenvolvimento, enquanto os países centrais desenvolvem-se à custa dessa exploração, ao mesmo tempo em que bradam serem exemplos de como o modelo capitalista deu certo.

Apesar de o Consenso de Washington não possuir caráter normativo, o encontro ganhou muita força no Brasil, tendo como aliados a Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp) e o governo de Collor. O papel da Fiesp foi o de incentivar a agricultura de exportação como solução para a crise, na contramão do que deveria ser o seu propósito principal: fomentar o processo nacional de industrialização; ao mesmo tempo em que eram lançados os Planos Collor 1 e 2, que vislumbravam sucatear o capital estatal, substituindo a tecnologia nacional pela internacional em uma busca pela modernização capitalista (ANTUNES, 2004).

O Consenso de Washington também baseou o programa de governo do, então candidato à presidência, Fernando Henrique Cardoso, que após vencer a eleição, passou a implementar a agenda comandada pelos Estados Unidos e pelo Banco Mundial. O Plano Real (1994) foi importantíssimo nesse processo, pois, nessa época “havia no mundo uma massa de capitais internacionais à procura de oportunidades de investimentos. Atrair para dentro do país passou a ser o foco da política econômica brasileira” (CODAS, 2002, p. 274). A política de privatizações e a abertura do capital para investidores estrangeiros e especuladores colocaram o Brasil como país servil aos anseios do capital internacional, em um movimento que vai de encontro à soberania nacional, prevista na Constituição Federal de 88, porque entrega aos países centrais e aos órgãos supranacionais as decisões político-econômicas que deveriam ser tomadas por nosso governo.

Os anos 90 até os dias de hoje têm sido de contrarreforma do Estado e de obstaculização e/ou redirecionamento das conquistas de 1988, num contexto em que foram derruídas até mesmo aquelas condições políticas [fortes para a realização de reformas efetivas] por meio da expansão do desemprego e da violência (BEHRING, 2009, p. 147).

É no governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) que o projeto neoliberal no Brasil passa a ser escancarado, porém,

sempre com um discurso disfarçado de social, que buscava ofuscar o objetivo principal do modelo econômico no país. Todos os direitos sociais passaram a funcionar em torno do modelo neoliberal por meio de contradições: trabalhador sujeito ao capital, bem-estar sujeito ao consumo, consumidor sujeito à mercadoria, essência de vida baseada no trabalho. Ao mesmo tempo em que afirmava incentivar o desenvolvimento interno, o então presidente FHC implementou um processo de privatizações e desindustrialização subordinado à ordem mundial; dizia que era preciso combater a pobreza, mas contribuiu fortemente para a degradação da saúde e das escolas públicas, principalmente as de ensino superior (diminuindo o repasse de verbas da União para as universidades federais), e para o desmonte dos direitos trabalhistas e previdenciários. O foco na economia – externa – prosseguia com o objetivo de transformar os direitos sociais em mera mercadoria, que deveria desenvolver-se como qualquer outro serviço no livre mercado ou, então, que deveria desenvolver a própria sociedade, a fim de inseri-la, cada vez mais, neste mercado capitalista.

Para contextualizar, nesse momento, o Brasil tinha uma democracia ainda adolescente e um desenvolvimento interno capenga, que nunca conseguiu colocar o país no mapa das potências capitalistas, por desenvolver-se com as sobras daquilo que não era interessante à economia externa. Baseado no Consenso de

Washington, Fernando Henrique Cardoso fez com que as orientações do Banco Mundial fossem cada vez mais influentes, pautando o seu governo pela cartilha americana. Eis o cenário em que o Banco Mundial se insere com força no Brasil: primeiramente, afirmando intervir apenas nas questões econômicas, mas produzindo relatórios e pesquisas que demonstravam que havia necessidade de desenvolvimento no âmbito social para que a economia pudesse prosperar. Não que estivessem errados, mas traziam por trás um interesse muito grande em transformar o investimento nessas políticas sociais em algo rentável dentro e fora do país.

Nesse sentido, o Banco Mundial foi de órgão supranacional meramente econômico para estimulador da necessidade de desenvolvimento, principalmente nos países periféricos. As análises feitas pelo órgão, muitas vezes em parceria com outras organizações supranacionais, como a ONU, por exemplo, demonstravam a extrema necessidade de investimento em desenvolvimento em setores como educação, saúde, moradia, transporte e, para que os países periféricos, como o Brasil, conseguissem buscar esse desenvolvimento, o BM era quem emprestava o dinheiro sob as suas próprias condições.

A conta é simples, os governos seguiram as orientações dadas pelo Consenso de Washington, com viés totalmente neoliberal, e sob o mito do desenvolvimento privatizaram

seus serviços estatais, aumentaram as exportações e avançaram no desmonte dos direitos sociais que haviam construído até então, por serem orientados de que esses direitos não podiam ser patrocinados pelo Estado. Logo, a saúde, a educação, o transporte, a moradia entraram em crise, e esse mesmo governo buscou empréstimo internacional para tentar conter o estrago que ele mesmo havia causado. E não há qualquer contradição nisso. Tendo em vista que o BM serve à lógica neoliberal, o investimento que propõe para os países periféricos nunca foi ou será para mudar o cenário de desenvolvimento social ou para colocar o país entre as dez principais economias do mundo. Esse investimento é apenas paliativo e busca patrocinar a conservação da estrutura de desigualdade social interna e de servidão colonial moderna.

O que ocorre na prática é que:

as “instituições financeiras internacionais”, eufemismo para se referir ao BM e ao FMI, recomendam calorosamente umas políticas que geram pobreza e exclusão social e, ao mesmo tempo, encomendam numerosas pesquisas sobre o tema e manifestam sua consternação pelo agravamento do flagelo da pobreza na América Latina (BORON, 2000, p. 102).

Mas, voltando à história dos direitos sociais no Brasil, o pouco de direitos que o brasileiro vinha adquirindo entre os anos 80 e 2000 era resultado de algumas lutas sociais

importantes, mas todos – sem exceção – estavam sendo transformados, pouco a pouco, em mercadoria. O mesmo ocorreu com as terras da Reforma Agrária, que teve início ainda no governo de FHC. Segundo informações do próprio governo, entre os anos de 1995 e 2000, cerca de 2,4 milhões de pessoas teriam sido beneficiadas com 18 milhões de hectares de terras que deixaram de ser propriedade dos grandes latifundiários e passaram para as mãos dos pequenos produtores (DOMINGOS, 2002). Entretanto, essa transferência de terras ficou conhecida como “reforma agrária de mercado”, pois, de acordo com o governo, os meios legais para consolidar o programa eram muito burocráticos e demorados, portanto, passou a ser feita por meio de “operações normais de compra e venda, com cláusulas de financiamento que permitissem aos beneficiários condições ‘sustentáveis’ de acumulação e melhoria da qualidade de vida” (DOMINGOS, 2002, p. 53-54). Novamente, restou nítido que as reformas sociais propostas por Fernando Henrique Cardoso tinham como objetivo principal fomentar o mercado e consolidar o Brasil no modelo capitalista (mesmo que atrasado em relação aos países centrais e que com suas particularidades), nesse sentido, seguir as ordens do Banco Mundial foi essencial para inserir o país no mercado internacional.

As privatizações, igualmente recomendadas pelo Banco Mundial e

pressionadas pelo mercado internacional, principalmente pelos Estados Unidos, também tiveram impactos sociais importantes no país, entregando ao capital estrangeiro serviços essenciais como o de energia, de telecomunicação, de extração de minérios, causando desempregos, direta e indiretamente, uma piora constante na qualidade da prestação dos serviços e uma perda de patrimônio irreparável para o Estado brasileiro.

Vendido politicamente como um pacote necessário para a “modernização” da economia, esse conjunto de medidas visava, em realidade, inserir ativamente o país no processo de mundialização financeira, colocando a economia brasileira como uma potência emergente. Datam daí as primeiras manifestações dos defensores desse modelo, que objetivavam apontar a Constituição de 1988 e os direitos que ela consigna aos cidadãos brasileiros como um entrave para o desenvolvimento do país (PAULANI, 2016, p. 71).

