

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**  
**FACULDADE DE DIREITO PROF. JACY DE ASSIS**

**PEDRO HENRIQUE AZEVEDO**

**O MAL-ESTAR MODERNO**  
**ENSAIO DA CULTURA JURÍDICA**

**UBERLÂNDIA**

**2023**

**PEDRO HENRIQUE AZEVEDO**

**O MAL-ESTAR MODERNO**

**ENSAIO DA CULTURA JURÍDICA**

Monografia apresentada ao Programa de Graduação em Direito da Universidade Federal de Uberlândia como exigência parcial para obtenção do Título de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Raoni Macedo Bielschowsky

**UBERLÂNDIA**

**2023**

**O MAL-ESTAR MODERNO**  
**ENSAIO DA CULTURA JURÍDICA**

Monografia aprovada para a obtenção do título de Bacharel no Programa de Graduação em Direito da Universidade Federal de Uberlândia (MG) pela banca examinadora formada por:

Uberlândia, 16 de junho de 2023.

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Luciana Silva Reis, UFU/MG

---

Prof. Dr. Raoni Macedo Bielschowsky, UFU/MG

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Soraya Nour Sckell, UNL/PT

Para vovó Xixa e tio Marcio,  
que me mostram o caminho.

## AGRADECIMENTOS

É difícil fazer justiça, só com palavras, a todas as pessoas que possibilitaram que eu me tornasse quem concluiu esse trabalho. Essa jornada, sobretudo, de *autodescoberta*, não seria possível sem a bondade de almas tão gentis como as que tenho o prazer e privilégio de compartilhar ideias, sonhos e emoções; de dividir a caminhada que se encerrou, mas também o horizonte à frente.

Em primeiro lugar, agradeço à Universidade Federal de Uberlândia que, por meio da sua riqueza de atividades de ensino, pesquisa (especialmente, pensando na monografia, o Programa de Iniciação Científica Voluntária) e extensão, me deu a certeza de que frequentarei o ambiente universitário até a minha morte. Eu floresci nos meus anos na UFU e jamais escolheria um lugar diferente para passar minha juventude, mesmo que fosse obrigado a repeti-los eternamente (*Ouroboros*) - e repetir a escolha que fiz com apenas 17 anos de idade pelo bacharelado em Direito. Por isso, não poderia deixar de agradecer, também, à cidade de Uberlândia, que abrigou os melhores anos da vida (por enquanto!) de um carioca; bem como às amigas que aqui fiz e hoje transcendem tempo e espaço: por todas elas, Laila Alves (querida Lailinha), Gabriel Silveira, Duda Calfat...

Estendo o agradecimento à Universidade Nova de Lisboa e à Associação de Universidades em Língua Portuguesa (AULP); pois sem a mobilidade acadêmica que realizei em Lisboa no ano de 2022, dificilmente as ideias e planos que nutro hoje - inclusive na monografia - seriam pensáveis. Às amigas e amigos que lá fiz - por todos: Anelise Andrade, Beatriz Geraldi, Beatriz Pereira, Bela Lage, Carolina Sacavém, Filipe Ferreira, Joana Lopes, Margarida Mouquinho, Pinja Heikkinen e Tiago Monni -, sinto uma imensa saudade de vocês, e estou ansioso para reencontrá-las! À Isa Bicalho, meu agradecimento pela maior aventura e pela mais leal companhia, lá e cá do Atlântico.

Nos estágios supervisionados pela Adriana Porfírio (*in memoriam*), Fernanda Zacarias, Lucélia de Oliveira e Sílvia Lima na Subseção Judiciária da Justiça Federal em Uberlândia, e pelo Pablo Pimenta, na Defensoria Pública do Estado de Minas Gerais, descobri que as instituições de direito podem fazer muito mais a fim de transformar, para melhor, a vida das pessoas. Pela generosidade e pelo encorajamento acadêmico, muito obrigado.

Às amigas e amigos Aline Vieira, Bárbara Barcelos, Caio Ferreira, Deborah Alves, Igor Costa, Juliana Custódio, Laura Nascimento, Laura Nicoli, Paulo Barbosa, Paulo Risso, Pricilla Caixeta e Thaynná Ghantous, vocês me deram a melhor turma de amigos que alguém pode ter na graduação, assim como me deram os melhores momentos! Mas também estiveram comigo para suportar os piores, ainda mais importante. Reservo-lhes o lugar mais especial no coração.

Com o coletivo de teatro Brasil Ralé (por todos: Antônio Mendes, Camila Almeida, Dermes Nogueira, Julie da Mata, Miguel Tomaz, Pedro Nunes e Wallace Alves), em cima de um palco, tive a maior das epifanias. Vocês uniram meu corpo à minha voz e me mostraram que ser quem eu sou é possível, é bem-vindo e é extraordinário, e por isso jamais os esquecerei ou esquecerei da luta pela justiça social. Muito deste trabalho vem de nossos debates, Wallace.

No POLEMOS, construímos um lar dentro da universidade. Um refúgio para simplesmente sermos, e onde me senti seguro e acolhido. Somos uma família unida pelo espírito, e este trabalho é de vocês tanto quanto meu (exceto os erros, é claro): Ana Carolina Moura, Ana Clara Reis, Gustavo de Freitas, Gustavo Menezes, Homero Seron, João Victor Leão, Júlia Moreno, Julie da Mata, Luiza Dantas, Luiza Queiroz, Paulo de Ávila, Vitória Menezes e Yasmin Nunes. Ana Vitória Bernardes, João Vitor Flavio e Matheus Amaral, com vocês eu compartilhei, em vocês eu penso e a vocês eu devo mais do que consigo descrever aqui. Não de mudar o mundo, todos vocês.