Desse modo, em nome do desenvolvimento econômico do país, tornou-se essencial a relativização dos direitos sociais previstos na Constituição Federal. Em que pese o Estado ainda disponha de verbas para sustentar algumas políticas sociais, esses gastos foram diminuindo estrategicamente em detrimento da existência de dívidas públicas internas e externas, que foram prioridades no governo FHC. A implementação do modelo neoliberal aumentou em muito o endividamento público do Brasil e para garantir

que essas dívidas fossem pagas, os órgãos econômicos supranacionais – BM e FMI – pressionaram constantemente os governos brasileiros para que fosse produzido um “superávit primário nas contas públicas (isto é, a gastar com investimentos e atendimento à população muito menos do que arrecada com os impostos, de forma a que haja um farto excedente para pagar os credores do Estado)” (CODAS, 2002, p. 276).

Neoliberalismo, governo populares e golpismo

O fim do governo FHC e a ascensão do Partido dos Trabalhadores ao poder com a eleição de Luís Inácio Lula da Silva não implicaram em uma grande modificação da agenda neoliberal antes estabelecida. “Observa-se nas democracias ocidentais que as eleições mudam a equipe no poder sem, no entanto, mexer profundamente com os mecanismos econômicos de tomada de decisões” (ROSENFELD, 1994, p. 41). Lula manteve os privilégios da classe burguesa e de mercado e conseguiu alinhar a isso um investimento forte em políticas públicas assistencialistas, que surfaram na boa onda do crescimento econômico no país. O modelo capitalista geralmente permite que essas concessões sociais sejam feitas em épocas de crises pequenas e desenvolvimento econômico, desde que seja mantido o objetivo principal da classe

dominante – o acúmulo de capital. Contudo, sempre que surgir uma nova crise econômica, mesmo que local ou de menor impacto, essas políticas sociais serão revistas, reformadas, repensadas e dispensadas ou extintas.

Os governos seguintes, de Lula e Dilma, tiveram particularidades essenciais para entendermos os direitos sociais no Brasil atual. Apesar de manterem o pacto de manutenção dos privilégios da classe burguesa, o primeiro presidente eleito pelo Partido dos Trabalhadores foi capaz de implantar programas sociais assistencialistas com extensa cobertura no país como o “Minha Casa, Minha Vida” e o “Bolsa-Família”, que resultaram em uma retomada, mesmo que tímida, do Estado como garantidor dos direitos sociais e buscaram minimizar as desigualdades que vinham em uma crescente desde o início dos anos 90. Mas não foram esses programas os únicos responsáveis pela guinada do país rumo ao desenvolvimento. Ainda sob os comandos de Lula, houve uma expressiva diminuição do desemprego, o aumento do valor do salário mínimo e a expansão do acesso ao crédito (SINGER, 2012, p. 135). Além disso, houve investimentos do Estado em educação, com a criação de diversos programas como o Universidade para Todos (ProUni), o Fundo de Financiamento Estudantil (Fies) e o Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (Pronatec).

A presidenta Dilma Rousseff tentou dar continuidade ao governo de Lula, criando alguns programas como o Ciências Sem Fronteiras e o Mais Médicos, mas se deparou com uma crise econômica, resultante da queda dos preços das commodities que, mais tarde, se transformou em uma crise também política. Os programas sociais não tiveram espaço para crescer e, muitos deles, sofreram cortes em seu orçamento. Segundo uma notícia veiculada pela jornalista Isabela Bonfim, na página Política do portal d'O Estado de S. Paulo, no ano de 2015, oito dos nove principais programas sociais do governo Dilma sofreram restrições orçamentárias. “No Orçamento aprovado em dezembro, o Pronatec caiu 44% em relação ao ano anterior. O Minha Casa Minha Vida sofreu corte de 58%”. Mesmo assim, ainda houve progressos no Brasil sob os comandos de Dilma, refletindo a política adotada por Lula. De acordo com o Banco Mundial (2019),

Entre 2003 e 2014, o Brasil viveu uma fase de progresso econômico e social em que mais de 29 milhões de pessoas saíram da pobreza e a desigualdade diminuiu expressivamente. O coeficiente de Gini [que mede a desigualdade da distribuição de renda] caiu 6,6% no mesmo período, de 58,1 para 51,5. O nível de renda dos 40% mais pobres da população aumentou, em média, 7,1% (em termos reais) entre 2003 e 2014, em comparação ao crescimento de renda de 4,4% observado na população geral.

Durante todo seu primeiro mandato, Dilma tentou manter a conciliação entre a

agenda neoliberal e a política assistencialista – herança de Lula – entretanto, com a crise econômica acontecendo e gerando resultados negativos não mais havia como agradar os dois extremos da sociedade brasileira. Nesse cenário de disputa velada de interesses, a classe burguesa, que domina os meios de produção, a mídia, as universidades e o próprio Estado, rapidamente adota as técnicas necessárias para manter-se no poder sem perder seus privilégios. Então, em 2016, grande parte da sociedade já está convencida sobre a necessidade do impeachment da presidenta.

O programa que seria implementado, caso fosse bem-sucedida a manobra para derrubar Dilma, já estava pronto e dado a público desde outubro de 2015. Tratava-se de Uma ponte para o futuro, documento programático produzido pelo PMDB [agora denominado MDB], partido do vice-presidente Michel Temer. A essência do documento é o resgate pleno da agenda neoliberal (o modelo perdedor nas eleições de 2014), purificando-a dos arroubos sociais dos governos do PT e retomando o processo de privatização, relativamente brechado nas gestões Lula e Dilma (PAULANI, 2016, p. 74).

Com o impeachment de Dilma Rousseff e a ascensão de Michel Temer à cadeira de presidente da República, a ofensiva neoliberal ganhou força e implicou na propositura das reformas trabalhista e da previdência. Temer conseguiu colocar a agenda neoliberal em prática no pouco tempo que ficou à frente do país e foi seguido por Jair Bolsonaro, que desde

2019, quando assumiu a presidência, tem sido avassalador em destruir os direitos sociais que ainda existem no Brasil. Sem medo de escancarar os objetivos mais nefastos da lógica neoliberal de um país periférico, o atual presidente rasga repetidas vezes a nossa Constituição Federal, joga a soberania do país no lixo e a população, na miséria, flerta com o autoritarismo e se desfaz da nossa frágil democracia para agradar a alta burguesia brasileira e o mercado externo. Em tempos de crise econômica, política e sanitária, não há qualquer preocupação com a garantia do mínimo para a sobrevivência da população brasileira. Das diversas faces do capitalismo, não há dúvidas de que essa seja uma das piores.

O impeachment que tirou Dilma Rousseff do poder em 31 de agosto de 2016, então, abriu caminho para a volta de um neoliberalismo apressado e agressivo. Michel Temer, rapidamente, tratou de colocar em pauta a votação das reformas trabalhista e previdenciária e a proposta de emenda constitucional que criou limites para os gastos com direitos sociais, a PEC 55 (ou PEC 241), que ficou conhecida como ‘PEC do Teto’ ou ‘PEC do fim do mundo’. A proposta transformou-se em emenda constitucional (EC nº 95/2016) e freou os gastos públicos da União, limitando esses gastos ao mesmo valor do ano anterior, apenas corrigindo-o segundo a inflação, pelos próximos 20 anos. Segundo informou o site ElPaís, em dezembro de 2016,

o então ministro da Fazenda, Henrique Meirelles, deu declarações afirmando que o país não poderia continuar gastando mais do que arrecada e que era necessário recuperar a confiança do mercado para gerar emprego e renda (ALESSI, 2016). A EC nº 95/2016 impacta diretamente nos orçamentos das instituições públicas de forma negativa e contribui para o sucateamento dos serviços públicos. Tanto as reformas trabalhistas quanto a previdenciária foram aprovadas. Aliás, é nesse contexto de implementação agressiva do modelo neoliberal que Jair Bolsonaro é eleito presidente do Brasil, cujo discurso, apesar de pouco aprofundado, demonstrou que seguiria a agenda de contrarreformas do rápido governo Temer.

CONCLUSÃO

Apesar do fraco e instável governo de Jair Bolsonaro, a agenda neoliberal tem se mostrado ainda mais agressiva. Sob os discursos de Paulo Guedes e de todos aqueles que corroboram com a continuidade do modelo neoliberal, o “mercado” tornou-se uma entidade de vontade própria e que não pode ser contrariado. Assim como foi o Estado, quando de seu surgimento, atualmente o “mercado” é o nosso “Leviatã”. Em nome da estabilidade do mercado – que não existe no capitalismo – é permitido matar e deixar morrer. Todos os

resquícios dos poucos direitos sociais que os brasileiros tinham até agora estão sendo destruídos de tal forma que se esgota até a esperança de um dia recuperá-los.

O neoliberalismo não se resume apenas a um modelo de sistema de retirada de direitos sociais. Ele é mais profundo que isso e vem sendo implantado, aos poucos, em doses homeopáticas, no imaginário de todo o mundo capitalista, criando na população o sentimento muito aflorado de individualidade, destruindo qualquer possibilidade de socialização em razão de um bem comum. Se assim não o fosse, não haveria como qualquer presidente retirar os direitos e garantias da população dessa forma, jogando as pessoas no abismo da miséria e aumentando a desigualdade social desenfreadamente, sem que houvesse uma forte reação popular. E, ainda que houvesse alguma reação, os governos neoliberais não têm problema algum em tornarem-se autoritários ou ditatoriais para manterem a agenda à qual estão atrelados.

Que lembrem disso aqueles que ouviram o sr. Paulo Guedes falar em AI-5 nos últimos dias. Isso não foi uma bravata, mas a consequência inelutável e necessária de sua política econômica. Como se costuma dizer, quem quer as causas, quer as consequências. Quem apoia tal política, apoia também as condições ditatoriais para sua implementação. O neoliberalismo não é uma forma de liberdade, mas a expressão de um regime autoritário disposto a utilizar todos os métodos para não ser

contestado. Ele não é o coroamento da liberdade, só uma forma mais cínica de tirania. Por isto, é falaciosa a tentativa de alguns em vender uma diferença entre “economia” e “política” no Governo Bolsonaro, como se tudo estivesse bem na economia, enquanto o núcleo político do Governo afunda em flertes ditatoriais. Não: esta é a única política possível para tal economia. (SAFATLE, 2019).

O neoliberalismo é um projeto de longo prazo, que não começou agora e que, aparentemente, não está em vias de acabar. Está entranhado em quase todas as relações sociais, desde a educação primária, que já tem demonstrado o objetivo de tornar as pessoas cada vez mais individualistas e egoístas, preparadas para viver em um mundo no qual o seu igual é seu concorrente ou até seu inimigo, que não cria qualquer forma de empatia nos seres humanos, até a universidade que, cada vez mais forma pessoas técnicas para o mercado de trabalho, sem qualquer capacidade de crítica. E tudo isso reflete diretamente nas relações de trabalho e fora dele, na comunicação da grande mídia, nas opiniões dos líderes intelectuais e na falta de sentimento de pertencimento a uma sociedade única.

A sensação de que não há outra solução que não a política neoliberal ainda está muito presente, tão presente que é comum algumas populações apoiarem regimes autoritários em nome do neoliberalismo. Mesmo enquanto todos os seus direitos sociais e garantias

fundamentais são retirados, alguns cidadãos continuam por defender esse sistema como se fosse isso ou a barbárie e o caos. Quando na verdade, o caos já existe. Uma política que se preocupa apenas com a economia, passando por cima de milhares de corpos mortos, resultantes da contínua diminuição dos investimentos em políticas públicas, só pode ser o caos – ou o inferno – e lutar contra a perpetuação desse caos, mesmo que pontualmente e, às vezes, de modo quase inexpressivo, é tentar resgatar a dignidade das vidas existentes nesse planeta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALESSI, Gil. Entenda o que é a PEC 241 (ou 55) e como ela pode afetar a sua vida. **El país**. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/10/10/politica/1476125574_221053.html> Acesso em 01 ago 2019.

ANTUNES, Ricardo. **A desertificação neoliberal no Brasil (Collor, FHC e Lula)**. 1 ed. São Paulo: Autores Associados, 2004.

BATISTA, Paulo Nogueira. **O consenso de Washington: a visão neoliberal dos problemas latino-americanos**. Disponível em: <<http://www.consultapopular.org.br/sites/default/files/consenso%20de%20washington.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

BEHRING, Elaine Rossetti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política social: fundamentos e história**. Vol 2. 9 ed. São Paulo: Cortez, 2011.

BONFIM, Isabela. Em 2015, 8 dos 9 principais programas sociais do governo perderam recursos. **O Estado de S. Paulo**. Disponível em <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,e-m-2015--8-dos-9-principais-programas-sociais-do-governo-perderam-recursos,10000015446>> Acesso em 01 ago 2019.

BORON, Atilio A. Os “novos Leviatãs” e a pólis democrática: neoliberalismo, decomposição estatal e decadência da democracia na América Latina. In: GENTILI, Pedro; SADER, Emir. **Pós-neoliberalismo II: Que Estado pra que democracia?** 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 7-67.

BRAZ, Marcelo; NETTO, José Paulo. **Economia política: uma introdução crítica**. 4 ed. São Paulo: Cortez Editora, 2008.

CÈSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Vedeta, São Paulo, 2020.

CHAUÍ, Marilena. A nova classe trabalhadora brasileira e a ascensão do conservadorismo. In: CLETO, Murilo; DORIA, Kim; JINKINGS, Ivana (Org.). **Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 15-22.

CODAS, Gustavo. A dimensão internacional de um projeto excludente. In: SYDOW, Evanize; MENDONÇA, Maria Luisa (Org.). **Direitos humanos no Brasil 2002**. São Paulo: RSJDH, 2002. p. 273-279.

COELHO, Luiz Fernando. **Helênia & Devília: civilização e barbárie na saga dos direitos humanos**. 1. ed. Curitiba: Bonijuris, 2014.

DOMINGOS, Manuel. A “Reforma Agrária” de FHC. In: SYDOW, Evanize; MENDONÇA, Maria Luisa (Org.). **Direitos humanos no Brasil 2002**. São Paulo: RSJDH, 2002. p. 47-58.

G1. **Economia ‘modelo’ para América do Sul, Chile tem Previdência em cheque.** Disponível em <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/03/22/economia-modelo-para-america-do-sul-chile-tem-previdencia-em-xeque.ghtml>>. Acesso em 01 ago 2019.

HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações.** 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. **Os limites do Capital.** 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

LAVAL, Christian. **Bolsonaro, Trump e o neoliberalismo hiperautoritário.** Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Ma5zSI9gho>>. Acesso em 30 jun 2019.

LOSURDO, Domenico. **Contra-História do Liberalismo.** Ideias e Letras, São Paulo, 2006.

MAZZEO, Antonio Carlos. **Estado e burguesia no Brasil:** origens da autocracia burguesa. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método em Marx.** 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PAULANI, Leda Maria. Uma ponte para o abismo. In: CLETO, Murilo; DORIA, Kim; JINKINGS, Ivana (Org.). **Por que gritamos golpe? Para entender o impeachment e a crise política no Brasil.** 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 69-75.

ROSENFELD, Denis L. **O que é democracia.** 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SAFATLE, Vladimir. **A ditadura do Sr. Guedes.** Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniao/2019-12-05/a-ditadura-do-sr-guedes.html>>. Acesso em 15 mar 2021.

SINGER, André. **Os sentidos do lulismo.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato.** 1. ed. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

ZOCKUN, Carolina Zancaner. **Da intervenção do Estado no domínio social.** São Paulo: Malheiros Editores, 2009.