E com você, José de Magalhães, *maestro*, “oh capitão, meu capitão”, conheci o futuro; e só por este sempre breve, mas milagroso instante, acho que nunca serei capaz de agradecer o suficiente. Por tudo, quero agradecer especialmente pelo respeito à minha autonomia intelectual. Como Merlí, o senhor operou uma pequena revolução em nossas vidas, mostrando que a vida é filosofia e que filosofia é a vida. Espero honrar a confiança depositada anos atrás continuando (radicalmente) rebelde e criativo. Também as filólogas Crys Mendonça, Luciana Reis, Raoni Bielschowsky, Rosa Zaia, Soraya Nour e Tatiana Squeff, que me acolheram em diferentes momentos do percurso e são referências inesgotáveis no desejo de lecionar.

Ao Antedegumon - Augusto Carrijo, Julie da Mata, Rúbia Zélia -, meu eterno quarteto, durante todos esses anos, ninguém acreditou em mim tão incondicionalmente, com tanto entusiasmo! - mesmo nas piores ideias, e quando elas eram mais evidentes. Nunca se gabaram disso, nem pediram algo em troca. Olhando para trás, acho que tiveram mais fé em mim do que eu mesmo. Minha dívida com vocês é eterna. Sou profundamente grato sempre que estamos juntos.

E com a minha família - vovó Celinha, vó Iéte, vovó Xixa (*in memoriam*), vovô Edinho, tivô Jayme, tia Fafá, primo Gui, tia Kixa, tio Marcio (*in memoriam*), tia Marta, dona Lucília, seu Bernardo, tia Ju, Rogério, Maria Antônia, mãe, Dani, e Bentinho -, eu sou lembrado diariamente qual é o sentido vida: amar. Vocês são a coisa mais importante para mim, passado, presente e futuro. Dani, que transformou nossas vidas uma década atrás. Para você, mãe, só consigo dizer “obrigado por tudo”. Só você sabe quão grande é o *tudo*. E Bento, geração de quem estamos apenas tomando o mundo emprestado; e em quem eu espero incentivar a sensibilidade pelas pequenas belezas da vida.

Essa monografia é um romance escrito a várias mãos. Vocês todos me inspiram a ser melhor. Espero orgulhá-los.

*Nascemos, e nesse momento, é como se tivéssemos firmado um pacto para toda a vida, mas o dia pode chegar em que nos perguntemos Quem assinou isto por mim.*

JOSÉ SARAMAGO<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a lucidez**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

## RESUMO

A monografia, exercício ensaístico de filosofia brasileira do direito, oferece uma leitura a respeito das angústias que advêm das escolhas em benefício de uma civilização ou de uma cultura jurídica. Ela se desdobra em três discussões, todas elas articuladas de modo a servir ao problema: “*qual é a função do direito frente ao mal-estar moderno?*”. Para tanto, em um primeiro instante, trata-se do terreno no qual este conflito se desenrola: a *modernidade*, forma propriamente temporal de manutenção, apreensão e reprodução do mundo; em seguida, dos *modernos*, isto é, sob o ponto de vista de seu sujeito-protagonista insular; por fim, do *locus* teológico-político de *ausência* (divina) e, ao mesmo tempo, de *emergência* (do Estado de Direito e, sobretudo, das “agonias” democráticas). Identificado nessas três chaves, o afeto que urde no plano moderno - o *mal-estar*, sugerido por Freud na sua formulação original da *unbehagen* - é reinterpretado *jusfilosoficamente* para fazer frente às bases ideológico-hegemônicas da globalização neoliberal. Contra o sequestro individualista do político e sentindo-nos desafiados pelo insistente “retorno do recalcado” da dimensão mítica do viver - em suas várias manifestações: no tempo presente, no indivíduo, na dogmática jurídica... -, pretendemos reunir modernidade, mal-estar e direito sob a ótica da *macrofilosofia* (Gonçal Mayos) na infindável procura por um destino para o jurídico que, antes, permita e encoraje o futuro como tempo de emancipação; em realização do projeto original do grupo de pesquisa POLEMOS: Política, Imaginação e Futuro. Conclui-se que, se mal-estar é um afeto provocado pelo/diante do *vazio*, assumir em relação a ele a posição do *possível* é admitir o *indeterminado* como a própria possibilidade de *mudança* e, portanto, efetivação do desejo da *liberdade*; eis uma teoria para a crítica/transformação social capaz de realizar, filosoficamente, a filosofia do direito.

**Palavras-chave:** modernidade; mal-estar; filosofia do direito; psicanálise.

## ABSTRACT

The monograph, an essayistic exercise in Brazilian philosophy of law, offers a reading of the anguish that arises from choices in favor of a civilization or a legal culture. It unfolds in three discussions, all articulated in order to serve the problem: “*what is the function of law in the face of modern malaise?*”. To this end, in a first instant, we approach the terrain in which this conflict unfolds: *modernity*, a properly temporal form of maintenance, apprehension, and reproduction of the world; then, the *moderns*, that is, from the point of view of their insular subject-protagonist; finally, the theological-political *locus* of *absence* (divine) and, at the same time, of *emergence* (of the Rule of Law and, above all, of the democratic “agonies”). Identified in these three keys, the affection that urges on the modern plane - the *malaise*, suggested by Freud in his original formulation of *unbehagen* - is reinterpreted *jusphilosophically* to confront the ideological-hegemonic bases of neoliberal globalization. Against the individualistic hijacking of the political and feeling challenged by the insistent “return of the repressed” of the mythical dimension of living - in its various manifestations: in the present time, in the individual, in legal dogmatics... -, we intend to bring together modernity, uneasiness and law under the viewpoint of *macrophilosophy* (Gonçal Mayos) in the endless search for a destiny for the juridical that allows and encourages the future as a time of emancipation; in realization of the original project of the research group POLEMOS: Politics, Imagination and Future. We conclude that, if uneasiness is an affection provoked by/in front of *emptiness*, to assume in relation to it the position of the *possible* is to admit the *indeterminate* as the very possibility of *change* and, therefore, effectiveness of the desire for *freedom*; this is a theory for social criticism/transformation capable of philosophically realizing the philosophy of law.