**TRÁFICO DE ANIMAIS SILVESTRES E
A LEGISLAÇÃO AMBIENTAL
BRASILEIRA¹**

Rafaela Roberta Morandini²

Paulo Roberto Cunha³

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo analisar sucintamente a efetividade da legislação ambiental nos casos de tráfico de animais silvestres. Além disso, este artigo explana os dados alarmantes do comércio ilegal e suas drásticas consequências. Aborda-se ainda a falta de recursos e capacitação dos agentes fiscalizadores e dos órgãos governamentais envolvidos. A desigualdade social que se alastra pelo Brasil, faz com que a captura e venda ilegal da fauna silvestre seja fonte de renda para muitas famílias carentes, desta forma, além de penas mais rigorosas, defende-se a necessidade de investimentos em educação ambiental, para que a sociedade visualize o cenário caótico que estamos enfrentando e as consequências irreparáveis causadas pela retirada destes animais da natureza. À luz da Constituição Federal é dever do Poder Público e de toda coletividade a luta pela preservação ambiental. Todavia, a discussão realizada no artigo mostra que as penalidades estão sendo brandas demais e por isso o comércio ilegal continua sendo tão corriqueiro e uma das práticas ilícitas mais lucrativas no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: tráfico de animais silvestres, fauna brasileira, direito ambiental, Lei de Crimes Ambientais.

ABSTRACT: This academic paper has as objective to analyze the effectiveness of environmental legislation in cases of trafficking in wild animals. Besides that, this work explains the alarming data from illegal trade as developed throughout history and its drastic consequences. Addresses the lack of resources and training of inspectors and agents of the Government agencies involved. The social inequality that spreads around Brazil, makes the capture and illegal sale of wildlife a source of income for many poor families, in this way, in addition to more stringent penalties, advocates the need for investments in environmental education, so this way the society may view the chaotic scenario that we are facing and the irreparable consequences caused by the withdrawal of these animals of nature. The light of the Federal Constitution is the duty of the Government and of all collective fight for environmental preservation. However, the discussion in this work shows that the penalties are being too soft and that the illegal trade is still so commonplace and one of the most profitable in Brazil malpractices.

KEYWORDS: wild animal traffick, Brazilian fauna, environmental law, Environmental Crimes Law.

INTRODUÇÃO

Um dia a humanidade se arrependerá, sem chance de perdão, de não lutar pela preservação ambiental, mas enquanto houver esperança, não devemos envidar

¹ Artigo elaborado com base na monografia de conclusão de curso intitulada “O tráfico de animais silvestres e a legislação ambiental brasileira”, elaborada na Faculdade de Direito do Centro Universitário Padre Anchieta, em 2015, pela primeira autora e orientado pelo segundo.

² Bacharel em Direito pelo Centro Universitário Padre Anchieta, Advogada na empresa CRS Brands Indústria e Comércio Ltda..

³ Mestre e doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental da Universidade de São Paulo (PROCAM-USP), professor do curso de Direito do Centro Universitário Padre Anchieta, em Jundiá (SP).

esforços para tutelar o que ainda não está perdido, defender a causa animal, aqueles que por si não são capazes. É dever de toda sociedade, inclusive do Estado, a luta e a criação de medidas eficientes para garantir a preservação do meio ambiente, visando a alcançar um desenvolvimento sustentável

Devemos garantir que as presentes e futuras gerações usufruam de um ambiente saudável, que respeitem os animais, conhecidos como seres irracionais, aqueles dotados de uma beleza ímpar, de cores e características únicas e exuberantes, responsáveis pelo equilíbrio da natureza, que asseguram a sobrevivência da raça humana, pois fazem parte dos processos naturais necessários à existência da Terra.

A interação entre o homem e o meio ambiente se encontra fracassada, o homem tem usufruído da natureza de maneira irresponsável, destruindo-a sem pudor.

Durante muitos anos os animais foram tidos somente como objetos de propriedade humana, não se levava em consideração que estes possuíam sentimentos e direitos, porém com o passar do tempo, devido ao apego e a aproximação entre as espécies, a interação entre homem e animal fez com que a sociedade adquirisse o fervor pela luta em defesa dos animais.

Para Laerte Fernando Levai (1998, p. 16):

(...) a lei os considera, de um lado, meros objetos materiais da conduta humana, de outro, propriedade

particular ou da Nação. Na verdade, a proteção aos animais defluiu de uma postura ético-moral que considera a vida como o bem supremo de qualquer criatura. Com base nesse princípio que gente do mundo todo, sensibilizada com o sofrimento animal, fez ecoar seu clamor pela noite dos tempos, a procura da verdadeira Justiça.

Atualmente, enfrentamos um problema silencioso, que se alastra pelas fronteiras, é um dos grandes responsáveis pela extinção de dezenas de espécies. No Brasil, o tráfico de animais silvestres, que consiste na retirada de animais silvestres de seu habitat natural para comercializá-los, se tornou uma oportunidade de enriquecimento rápido e fácil, devido à falta de fiscalização e da aplicação das leis que coíbam tal prática, bem como pela ausência de consciência ambiental.

Estamos diante de um vilão, que se fortalece a cada dia e que contribui significativamente para a degradação do meio ambiente e das espécies, além de movimentar anualmente milhões de reais ilicitamente e que tem se tornado tão poderoso quanto o tráfico de drogas e de armas.

Precisamos buscar a criação de medidas eficientes, penalidades mais rigorosas, investir em educação ambiental, pois é imprescindível a conscientização da população, é necessário que conheça a proporção do problema e do impacto causado ao alimentar o tráfico, comprando e mantendo animais silvestres em cativeiro.

A população não possui consciência da dimensão do que ocorre por trás, por exemplo, da compra de um simples papagaio em uma feira livre. É típico conhecermos pessoas próximas que cultivam a prática de criar como bichos de estimação, papagaios, pássaros, cobras, entre outros animais silvestres. A falta de conhecimento e informação faz destas pessoas, ainda que indiretamente, grandes contribuintes ao crescimento desta prática ilegal.

A Constituição Federal de 1988 (CF/1988) assegura que incumbe ao Poder Público o dever de criar mecanismos para garantir a eficiência de suas leis e promover a educação ambiental (§1º, do art. 225, da CF/1988). E a sociedade, por sua vez, possui o dever de lutar pela preservação da natureza (art. 225, *caput*, da CF/1988), respeitando suas limitações, compreendendo que um animal silvestre, diferentemente de um animal doméstico, não é propício ao convívio humano, pois enfrenta problemas de reprodução, adaptação, quando retirado de seu habitat natural, por isso necessita de proteção especial.

Fruto da monografia apresentada ao Curso de Direito do Centro Universitário Padre Anchieta, escrita pela primeira autora e orientada pelo segundo autor, este artigo

procura promover reflexões que envolvem, de um lado, o grave problema ambiental do tráfico de animais silvestres e, de outro, a pouca combatividade da Lei de Crimes Ambientais e a necessidade de investimento em educação ambiental.

A metodologia utilizada foi a consulta em bibliografias, artigos jurídicos, jurisprudências, páginas eletrônicas de órgãos governamentais, além de entrevistas com gestores que acolhem e cuidam de animais silvestres ilegalmente retirados do seu ambiente.

Fauna silvestre e o tráfico de animais

Desde seu descobrimento, o Brasil despertou a cobiça mundial por sua fauna e flora; portador de uma rica biodiversidade, o país se tornou atrativo aos contrabandistas de animais silvestres⁴, como descreve a Rede Nacional de Combate ao Tráfico de Animais Silvestres (RENCTAS, 2001).

No mesmo sentido, Dean (1996, p. 63-66) narra algumas passagens ocorridas na época do descobrimento, a respeito da captura de animais por parte de nativos tupis, destinados aos navios portugueses; esses animais, ao desembarcarem em terras europeias,

⁴ Fauna silvestre, nos termos da Lei Federal nº 5.197/1967, pode ser definida como o conjunto de “animais de quaisquer espécies, em qualquer fase do seu desenvolvimento que vivem naturalmente fora do cativeiro” (BRASIL, 1967, art. 1º). A Lei de Crimes Ambientais (Lei Federal nº 9.605/1998), por sua vez, fornece um conceito mais

completo: “são espécimes da fauna silvestre todos aqueles pertencentes às espécies nativas, migratórias e quaisquer outras, aquáticas ou terrestres, que tenham todo ou parte de seu ciclo de vida ocorrendo dentro dos limites do território brasileiro, ou em águas jurisdicionais brasileiras” (BRASIL, 1998, art. 29, §3º).

despertavam grande curiosidade e interesse da população e eram comercializados nas ruas. Em um dos relatos, o mesmo autor afirma que o ano de 1511 pode ter sido o início do contrabando da fauna silvestre brasileira, posto que o manifesto de carga do navio *Bretoa* continha a indicação do embarque de 23 periquitos, 16 felinos, 19 macacos e 15 papagaios. E, em 1532, o registro do navio *Pélérine* anotava o embarque de 3.000 peles de leopardos, 300 macacos e 600 papagaios.

O comércio ilegal de animais foi avançando ao longo dos tempos e cresceu ferozmente; estima-se que essa prática tenha movimentado no Brasil cerca de US\$ 2,5 bilhões/ano (DESTRO et. al., 2012, p. 1).

No planeta, o tráfico de animais silvestre é a terceira atividade ilícita mais lucrativa, perdendo apenas para o tráfico de drogas e para o tráfico de armas (SANTOS, 2012, citando dados da Organização das Nações Unidas - ONU). Segundo a mesma autora:

O comércio ilegal de animais é um dos atos mais prejudiciais ao meio ambiente pois além de ameaçar a perenidade das espécies, a procura por esses animais incentiva a caça e a pesca ilegais. Neste sentido, Calhau afirma: “O tráfico de espécies protegidas é semelhante ao de drogas, mas o primeiro apresenta uma diferença: embora seja proibido, na prática não é penalizado”.

O tráfico é o comércio ilegal, no qual contrabandistas capturam de maneira cruel diversos animais, os mantêm em cativeiro e

posteriormente os vendem. O transporte destes animais até os criadouros ilegais ocorre de maneira precária e desumana, levando a maior parte dos animais capturados à morte.

Estima-se que “cerca de 38 milhões de exemplares sejam retirados anualmente da natureza e que aproximadamente quatro milhões deles sejam vendidos” (DESTRO et. al., 2012, p. 3). Os mesmos autores citam dados do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais (IBAMA), estimando que a cada dez animais capturados, um chega a seu destino final e nove morrem no caminho.

Mesmo assim, este novo ramo de negócio se tornou uma oportunidade de enriquecimento rápido e fácil, devido à falta de fiscalização e de uma legislação mais severa, aliado às condições sociais de muitos brasileiros, que por falta de recursos, descobriram no tráfico uma ótima oportunidade de ganhar dinheiro. Nesse sentido, reforça o relatório da RENCTAS (2001, p. 28-29) ao afirmar que os fornecedores de animais para atividade de tráfico de animais são pessoas do interior do Brasil, que muitas vezes possuem baixa qualidade de vida, sem acesso a saneamento básico, educação, saúde, emprego, dentre outras necessidades.

E os intermediadores, por sua vez, são os responsáveis em levar os animais capturados pelos fornecedores até as mãos dos consumidores e podem ser classificados em três grandes grupos: a) pessoas que transitam entre

as zonas rurais e os centros urbanos, como fazendeiros, motoristas de ônibus, regatões e ambulantes; b) pequenos e médios traficantes que fazem conexão com grandes traficantes nacionais e internacionais; c) traficantes de grande porte, que agem de maneira articulada, podendo viajar sem maiores problemas de um país para o outro, possuem grande estrutura para traficar. (RENCTAS, 2001, p. 29).

Os consumidores, que muitas vezes adquirem animais traficados pela rede mundial de computadores (*internet*), são na grande maioria pessoas que desejam ter animais silvestres como animais de estimação, os criadouros, zoológicos, aquários, circos, grandes colecionadores particulares, proprietários de curtumes, indústria pilífera, produtores e estilistas de moda, indústria farmacêutica e clubes ornitófilos (RENCTAS, 2001, p. 30).

Podemos dizer que o tráfico da vida silvestre é um crime extremamente lucrativo, com consequências graves, penas relativamente pequenas e poucos processos instaurados. (DESTRO et. al., 2012, p. 3).

No Brasil, é comum encontrarmos em feiras livres diversas espécies sendo vendidas ilegalmente, principalmente aves. O problema parece longe do alcance de nossos olhos, tendo em vista a pouca publicidade dada ao assunto, seja pela mídia ou pelos órgãos

governamentais, mas o que preocupa é que sua ocorrência cresce sorrateiramente e a cada dia que passa dezenas de animais são capturados.

Legislação ambiental e o tráfico de animais

A legislação ambiental sofreu diversas modificações ao longo dos anos, na medida em que a sociedade evoluiu, maior preocupação foi dada às causas ambientais, inclusive pelo surgimento de problemas drásticos⁵.

Claro que ainda falta muito para chegarmos ao ideal, isto é, a medidas que, de fato, regulem a interação entre homem e ambiente. Entretanto, numa visão mais otimista, nota-se que alguns passos foram dados.

A CF/1988 trouxe um marco divisório na ordem jurídica ambiental, orientando a proteção dos animais nas seguintes direções: a vedação de práticas que ameacem a função ecológica de cada espécie e a proibição de práticas que provoquem a extinção das espécies ou que submetam os animais à crueldade (art. 225).

No plano infraconstitucional, o combate ao tráfico de animais silvestres, apesar de não possuir tratamento específico, está previsto nas Leis Federais n.ºs. 5.197/1967 (Lei de Proteção à Fauna) e 9.605/1998 (Lei de Crimes Ambientais), além do Decreto Federal

⁵ Para um breve histórico a respeito da evolução da legislação ambiental acerca da tutela jurídica dos animais, ver Morandini (2015).

nº 6.514/2008 que regulamentou esta última normativa.

Com relação à Lei de Proteção à Fauna, cabe destacar a proibição do comércio e caça de animais silvestres, conforme dispõe o artigo 3º, §1º ao § 3º, abaixo transcritos:

Art. 3º. É proibido o comércio de espécimes da fauna silvestre e de produtos e objetos que impliquem na sua caça, perseguição, destruição ou apanha.

§ 1º Exceção-se os espécimes provenientes legalizados.

§ 2º Será permitida mediante licença da autoridade competente, a apanha de ovos, lavras e filhotes que se destinem aos estabelecimentos acima referidos, bem como a destruição de animais silvestres considerados nocivos à agricultura ou à saúde pública.

§ 3º O simples desacompanhamento de comprovação de procedência de peles ou outros produtos de animais silvestres, nos carregamentos de via terrestre, fluvial, marítima ou aérea, que se iniciem ou transitem pelo País, caracterizará, de imediato, o descumprimento do disposto no caput deste artigo.

Importante ressaltar que, por serem lesivas ao meio ambiente, as práticas que envolvem o tráfico de animais (desde o fornecedor, passando pelo intermediador, até o consumidor final) estão sujeitas, conforme o caso, à tríplice responsabilidade ambiental (administrativa, penal e civil) (§ 3º, do art. 225, da CF/1988).

No tocante a responsabilidade administrativa, o art. 2º, do Decreto nº 6.514/2008, considera “infração administrativa

ambiental, toda ação ou omissão que viole as regras jurídicas de uso, gozo, promoção, proteção e recuperação do meio ambiente”, o que, por óbvio, inclui o bem-estar dos animais silvestres.