**Keywords:** modernity; malaise; philosophy of law; psychoanalysis.

## SUMÁRIO

<b>I</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
§ 1º	[ <i>O quê</i> ] .....	12
§ 2º	[ <i>Por quê</i> ] .....	21
§ 3º	[ <i>Para quê</i> ] .....	23
<b>II</b>	<b>MODERNIDADE</b> .....	30
§ 4º	[ <i>Ontem</i> ] .....	33
§ 5º	[ <i>Hoje</i> ] .....	43
§ 6º	[ <i>Amanhã</i> ] .....	52
<b>III</b>	<b>MAL-ESTAR</b> .....	62
§ 7º	[ <i>Azul</i> ] .....	63
§ 6º	[ <i>Branco</i> ] .....	68
§ 9º	[ <i>Vermelho</i> ] .....	75
<b>IV</b>	<b>ESTADO</b> .....	91
§ 10º	[ <i>Autoridade</i> ] .....	92
§ 11º	[ <i>Rebelião</i> ] .....	98
§ 12º	[ <i>Queda</i> ] .....	117
<b>V</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	126
<b>VI</b>	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	141

# I

# INTRODUÇÃO

*O passado não reconhece o seu lugar:  
está sempre presente.*

MARIO QUINTANA<sup>2</sup>

*Foi o melhor dos tempos, foi o pior dos tempos.  
Foi a idade da sabedoria, foi a idade da tolice.  
Foi a época da crença, foi a época da  
incredulidade. Foi a estação da Luz, foi a  
estação das Trevas. Foi a primavera da  
esperança, foi o inverno do desespero. Tínhamos  
tudo diante de nós, tínhamos nada diante de  
nós. Todos estávamos indo direto para o Céu,  
todos estávamos indo direto no sentido oposto.*

CHARLES DICKENS<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> QUINTANA, Mário. **Caderno H**. Porto Alegre: L&PM, 1984, p. 51.

<sup>3</sup> DICKENS, Charles. **Um conto de duas cidades**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

§ 1º [**O quê**] - A monografia a seguir se debruça, no limite, sobre uma (renegada) possibilidade da ciência do direito: enfrentar grandes dilemas do espírito humano. Dito de outra forma - embora não menos pretensiosa -, *O mal-estar moderno*<sup>4</sup> é um chamado ao direito (leia-se, “aos juristas”) para responder aos anseios dos tempos que vivemos, incluídos os seus enigmas, radicalidades, acelerações e agravamentos; presente que logo legaremos para o futuro.

E chamado que é, devo reconhecer, em grande medida pessoal e politizado,<sup>5</sup> decorrente de uma visão de mundo (e de mundo *jurídico*) que só pode ser compreendida como o resultado de uma vivência na graduação e do estudo da filosofia do direito que me acompanhou e me abrigou desde o primeiro dia nela. *Uma* vivência, friso, dentre tantas; com suas possibilidades de divergências, mas também convergências, como a que tive a felicidade de encontrar no POLEMOS.

A monografia apresenta, pela primeira vez de forma sistematizada e consistente, o amadurecimento de uma série de reflexões derivadas das pesquisas desenvolvidas por mim entre 2018 e 2021, no âmbito do Programa de Iniciação Científica Voluntária (PIVIC) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Ela faz parte de uma pesquisa maior que a engloba, que serve a ela de fundamento e que dela se alimenta. Trata-se do grupo POLEMOS: Conhecimento e Política, coordenado pelo professor José de Magalhães Campos Ambrósio.

O desafio específico - imerso naquele misterioso horizonte do “espírito humano” - que dá corpo à monografia será nomeado, doravante, mal-estar. Vago, dúbio, impreciso e surpreendentemente volátil (o que explicará, ainda que em parte, o caráter “lírico”, figurado e metafórico de parte da escrita), o mal-estar pode receber conotações aqui muito diversas daquelas

---

<sup>4</sup> Oscar Vilhena Vieira popularizou, na literatura jurídica brasileira, a expressão “mal-estar constitucional” com seu VIEIRA, Oscar Vilhena. **A batalha dos poderes**: da transição democrática ao mal-estar constitucional. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Contudo, importa ressaltar, desde já, que para além de alguma convergência possível nos temas de interesse, usamos o conceito de maneira bastante diversa - filosófica. Vilhena está preocupado com a Nova República brasileira, o que já lhe é bastante - mas podemos tomar sua arguta sensibilidade a uma sensação de “mal-estar constitucional” como ponto de partida para aprofundamento em vias diversas. Já de outro modo é o artigo que J. J. Gomes Canotilho escreveu anos atrás, CANOTILHO, José Gomes. O mal-estar na Constituição e o pessimismo pós-moderno. **Revista de Direito do Estado**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 43-68, jul./dez. 2006, em que trata do problema da Constituição inserida na lógica cultural da pós-modernidade, que se alia com mais facilidade às nossas observações. Ainda assim, tampouco se trata, como o nome poderia sugerir, de nosso texto base.

<sup>5</sup> Nos inspiramos na advertência do grande Darcy Ribeiro (com quem compartilhamos tantas outras utopias) no prefácio de seu *O Povo Brasileiro*: “Portanto, não se iluda comigo, leitor. Além de antropólogo, sou homem de fé e de partido. Faço política e faço ciência movido por razões éticas e por um profundo patriotismo. Não procure, aqui, análises isentas. Este é um livro que quer ser participante, que aspira a influir sobre as pessoas, que aspira ajudar o Brasil a encontrar-se a si mesmo”. RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 3. ed. São Paulo: Global, 2015, p. 15. Além dele, pretendendo-se inscrever na trilha dos sábios que foram, além de tudo, “infatigáveis cidadãos, [...] que não deixaram de unir pessimismo da inteligência ao otimismo da vontade”, também o teórico (do) político francês Pierre Rosanvallon ambiciona “dirigir-se à arena cívica para lhe trazer um suplemento de inteligibilidade, um aumento de lucidez”, propondo uma “leitura crítica e serena do mundo”. Para participar diretamente da atividade cidadã, nosso desafio, na trilha de ambos, Ribeiro e Rosanvallon, é (na formulação rosanvallioniana) “participar de uma utopia acadêmica que vale a pena manter viva para vivificar a *polis*.” ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010, p. 100-101.

que recebeu, no último século, pelas várias literaturas que fizeram dele um conceito específico - penso, em especial, a psicanálise. É preciso reconhecer no mal-estar “seu caráter refratário a toda nomeação, sua dimensão indiscernível”.<sup>6</sup> Isso não será um problema se tivermos delimitado um conceito que tenha sido proveitoso para o propósito perseguido (novamente, um chamamento: um princípio de movimento, um esboço, um ponto de partida) e que se revele, ao final, em sua devida magnitude - à luz do local que o pesquisador parte, e para o qual pode contribuir (ainda que não só para ele, espera-se): o direito.

Com apoio no excelente trabalho de Christian Dunker,<sup>7</sup> podemos tomar como definição apenas provisória - ou como “conceito de trabalho” - a seguinte: mal-estar é uma categoria *existencial*, filosófica, “categoria fundamental da modernidade”,<sup>8</sup> que diz respeito à nossa *condição* (incontornável) no *mundo*. Por isso, ele é uma *experiência* - em muito ligada à natureza e origem da *angústia*<sup>9</sup> (especialmente naquilo que ela tem de “incurável”) -, com implicações importantes para a teoria social, a ética, a teoria da cultura, entre outros.<sup>10</sup> O mal-estar é “essa ausência de lugar ou essa [...] impossibilidade de ‘uma clareira’ no caminhar pela floresta da vida”.<sup>11</sup> As inúmeras querelas de tradução decorrem da própria natureza do conceito, “como se mal-estar remetesse a algo que não pode ser propriamente designado”; há um “sentido de inescapabilidade e de densidade existencial condensado na ideia freudiana de *Unbehagen*”.<sup>12</sup>

Há um terceiro elemento merecedor de atenção (que fica evidente já no título do trabalho) a ser inserido na relação entre direito e mal-estar; mais adequado seria chamá-la de dimensão: a modernidade, isto é, o *tecido* (não somente “espaço-temporal”, como teremos a oportunidade de enfatizar adiante) onde as figuras do mal-estar e do direito moderno são produzidas *e que* estas

<sup>6</sup> DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 190.

<sup>7</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit.

<sup>8</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 191.

<sup>9</sup> “A noção de mal-estar abarca o conceito de angústia – ainda que não se limite a este -, ou de influência a distância e sofrimento compartilhado.” DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 193. Adiante, ele insistirá que “o mal-estar não é a própria angústia, mas liga-se a um déficit de percepção da angústia que possui efeitos de inibição e se qualifica como torturante. O tormento, a angústia que se repete, que se remói, a angústia cuja causa, razão ou motivo não se discerne muito bem, pode ser então predicado como mal-estar. Registremos que a noção de mal-estar é apresentada como uma dificuldade de nomeação – é quando não se percebe a culpa que a experimentamos como mal-estar” (p. 205).

<sup>10</sup> A “a noção de mal-estar é exposta e analisada em um cruzamento acumulativo de discursos que estão condensados na acepção freudiana de *Kultur*: a filosofia, a religião e a moral, a ciência, a técnica, a antropologia, a história, a civilização, a educação, a sociologia e a política. Seu sucedâneo último no texto é a ética”. DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 207.

<sup>11</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 192.

<sup>12</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 193-195. No texto freudiano, diz Dunker, o que está em causa, de maneira evidente e direta, é o conceito de *de mundo* (*Welt*): “O *mal-estar* não é apenas uma sensação desagradável ou um destino circunstancial, mas o sentimento existencial de perda de lugar, a experiência real de estar fora de lugar”.

figuras contribuem para fiar - simultaneamente. Só assim, a tríade completa,<sup>13</sup> poderemos extrair, do movimento ínsito à história do direito, algo para imaginar o possível; tarefa e fardo criativos e vigilantes dos quais todo trabalho filosófico se incumbem.

Durante muito tempo, a psicologia jurídica ocupou-se de uma intersecção muito tímida entre os temas de interesse, de um lado, dos psicanalistas e, de outro, dos juristas, estes “faxineiros da modernidade”<sup>14</sup>. Buscou auxiliar juízes e tribunais no processo de tomada de decisões e acompanhamento das “partes” (hoje, sabemos, o direito é *mais* e é *maior* do que o Judiciário, este “hospital do direito”<sup>15</sup> - o direito, nos relembra Paolo Grossi (*in memoriam*), “é mais aplicação do que norma”<sup>16</sup>); buscou criticar o sistema penal; buscou proteger o interesse dos vulneráveis nos casos envolvendo famílias, a infância e a juventude etc. Mas não emprestou ao direito suas hipóteses para explicar nossa (precariedade) *estável* aceitação das regras da vida e do mundo social. O direito, para entender e justificar a normatividade, quando muito teve que pedir socorro aos sociólogos; e, no mais das vezes, repousou em explicações *de* juristas *para* juristas - explicações tautológicas, inofensivas e pretensamente autossuficientes (em simbiose com a autorreferência do sujeito moderno...).

Contudo, ensina Henrique C. de Lima Vaz que as sanções *externas* que acompanham o não-cumprimento do dever (por exemplo, o caráter coercitivo das normas jurídicas), codificadas socialmente nas legislações, não podem ser apontadas como causa explicativa da experiência *interna* da obrigação. Antes, o cumprimento ou não do dever trariam consigo uma noção interna na forma de louvor ou autocensura e remorso; noção essa que - para os interessados na ciência do *ethos* - é propriedade do saber *ético*.<sup>17</sup> Aqui, os deveres são constituídos na ordem do *ethos* e adquirem proporção relevante no interior da vivência do sujeito, como na forma de arrependimento ou

<sup>13</sup> O pernambucano Nelson Saldanha compartilhava do interesse pelo tema das tríades, este “velho e multiforme arquétipo das culturas, constante na imaginação e em seus símbolos”: das tríades na filosofia às tríades nas religiões, às quais acrescenta as tríades referentes às funções ou poderes do Estado e às formas de governo. As tríades “parecem corresponder a imagens que foram uma abrangência específica, dotada de complementaridade interna, como se se tratasse de elementos que necessitam ser entendidos em conjunto”. As trindades estão “presentes em diversas mitologias e teologias e sempre com um sentido relacionado à origem, à destruição e ao retorno; ou à geração e regeneração do mundo, o mundo físico como um todo ou o seu lado ligado às crenças humanas”. SALDANHA, Nelson. **Secularização e democracia**: sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 34-62. Nelson Saldanha é um dos mais importantes professores da academia jurídica pernambucana, e também escritor, filósofo e humanista. Seu livro “*Secularização e Democracia*”, publicado em 2003, fecha um ciclo iniciado com a tese de mestrado de 1950: “*As formas de governo e o ponto de vista histórico*”.