As sanções administrativas impostas ao infrator ambiental envolvido, de alguma forma, com o tráfico de animais, são: advertência, multa simples, multa diária, apreensão dos animais, dos produtos e subprodutos da fauna e flora, instrumentos, petrechos, equipamentos ou veículos de qualquer natureza utilizados na infração, a destruição ou inutilização de produto, a suspensão de venda e fabricação do produto, o embargo de obra ou atividade, a demolição e a suspensão parcial ou total de atividade (BRASIL, 2008).

Ainda, poderá ocorrer a suspensão ou cancelamento de eventuais registros, licenças, permissões ou autorizações, a perda ou restrição de incentivos e benefícios fiscais, a perda ou suspensão de participação em linhas de financiamento, proibido de contratar com a Administração Pública pelo período de até 3 anos (BRASIL, 2008).

Quando a fiscalização localiza indivíduos com animais silvestres, ao contatar a ocorrência de infração administrativa ambiental, é lavrado auto de infração, dando ciência ao autuado, assegurando-se o contraditório e a ampla defesa.

Com a condenação, as multas variam de R\$ 500,00 a R\$ 5.000,00

dependendo do animal, se está ameaçado de extinção, incluso na lista da Convenção de Comércio Internacional das Espécies da Flora e Fauna Selvagens em Perigo de Extinção (CITES)⁶ e ainda, as penalidades podem ser duplicadas se o sujeito praticou o ato para obter vantagem pecuniária, como no caso do tráfico.

Entretanto a legislação possibilita a conversão de multa simples em serviços de preservação, melhoria e recuperação da qualidade do meio ambiente, como exemplificado no Auto de Infração lavrado pelo Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), Processo nº 02005002326/03-64, no qual o interessado utilizava-se de animais silvestres em cativeiro, o que ensejou pena de multa de R\$ 1.792.000,00, que foi convertida em prestação de serviços ambientais após comprovada a impossibilidade econômica do interessado em efetuar o pagamento. Nota-se que a pena aplicada se comparada com as consequências do ato, possui valor ínfimo.

Como se falou, além da sanção administrativa, é possível, concomitantemente, a punição pela via penal, “vez que a proteção do meio ambiente em geral, baseada exclusivamente em penalidades administrativas

mostra-se insuficiente (SANTOS, 2012).

Porém, o tráfico de animais silvestres está previsto implicitamente em cinco condutas diferentes no art. 29, da Lei de Crimes Ambientais, *in verbis*:

Art. 29. Matar, perseguir, caçar, apanhar, utilizar espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente, ou em desacordo com a obtida:

Pena - detenção de seis meses a um ano, e multa.

O *caput* deste artigo incrimina as condutas de matar, perseguir, caçar, apanhar e utilizar. Matar significa pôr fim à vida, extinguir; perseguir é sinônimo de correr atrás, manter-se no encalço, seguir tenazmente; caçar é abater, perseguir com intuito de matar; apanhar é recolher, apreender, pegar, e por fim utilizar é aproveitar para algo, servir-se. (COSTA NETO et. al. 2000, p. 163).

Trata-se, pois, de um crime de ação múltipla, no qual todas estas condutas estão abrangidas pelo tipo penal, basta apenas a prática de uma delas para que se configure o delito. (COSTA NETO et. al. 2000, p. 163).

O presente tipo penal protege todas as espécies que são originárias dos ecossistemas

⁶ “A Convenção sobre o Comércio Internacional das Espécies da Flora e Fauna Selvagens em Perigo de Extinção - CITES representa um dos acordos ambientais mais importantes para preservação das espécies ameaçadas pelo comércio, e atualmente possui 180 países signatários. A CITES regulamenta a exportação, importação e reexportação de animais e plantas, suas partes e derivados, através de um

sistema de emissão de licenças e certificados que são expedidos se atendidos os requisitos da Convenção aplicados à espécie constantes dos seus anexos. O Brasil aderiu à Convenção em 1975”. Fonte: <<http://www.ibama.gov.br/servicos/cites>>. Acesso em 09 jul. 2016.

brasileiros, assim como as que vieram em outros tempos e aqui se desenvolveram e ainda as que estejam se reproduzindo e desenvolvendo o seu ciclo de vida nesta parte do mundo. Igualmente a legislação, tutela as espécies que não são originárias do Brasil, mas que passam parte de seu ciclo de vida neste território, como por exemplo, algumas aves que atravessam os oceanos e aqui pousam durante um período, antes de seguirem viagem para outras terras. (COSTA NETO et. al. 2000, p. 164).

Além da prática das condutas determinadas no *caput* do artigo, cujo objeto é a fauna silvestre, para que haja a realização do tipo objetivo, faz-se necessário que tal conduta se dê sem aprovação da administração pública. Ressalta-se que a prática destas condutas pode se tornar legal, desde que previamente autorizada. O legislador menciona a permissão, licença ou autorização, que embora considerados atos administrativos que visam a legitimar uma atuação do particular perante a Administração Pública, há diferenças entre estes três institutos (COSTA NETO et. al. 2000, p. 165).

O inciso III, do art. 29, da Lei de Crimes Ambientais, tipifica condutas claramente ligadas ao tráfico de animais, por meio do qual o legislador desejou punir o comércio de animais silvestres e todos os atos que dele oriunda:

Art. 29 (...)
§ 1º Incorre nas mesmas penas:

(...)

III - quem vende, expõe à venda, exporta ou adquire, guarda, tem em cativeiro ou depósito, utiliza ou transporta ovos, larvas ou espécimes da fauna silvestre, nativa ou em rota migratória, bem como produtos e objetos dela oriundos, provenientes de criadouros não autorizados ou sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente.

Neste caso, o legislador estabeleceu novo tipo penal de ação múltipla, tipificando como ilícito penal, na primeira parte do inciso III, as condutas de vender, expor a venda, exportar, adquirir ou guardar ovos, larvas ou espécies da fauna silvestre, oriundos de apreensões ilegais ou que porventura não tenham procedido de criadouros legalizados. Portanto, comercializar animais que vivem fora de cativeiro é ato ilícito, ao menos que na origem, o ato tenha sido praticado com permissão do IBAMA, e no caso do comércio, com a devida licença (COSTA NETO et. al. 2000, p. 169).

Segundo os mesmos autores: “a venda ou a compra destes animais é fato típico, tanto para quem vende quanto para quem adquire. A criminalidade não se limita aos animais vivos, mas se estende aos ovos e larvas”. Inclusive considera-se fato típico o transporte não autorizado de ovos animais e larvas (COSTA NETO et. al. 2000, p. 169).

Na segunda parte do inciso III, o legislador criminalizou todos os atos do comércio que possua como objeto produtos

oriundos de animais silvestres abatidos ou apreendidos, sem a devida permissão do IBAMA, ou de origem de criadouros ilegais. A venda de penas, peles, couros, a compra, utilização, guarda, exposição em lojas e inclusive o transporte, são elementos do tipo penal. A legislação pune além do abate do animal, o comércio e o comprador, buscando prevenir a morte de animais para o consumo inconsequente (COSTA NETO et. al., 2000, p. 170-171).

O artigo 31 da referida lei, preceitua que é proibido “introduzir espécime animal no País, sem parecer técnico oficial favorável e licença expedida por autoridade competente” (BRASIL, 1998), cuja penalidade é detenção, de três meses a um ano, e multa.

Esta modalidade tutela o tráfico internacional da vida silvestre, como estudado anteriormente, o tráfico ultrapassa fronteiras, esta movimentação irresponsável de espécies estrangeiras pode prejudicar o meio ecológico dos animais nativos, inclusive trazendo doenças, bactérias e diversos parasitas.

A legislação permite que ocorra tal operação desde que autorizada pelo IBAMA.

Todo animal silvestre oriundo de tráfico enfrenta procedimentos traumáticos desde a captura até sua venda – caso sobreviva

– conforme o artigo 32, é proibido “Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos” (BRASIL, 1998), sendo aplicada pena de detenção, de três meses a um ano, e multa. O traficante, além de responder criminalmente pelo artigo 29, normalmente responde cumulativamente por este crime.