<sup>14</sup> Divertida expressão usada por PASTANA, Debora Regina. **Justiça penal no Brasil contemporâneo**: discurso democrático, prática autoritária. São Paulo: Ed. UNESP, 2009, p. 152.

<sup>15</sup> Curioso como esta formulação já foi atribuída tanto a Rui Barbosa quanto ao professor Joaquim Carlos Salgado. Na ausência de uma origem precisa, prefiro creditar aos dois: BARBOSA, Rui. **Discursos parlamentares: 1907-1914**. Brasília: Senado Federal, 1999; SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça no mundo contemporâneo**: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

<sup>16</sup> GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007, p. 77.

<sup>17</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 49.

regeneração, por exemplo. Todos esses, bem como a finitude e a falibilidade humanas, o mal e a culpa, são temas eminentemente éticos.<sup>18</sup>

A psicanálise, na sua tensa, mas rica intersecção de problemas com a Ética e a filosofia (porque também Foucault elaborará explicações desta sorte “disciplinadora”)<sup>19</sup>, formulará hipóteses para explicar este fenômeno individual - um bocado inconsciente - da reprodução e manutenção social.<sup>20</sup> E *O mal-estar na civilização* é precisamente sobre aquele último: a culpa.<sup>21</sup> Nas palavras tomadas emprestadas de Vladimir Safatle:

Normalmente, acreditamos que uma teoria dos afetos não contribui para o esclarecimento da natureza dos impasses dos vínculos sociopolíticos. Pois aceitamos que a dimensão dos afetos diz respeito à vida individual dos sujeitos, enquanto a compreensão dos problemas ligados aos vínculos sociais exigiria uma perspectiva diferente, capaz de descrever o funcionamento estrutural da sociedade e de suas esferas de valores. [...] No entanto, um dos pontos mais ricos da experiência intelectual de Sigmund Freud é a insistência na possibilidade de ultrapassar tal dicotomia. Freud não cansa de nos mostrar quão fundamental é uma reflexão sobre os afetos, no sentido de uma consideração sistemática sobre a maneira como a vida social e a experiência política produzem e mobilizam afetos que funcionarão como base de sustentação geral para a adesão social. [...] Mas, em vez de ver sujeitos como agentes maximizadores de utilidade ou como mera expressão calculadora de deliberações racionais, Freud prefere compreender a forma como indivíduos produzem crenças, desejos e interesses a partir de certos circuitos de afetos quando justificam, para si mesmos, a necessidade de aquiescer à norma, adotando tipos de comportamentos e recusando repetidamente outros.<sup>22</sup>

Ao pôr o afeto no centro, a própria existência desta monografia já ironiza a necessidade de seguir os objetos de estudo esperados de um direito “formalista”, como pretendem os positivismos mais ortodoxos, paroquiais; sem também deixar de satirizar a racionalidade cartesiana ou ilustrada

<sup>18</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 429.

<sup>19</sup> Cf., por todos, FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

<sup>20</sup> Para o hegeliano-lacaniano Vladimir Safatle – leitor de Kafka –, sociedades são, em seu nível mais fundamental, *circuitos de afetos*. Tais afetos “nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras. Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definido, com isso, o *campo dos possíveis*. Há uma *adesão social* construída através das afecções. Nesse sentido, quando sociedades se transformam, abrindo-se à produção de formas singulares de vida, os afetos começam a circular de outra forma, a agenciar-se de maneira a produzir outros objetos e efeitos. *Uma sociedade que desaba são também sentimentos que desaparecem e afetos inauditos que nascem*. Por isso, quando uma sociedade desaba, leva consigo os *sujeitos* que ela mesma criou para reproduzir sentimentos e *sofrimentos*.” (grifo nosso). Para Safatle, não é uma “adesão tácita” a sistemas de normas que produz a coesão social, mas circuitos de afetos: “normatividades sociais fundamentam-se em fantasias capazes de *reatualizar* continuamente os *mesmos afetos* em situações materialmente distintas umas das outras.” (grifo nosso) SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 14-16. *O circuito dos afetos* é o desdobramento, na filosofia política, das pesquisas que Safatle desenvolveu, entre outros, com Christian Dunker, autor de DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit. Ambos tratam do que eles chamam de “experiências produtivas de indeterminação”.

<sup>21</sup> O “mal-estar remete ao sentimento de culpa, assim como o sentimento de culpa remete ao supereu, e o supereu remete à interiorização da lei”. DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 211. Como diz Joel Birman: “Com efeito, não se trata absolutamente de interpretar os problemas sociais a partir de certas características psíquicas dos agentes sociais, mas de procurar pensar em como a ordem simbólica e política do social é a condição de possibilidade para a produção de sujeitos que funcionam segundo certas regularidades psíquicas e não conforme outras, também possíveis.” BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 312-313.

<sup>22</sup> SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 48.

que olham com maus olhos tal tentativa (afinal, se o direito é puramente razão, o vazio seria “ajurídico”).

No plano da filosofia constitucional, o professor Raoni Bielschowsky também enfatiza a importância da dimensão “emotiva” para a experiência jurídica, em oposição à exacerbada racionalidade ligada ao formalismo. A racionalização e formalização são indispensáveis ao Direito, mas não suprimem a necessidade e operabilidade do “sentir jurídico”. É graças a este que a normatividade jurídica se torna capaz de *enraizar-se* profundamente na sociedade. Uma adesão interiorizada à Constituição permite que aqueles que a sentem obedeçam às normas jurídicas não em virtude do aparelho coercitivo existente, mas porque *tomam como seu próprio* o projeto comum do grupo social. Em outras palavras, a normatividade jurídica apenas se imporia a partir do momento em que os cidadãos passam a tê-la e senti-la como *sua*.<sup>23</sup> Trata-se de um problema espinhoso atinente aos postulados da reprodução social (e por isso à filosofia da história) que, desde Kant e Hegel, suscita *insights* inspirados e discussões acaloradas. Nos nossos dias e em nossas terras, Joaquim Carlos Salgado tentará pensar algo de parecido por meio do rico conceito de consciência jurídica<sup>24</sup> - com franca inspiração no itinerário filosófico que o liga ao padre Henrique C. de Lima Vaz e, este, à divulgação do idealismo alemão em Minas Gerais.

Diz Bielschowsky que um ponto crucial para a compreensão da experiência constitucional é o seu *elemento vital*, isto é, a sua capacidade de mobilizar emoções e energias sociais tendo em vista a sua realização. O elemento vital da Constituição é uma face do dinamismo constitucional relacionada à garantia interna de uma constituição: a *adesão* à normatividade constitucional por parte daqueles que *se* subordinam a ela<sup>25</sup> (em outra ocasião, ele fala em uma *fraternidade constitucional*)<sup>26</sup>. Este sentimento constitucional, Bielschowsky reconhece, acaba por tocar um dos fenômenos psicológico-sociais e sociológicos de mais difícil compreensão na vida política: ele pertence ao *imponderável* e, por isso, é impossível de ser produzido racionalmente - está relacionado a fatores “irracionais”, à mentalidade, à vivência histórica de um povo.

Com António Manuel Hespanha (*in memoriam*), penso que esse “sentimento” tem que ver com um *modelo de exercício do poder*; com uma certa *eficácia disciplinar dos sentimentos* - para isso já tinham chamado a atenção Max Weber e Norbert Elias; mecanismos de “interiorização da disciplina social (*Disziplinierung*), que transformavam a submissão num sentimento interno de obediência devida” -

<sup>23</sup> BIELSCHOWSKY, Raoni. Elemento vital e garantia interna da Constituição. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, n. 59, p. 450-490, jul. - dez. 2021.

<sup>24</sup> Cf. SALGADO, **A ideia de justiça no mundo contemporâneo**, op. cit.

<sup>25</sup> BIELSCHOWSKY, **Elemento vital e garantia interna da Constituição**, op. cit.

<sup>26</sup> BIELSCHOWSKY, Raoni Macedo. **Democracia constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 25.

que, como todas as “disposições sentimentais” de que se ocupam algumas correntes historiográficas, exigem um trabalho “sobre os textos filosóficos, éticos, religiosos, de psicologia, sobre os sentimentos e as emoções”.<sup>27</sup>

Por isso, sinto-me impelido a buscar, a um só tempo, na história da filosofia (com suas ênfases axio-teleológicas, éticas e metafísicas estranhas ao divã) e na psicanálise (com suas ênfases no *inconsciente*, tão repudiado pelos filósofos herdeiros do Esclarecimento [*Aufklärung*]), uma saída satisfatória.

Partindo da teoria cultural proposta por Freud n’*O Mal-estar na Civilização* - ao expor algumas das fantasias fundamentais da formação dos coletivos humanos, que hoje encontram eco em obras como da Yuval Harari<sup>28</sup> -, abre-se para a psicologia do direito um caminho novo, a perder de vista no horizonte. Neste livro, encontramos a conhecida tese freudiana de que “a cultura se edifica sobre a renúncia pulsional, o que explica tanto nossa hostilidade genérica contra ela quanto nossa demanda bífida para com ela – proteção contra a natureza e demanda de regras de regulação recíproca entre os homens”.<sup>29</sup> Nossa aposta é que Freud - dando voz ao espírito de um tempo que testemunhou, nas Grandes Guerras, a *falência* do projeto moderno - elabora, com este livro, uma *antropologia psicanalítica dos modernos*<sup>30</sup> (mesmo porque o argumento de Freud sempre foi que “o homem primevo se acha virtualmente conservado em cada indivíduo”)<sup>31</sup>, utilizando a principal ferramenta que a modernidade forneceu, o hábito da crítica social, contra ela própria (consciência-de-si atizada por uma sensibilidade ímpar às “areias do tempo” que escapavam por seu divã). Naquela ocasião, Freud encerrou o seu magnífico ensaio com a seguinte sugestão:

<sup>27</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Almedina, 2017, p. 59-61. “Em certos modelos de poder, é esta a textura do direito – e não a coerção explícita – que sustenta as obrigações políticas. Isto passa-se, como vimos, no ambiente eclesástico e das famílias, mas também nas redes ‘de amigos’ ou mesmo no plano do Estado, quando este se assume como o protetor, como uma espécie de ‘grande pai’ dos cidadãos.”

<sup>28</sup> HARARI, Yuval. **Sapiens: Uma breve história da humanidade**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

<sup>29</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 201.

<sup>30</sup> “Freud não era filósofo. Esta é a primeira afirmação a ser feita aqui. Nunca pretendeu tampouco que com a constituição da psicanálise, estivesse formulando algo que pudesse aproximá-lo efetivamente do trabalho filosófico. [...] Além disso, manifestava em geral uma certa ojeriza ao discurso filosófico, como foi enunciado literalmente em alguns textos.” Nas pontas extremas de seu percurso teórico, “Freud não apenas manifestou juízos diferentes e opostos sobre a filosofia, como também realizou operações contrapostas, de franca aproximação e de absoluto distanciamento, entre psicanálise e filosofia.” Ainda assim, para Birman, a interlocução latente da psicanálise com a filosofia “perpassa a totalidade do discurso freudiano. Essa interlocução evidencia não apenas as diferentes concepções de Freud sobre o que seja efetivamente a filosofia, mas também como ele diferenciava a psicanálise da filosofia, nos seus diversos momentos teóricos. As oscilações entre a atração fatal e a ojeriza temperaram sempre o estilo de Freud na sua leitura teórica disso. A filosofia como discurso permeia então o horizonte teórico do pensamento freudiano, como uma miragem em filigrana que Freud deve sempre se demarcar de maneira pontual.” Por isso, como veremos adiante, o pensamento de Freud liga-se diretamente ao filosófico pela problemática que a psicanálise colocou para a filosofia: o *sujeito*. BIRMAN, Joel. **Freud & a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 8-16.