Pela leitura dos dispositivos legais anteriormente transcrito, especialmente o artigo 29, da Lei de Crimes Ambientais, percebe-se que não há na esfera penal uma tipificação específica ao tráfico de animais, daí um dos motivos para a ineficiência do combate a este crime.

Além disto, a pena aplicada nestes casos é de detenção de seis meses a um ano, e multa. Trata-se de um crime de menor potencial ofensivo, no qual há possibilidade de ocorrer a concessão de transação penal se o autor for primário. Assim, o contrabandista poderá ser condenado ao pagamento de determinado valor para instituições de caridade, prestação de serviços à comunidade, etc.

A frustração em razão da ínfima sanção penal para esse tipo de crime é perceptível na fala de Nereston J. Camargo, gestor do Centro de Pesquisa e Triagem de Animais Selvagens (CEPTAS) Unimonte⁷:

⁷ Informações fornecidas por Nereston J. Camargo, gestor da CEPTAS Unimonte – MG, por *e-mail*, em contato realizado em 16 de julho de 2015. Os Centro de Triagem de Animais Silvestres (CETAS) do IBAMA são unidades responsáveis pelo manejo dos animais silvestres que são recebidos de ação fiscalizatória, resgate ou entrega voluntária de

particulares. Os CETAS possuem a finalidade de receber, identificar, marcar, triar, avaliar, recuperar, reabilitar e destinar esses animais silvestres, além de realizar e subsidiar pesquisas científicas, ensino e extensão. A solicitação de pesquisa deverá ser formalizada na Superintendência do IBAMA. Fonte: <<http://www.ibama.gov.br/areas-tematicas-fauna>

[a legislação] é muito falha, sabemos que o indivíduo pode recorrer e ficará pagando cestas básicas, então ficamos observando eles [os criminosos] tirando sarro como já aconteceu de uma pessoa ser aprendida, dar risada dizendo que não vai parar de traficar porque é só pagar cesta básica.

Caso prático: exemplo da ineficiência da lei

Estudando o processo que originou a Ementa abaixo, pode-se averiguar quão branda é a aplicação da pena:

PENAL. CRIME AMBIENTAL. LEI 9.605/98. MANUTENÇÃO CLANDESTINA DE AVES EM CATIVEIRO. MAUS TRATOS. TRÁFICO INTERNACIONAL DE ANIMAIS SILVESTRES. MATERIALIADE E AUTORIA COMPROVADAS. 1. Constitui crime contra o meio ambiente a introdução no País de pássaros silvestres bem como a prática de maus-tratos contra esses animais (artigos 31 e 32 da Lei 9.605/98). 2. A manutenção em cativeiro de pássaros da fauna silvestre sem autorização do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente - IBAMA constitui crime previsto no art. 31 da Lei 9.605. 3. Apelação parcialmente provida. (TRF-1 - ACR: 1326 RR 2008.42.00.001326-4, Relator: DESEMBARGADOR FEDERAL TOURINHO NETO, Data de Julgamento: 21/01/2013, TERCEIRA TURMA, Data de Publicação: e-DJF1 p.1291 de 08/02/2013)

Em 2007, a Polícia Federal do Estado de Roraima instaurou inquérito policial após receber denúncia de um informante anônimo, de sotaque venezuelano,

comunicando que os denunciados iriam trazer da Venezuela 500 pássaros que estariam escondidos dentro da lataria de um veículo e seriam levados para uma residência em Roraima, alugada exclusivamente para servir de cativeiro clandestino a pássaros. As aves seriam embaladas em gaiolas minúsculas e transportadas para Manaus (BRASIL, TRF, 2008).

No dia 25/05/2007, agentes da Polícia Federal deslocaram-se até a referida residência para averiguação. No local foram apreendidos 521 pássaros, mais tarde reconhecidos através do Laudo de Exame de Animal, como de espécie *Sicalis flaveola flaveola*, que inexistia no território brasileiro, em condições naturais. Houve a constatação de que os animais sofreram maus tratos, sobretudo, em razão das caixas minúsculas utilizadas para o transporte. Ainda, segundo o laudo mencionado, além dos 521 animais vivos, foram apreendidos em cativeiro onze animais mortos e mais quatro animais soltos (BRASIL, TRF, 2008).

Em fase processual, o contrabandista alegou que capturou os pássaros que estavam soltos na região, levando aproximadamente 15 dias para enclausurar 500 deles, sendo que cada pássaro vale em torno de R\$ 200,00 e que seu objetivo era criar por *hobby*. O acusado informou que seu irmão

silvestre/centros-de-triagem-de-animais-silvestres>. Acesso em: 09 jul. 2016.

havia sido preso pelos mesmos fatos (BRASIL, TRF, 2008).

O magistrado de primeira instância entendeu que a materialidade restou comprovada através de laudo pericial, que atestou a inexistência dos animais periciados em território nacional. Em relação à autoria, as confissões do acusado e das testemunhas, perante autoridade policial e em juízo, foram suficientes para o seu convencimento. Aduziu o juiz que, embora o acusado tenha admitido a aquisição dos pássaros em território brasileiro, não se convenceram do fato em apreço, dada a grande quantidade de pássaros apreendidos (mais de 500), e, ainda, o resultado do laudo pericial, o qual afirmou categoricamente que os animais não pertenciam à fauna brasileira (BRASIL, TRF, 2013).

O acusado foi condenado com base nos arts. 31 e 32, § 2º, da Lei 9.605/98⁸, em concurso material (art. 69 do Código Penal) à pena de 1 ano e 10 meses de reclusão e 55 dias-multa, e absolvido da imputação relativa ao crime tipificado no art. 334 do Código Penal.

Ao apelar da decisão, o acusado alegou que a autoria e a materialidade delitivas não ficaram devidamente comprovadas e, ainda, que não ficou comprovado que os pássaros não eram pertencentes à fauna

brasileira (BRASIL, TRF, 2013).

Em decisão, o desembargador relator manteve a decisão do juiz de primeira instância, reconhecendo comprovada a autoria e materialidade do delito, porém entendeu pela diminuição da penalidade aplicada (BRASIL, TRF, 2013).

Para o desembargador relator, o juiz sentenciante obedeceu aos requisitos dos arts. 59 e 68 do Código Penal na fixação da pena para o crime tipificado no art. 31 da Lei 9.605/98, no entanto, fixou a pena em grau máximo, com o que não estava de acordo, considerando as circunstâncias analisadas, pois nem todas eram desfavoráveis ao réu. Desse modo, reduziu a pena base para 8 meses de detenção e 18 dias-multa e, diante da inexistência de agravantes, sendo o réu confesso, a pena foi reduzida em 1/6, restando em 6 meses e 20 dias de reclusão e 15 dias-multa (BRASIL, TRF, 2013).

No que se refere ao crime de maus-tratos (art. 32, da Lei 9.605/98), a pena-base também foi fixada em grau máximo, ou seja, em 1 ano de detenção e 30 dias-multa para o crime tipificado no art. 31, da Lei 9.605/1998. Pelos mesmos motivos acima expostos, reduziu-se a pena-base para 8 meses de detenção e 18 dias-multa, e ainda por não haver

⁸ Art. 31. Introduzir espécime animal no País, sem parecer técnico oficial favorável e licença expedida por autoridade competente: Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

Art. 32. Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou

domesticados, nativos ou exóticos: Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

(...)

§ 2º A pena é aumentada de um sexto a um terço, se ocorre morte do animal.

agravantes e ser o réu confesso, reduziu-se a pena em 1/6, restando em 6 meses e 20 dias de reclusão e 15 dias-multa (BRASIL, TRF, 2013).

O desembargador relator aplicou o aumento da pena previsto no § 2º, do art. 32, da Lei 9.605/1998, majorando-a em 1/6, restando definitiva em 7 meses e 20 dias de detenção e 17 dias-multa (BRASIL, TRF, 2013).