<sup>31</sup> FREUD, Sigmund. **Obras Completas, volume 15: Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 66.

Se a evolução cultural tem tamanha similitude com a do indivíduo e trabalha com os mesmos recursos, não seria justificado o diagnóstico de que muitas culturas — ou épocas culturais, ou possivelmente toda a humanidade — tornaram-se “neuróticas” por influência dos esforços culturais? A dissecação analítica dessas neuroses poderia ser acompanhada de sugestões terapêuticas que reivindicariam muito interesse prático. Não posso dizer que uma tentativa dessas, de transferência da psicanálise para a comunidade cultural, não teria sentido ou estaria condenada à esterilidade. Mas teríamos de ser muito prudentes [...]. Apesar de todas essas dificuldades, pode-se esperar que um dia alguém ouse empreender semelhante patologia das comunidades culturais.<sup>32</sup>

Noventa e três anos depois, e mantendo em mente as advertências de Freud (de que não passam de analogias; de que não há na História, a *contrario sensu*, época *sadia*, seja *antiga* ou *pós-moderna*, com a qual o estado “patológico” da modernidade possa ser comparado; e de que não temos autoridade para impor à nossa época cultural “terapia” alguma, senão uma nova filosofia), é isto o que ousaremos fazer: um diagnóstico da cultura moderna, colocando-a no divã e confrontando-a com seus fantasmas.

Mais preciso seria dizer uma *arqueologia* do espírito moderno: com a ajuda de alguns ilustres relatos, vamos “escavar” a mente da nossa paciente moderna a fim de trazer à luz experiências e vivências que, em algum momento do passado, provocaram o mal-estar. Se estivermos certos, no “inconsciente” da modernidade poderemos encontrar as experiências que ela tenta esquecer, mas que estão bem vivas e presentes dentro dele e lhe roubam as forças. “No momento em que ‘tal experiência traumática’ é trazida ao consciente e o paciente tem a chance de encará-la de frente, por assim dizer, ele pode ‘se entender’ com ela e se curar”.<sup>33</sup> Trazendo à tona experiências reprimidas, esperamos encontrar um caminho que nos leve às feridas escondidas da modernidade. O mal-estar, ele próprio. Mesmo a história das normas, diz Benoit Frydman, nada mais é do que a própria história da cultura.<sup>34</sup>

Como repetiram os psicanalistas desde Freud, a voz do nosso inconsciente cultural não descansará até ser ouvida. Enquanto não nos tornarmos conscientes dela, continuaremos a ser assombrados por fantasmas, e nossa cultura, dirigida pelo que ela própria reprime. Chamaremos

---

<sup>32</sup> FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011, p. 91-92. Betty B. Fuks repete esse alerta, e dele estamos conscientes: é preciso “ter muito cuidado para preservar o rigor dos conceitos no campo em que foi criado. Caso contrário corre-se o perigo de transformar a psicanálise numa mera visão de mundo carregada de ideologia, coisa a que seu criador tinha verdadeiro horror”. FUKS, Betty B. **Freud & a cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 18. Dunker, por sua vez, ressalta que “em nenhum caso falamos de uma *sociedade patológica* no sentido da aplicação da ideia de doença ao funcionamento social, na aceção de que existiriam sociedades mais saudáveis que outras, e assim por diante. [...] Por isso é importante jamais separar o sofrimento individual dos movimentos sociais que lhe deram origem. [...] É um erro supor, em acordo com aquele velho antropomorfismo sociológico, que ‘o social sofre’. Um ‘grupo sofre’, ‘uma comunidade sofre’, ‘uma família sofre’. [...] O ponto-chave aqui é o fato de o sofrimento ser uma experiência compartilhada e coletiva.” DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 36-37.

<sup>33</sup> Interpretação que GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia: romance da história da filosofia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 460-462 empresta à Freud.

<sup>34</sup> FRYDMAN, Benoit. **O fim do estado de direito: governar por standards e indicadores**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018, p. 27.

isso de Deus, acaso ou destino; será da ordem da “natureza” (em uma imprecisão ainda bastante questionável), não um artefato *humano*.

Portanto, o problema científico reside na rede assinalada pela interseção desses três objetos de estudo filosófico: o mal-estar (a famosa *unbehagen*, no original freudiano), a modernidade e o direito, especificado nos temas e problemas da teoria, filosofia e história do direito e do Estado. Os três repartem territórios, ainda, com a ciência política - onde a *teoria* e a *prática* políticas detêm uma conexão crucial<sup>35</sup> -, a antropologia<sup>36</sup>, a psicanálise<sup>37</sup> e a ética<sup>38</sup>. Só a tentativa de aproximar e

---

<sup>35</sup> O vocabulário político-normativo mais amplo de uma época que toda sociedade emprega na descrição e avaliação de sua vida política possui um papel relevante: o agente que pretenda ou que deseje legitimar seus atos deve, pelo menos em parte, recortar seus projetos a fim de adequá-los à linguagem normativa de que dispõe; razão pela qual esta é uma *limitação* aplicável a esse mesmo comportamento e um dos fatores a determinar sua ação. Por isso dizer que a explicação do comportamento político depende do estudo do pensamento político (isto é, das ideias e princípios políticos). SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 12.