Em razão do concurso material de crimes (art. 69, do Código Penal), as penas totalizavam em 1 ano, 3 meses e 20 dias de detenção e 37 dias-multa, à razão de 1/10 do salário vigente à época dos fatos (BRASIL, TRF, 2013).

E ainda, por preencher os requisitos do art. 44, do Código Penal, o desembargador relator manteve a substituição da pena privativa de liberdade por duas restritivas de direitos, fixada pelo juiz sentenciante, consistentes em: a) prestação pecuniária, no valor de 2 salários mínimos em favor da Associação Luta pela Vida; e b) prestação de serviços à Associação Luta pela Vida, devendo fazê-lo aos sábados, domingos e feridos ou em dias úteis, à razão de 01 hora de tarefa/dia de condenação (BRASIL, TRF, 2013).

Em suma, em sede recursal manteve-se o entendimento de que inverídica seria a alegação do acusado que estava com os pássaros por simples “*hobby*”, pois devido a suas condições financeiras não seria possível

arcar com algo tão oneroso. Apesar dos fatos comprovados, o acusado ainda obteve a redução das penas de 1 ano e 10 meses de reclusão e 55 dias-multa para 1 ano, 3 meses e 20 dias de detenção e 37 dias-multa. (BRASIL, TRF, 2013).

Por fim, o contrabandista prestaria serviços à comunidade, ficando em liberdade, mesmo depois de ter sua atitude dolosa devidamente comprovada. Entende-se que é muito pouco, considerando que os pássaros sofreram maus tratos, alguns não sobreviveram e outros estavam condenados a lutar para conseguir viver em liberdade novamente, passando por um duro processo de reabilitação. Ademais, o contrabandista não aparentou temer a punição imposta à prática do comércio ilegal, ainda que seu irmão, anteriormente, tenha sofrido sanção por traficar, a condenação não impediu que também o fizesse.

CONCLUSÕES

O dano ambiental causado com a retirada de um animal silvestre da natureza é imensurável, não há indenização que repare o prejuízo causado. A morte destes animais desarmoniza a cadeia alimentar, faz com que deixem de cumprir sua função na natureza.

Ao que parece, os contrabandistas não temem a aplicação das medidas administrativas, cíveis ou até mesmo as penais. Mesmo após sofrerem as sanções, acabam voltando a praticar o ato. O crime ainda

compensa, pois os valores conquistados ilicitamente são milionários.

As penas precisam ser coerentes com o delito, é necessário que sua aplicação acarrete caráter educativo, a fim de evitar a reiteração da conduta. Tem que haver ligação entre a gravidade do delito e sua penalidade.

A fauna silvestre está sendo vítima da ação dos contrabandistas há milhares de anos. Mesmo com os avanços na legislação ambiental ao longo da história e as conquistas em relação à tutela da fauna, no que concerne ao tráfico, as penalidades não são suficientes e eficazes.

Portanto, além de punições mais rigorosas, por meio do qual os contrabandistas passem a temer as leis, é necessário o investimento em educação ambiental, trabalhar o problema desde seus primórdios. Ainda precisa haver destinação de recursos aos órgãos públicos que recebem os animais apreendidos e aos de fiscalização, que não possuem estrutura para atuar efetivamente.

Traficar animal é um problema social, a população desconhece a gravidade de manter animais silvestres em cativeiro, não é difícil encontrarmos pessoas que possuem papagaios como animais de estimação, até mesmos em nossas famílias, trata-se de uma cultura popular, na qual muitos desconhecem os reais impactos causados, é preciso transmitir conhecimento a estes indivíduos, demonstrar os prejuízos causados, os motivos pelos quais não se deve criar ilegalmente animais silvestres. É

fundamental o investimento em educação ambiental.

Para Lanfredi (2002, p. 197):

A educação ambiental objetiva a formação da personalidade despertando a consciência ecológica em crianças e jovens, além de adulto, para valorizar e preservar a natureza, porquanto, de acordo com princípios comumente aceitos, para que se possa prevenir de maneira adequada, necessário é conscientizar e educar. A educação ambiental é um dos mecanismos privilegiados para a preservação e conservação da natureza, ensino que há de ser obrigatório desde a pré-escola, passando pelas escolas de 1º e 2º grau, especialmente na zona rural, prosseguindo nos cursos superiores.

A educação é a base do Estado Democrático de Direito, é um processo que se busca despertar a preocupação individual e coletiva para questões ambientais, contribuindo para o desenvolvimento de uma consciência crítica e estimulando o enfrentamento das questões ambientais e sociais (MOUSINHO, 2003, p. 158).

Desenvolve-se num contexto de complexidade, procurando trabalhar não apenas a mudança cultural, mas também a transformação social, assumindo a crise ambiental como uma questão ética e política (MOUSINHO, 2003, p. 158).

Precisamos abrir os olhos diante do problema e enfrentá-lo, o Direito pode ser uma ferramenta poderosa no combate ao tráfico de animais silvestres, desde que aplicado efetivamente. A natureza pede socorro e chegou

a hora de lutarmos pela proteção das espécies, a fim de garantir, inclusive, a nossa existência na Terra!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL, Constituição Federal (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Sendo, 1988.

BRASIL. Lei nº 5.197, de 03 de janeiro de 1967. Dispõe sobre a proteção à fauna e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, 05 jan. 1967, p. 177.

BRASIL. Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, 13 fev. 1998, p. 1.

BRASIL –TRF (Tribunal Regional Federal). Acórdão proferido na ação criminal nº 0001326-59.2008.4.01.4200. Apelante: Leopoldo Araújo de Sousa. Apelada: Justiça Pública. Relator Desembargador Federal Tourinho Neto. Terceira Turma. Brasília, 21 de janeiro de 2013, 7 p. (Publicado no Diário da Justiça Eletrônico em 08. fev. 2013, p.1.291) Disponível em <<http://trf1.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/23055005/apelacao-criminal-acr-1326-rr20084200001326-4-trf1>>. Acesso em 19 jul. 2016.

COSTA NETO, Nicolao de Castro e; BELLO FILHO, Ney de Barros; COSTA; Flávio Dino de Castro e. **Crimes e Infrações Administrativas Ambientais: lei 9.606/08**. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. Tradução Cid Knipel Moreira; revisão técnica José Augusto Drummond. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DESTRO, Guilherme Fernando Gomes, et. al. **Esforços para o combate ao tráfico de animais silvestres no Brasil (Publicação traduzida do original “Efforts to Combat Wild Animals Trafficking in Brazil. Biodiversity, Book 1, chapter XX, 2012” - ISBN 980-953-307-201-7)**. Brasília, 2012, p. 01-17. Disponível em: <<http://www.ibama.gov.br/sophia/cnia/periodico/esforcosparaocombateatraficodeanimais.pdf>>. Acesso em 26 out. 2014.

LANFREDI, Geraldo Ferreira. **Política ambiental: busca da efetividade de seus instrumentos**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

LEVAL, Laerte Fernando. **Direito dos animais**. 1. ed. Campos do Jordão: Mantiqueira, 1998.

MORANDINI, Rafaela Roberta. **O tráfico de animais silvestres e a legislação ambiental brasileira**. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito do Centro Universitário Padre Anchieta, Jundiaí, SP, 2015.

MOUSINHO, Patrícia. Glossário. In: TRIGUEIRO, A. (Coord.) Meio ambiente no século 21. Rio de Janeiro: Sextante. 2003.

RENTAS (Rede Nacional de Combate ao Tráfico de Animais Silvestres). **1º Relatório Nacional sobre o Tráfico de Fauna Silvestre**. 2011. Disponível em: <http://www.rentas.org.br/wp-content/uploads/2014/02/REL_RENTAS_pt_final.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2014.

SANTOS, Renata Rivelli Martins dos. **Tráfico de animais silvestres: tratamento penal**. Revista Jus Navigandi, Teresina, ano 17, n. 3301, 15 jul. 2012. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/22215>>. Acesso em: 25 fev. 2015.