Ao escrever uma história da teoria política como história *de ideologias*, Quentin Skinner está atento ao mesmo fato que compele o teórico francês do político Pierre Rosanvallon a dizer que “nenhum conceito político (seja ele democracia, liberdade ou outros) pode ser dissociado de sua história”. Para Rosanvallon, é preciso *romper* a divisão entre história política e filosofia política, de modo a alcançar um ponto de convergência entre ambas: “a história deve ser considerada um material da filosofia política e um objeto sobre o qual ela reflete”. Por ocasião do discurso inaugural da sua cátedra no *Collège de France*, Rosanvallon chega a afirmar (bem hegelianamente...) que “é unicamente a história que pode levar ao ‘conceito’. A história é por isso a *matéria* e a *forma necessária* de um pensamento total do político”. Buscar superar a barreira entre as duas (fazendo de Rosanvallon, arriscamos, um *macrofilósofo*) tem que ver com outra preocupação do teórico francês: para ele, entender o *passado* e investigar o *presente* são partes de um *mesmo* processo ou trabalho intelectual. Este, por sua vez, tampouco se dissocia de um *envolvimento cívico e político*. Rosanvallon, assim como a escola francesa de que é herdeiro, considera a vida acadêmica uma parte ou parcela *integral* da *experiência* ou do *comprometimento cívico*. “O conhecimento torna-se então”, diz ele, “uma forma de ação, que torna o trabalho intelectual *per se* uma forma de prática política”. ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 51-56.

Ambos, Rosanvallon e Skinner, têm clara compreensão das relações entre a teoria e a prática políticas. Assim também defende Roberto Mangabeira Unger em UNGER, Roberto Mangabeira. **Política: os textos centrais, a teoria contra o destino**. São Paulo: Boitempo, 2001, para quem uma separação estanque entre “trabalho intelectual” e política faz pouco ou nenhum sentido.

<sup>36</sup> O que é tão interessante na Antropologia Jurídica – cuja linhagem genealógica o professor traça a partir dos seus alvares iluministas e dos espaços recém-abertos pela Modernidade – é que “para além de lutar contra inércias psicológicas associadas à relativa inamovibilidade de paradigmas teimosos, nos domínios acadêmicos do estudo do ‘jurídico’ [...] a Antropologia tem tido de defrontar algumas das fundações nocionais mestras, elas mesmas, das pretensões-convicções de supremacia e hegemonia tão característica das sociedades ‘ocidentais’.” GUEDES, Armando Marques. **Entre factos e razões: contextos e enquadramentos da antropologia jurídica**. Coimbra: Almedina, 2015, p. 14-29.

<sup>37</sup> A “*interlocução* bastante viva entre psicanálise e filosofia atravessou a totalidade do século passado, de maneira a tecer uma verdadeira história entre as duas disciplinas. A psicanálise acabou por incorporar uma série de ponderações críticas formuladas pela filosofia, da mesma forma que esta também inscreveu, no seu corpo teórico, uma série de questões enunciadas pela psicanálise. Aconteceu, enfim, um rico professo de interpelação recíproca, que fertilizou ambas as disciplinas, por caminhos quase sempre inesperados e marcados por surpresas instigantes.” BIRMAN, **Freud & a filosofia**, op. cit., p. 7.

<sup>38</sup> Diz Henrique C. de Lima Vaz que o *ethos* é a “‘casa’ (*oikos*) do ser humano [...]. Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual - no mundo da cultura - que é constitutivamente ético. [...] Assim como a casa material deve ser construída sobre pântanos fundamentos para permanecer de pé e durar, assim o *ethos* dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições estranhas.” Sendo o *ethos* coextensivo à cultura (ele é sua dimensão *normativa* e *prescritiva*), “é lícito concluir que a vida humana é igualmente, por essência, uma *vida ética* [...]” Mais adiante, padre Vaz dirá que “o *ethos* é [...] a forma ordenadora da *cultura* enquanto espaço simbólico onde vigoram os costumes do grupo social e se exerce na conduta dos indivíduos. [...] A *história* tem na cultura sua face propriamente humana, oposta à contingência e ao aleatório dos fatores naturais, a *cultura* tem no *ethos* suas razões normativas e sua teleologia imanente.” VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 39-49, 365.

reunir a todos, a fim de extrair uma conclusão comum, implica um esforço epistemológico notável, digno do trabalho de uma vida e cuja dificuldade independeria até mesmo do tema que serviria, como pano fundo, do diálogo entre áreas do conhecimento tão ricas, diversas e plurais.<sup>39</sup> Mas é um diálogo necessário, em face da complexidade incontornável do real sobre o qual toda pesquisa acadêmico-científica em humanidades se debruça<sup>40</sup> - as fronteiras de uma e de outra destas disciplinas (suas “superfícies de contacto”), como dizia o professor Armando Marques Guedes, são porosas.<sup>41</sup>

Colocada a máquina em movimento, cumpre confessar que trabalhar tal fabricação, qual seja, a relação entre três conceitos vastos e vertiginosos, não é uma tarefa grata seja para o humilde escopo (também temporal) da monografia, seja para a instrução do pesquisador que almeja intentá-la. Mas, creio, há lições rudimentares que podem ser cautelosamente extraídas e que são hábeis a sugerir caminhos promissores para se pensar *a função*<sup>42</sup> *do direito frente ao mal-estar moderno* - que é, ao

---

<sup>39</sup> Em todas elas, “o estudo do fenômeno jurídico é feito sem compromissos com os dogmas socialmente vinculantes, tendo em vista a tomada de decisão. Elas são livres no encaminhamento das pesquisas, sendo seu compromisso apenas com os enunciados verificáveis. Em todas elas, o importante é saber *o que é* o direito, sem a preocupação imediata de *orientar a ação enquanto prescrita*.” Reunidas do ponto de vista da filosofia do direito, “o teórico ocupa-se com os pressupostos últimos e condicionantes bem com a crítica dos fundamentos formais e materiais do fenômeno jurídico e de seu conhecimento”. FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 4. Ed. São Paulo: Atlas, 2003, p. 46. Para não dizer, o direito sob um ponto de vista *externo* – como ele se insere em processos sociais, políticos, econômicos etc. de larga escala – e não *interno*, ou sob o ponto de vista de seu “funcionamento”, de suas “regras”.

<sup>40</sup> Como diz a professora Soraya Nour Sckell no começo da sua tese sobre *A Paz Perpétua* de Kant, “surgiram sinais de esta ‘autonomia’ [do direito] ter-se tornado um problema; tornou-se necessário discutir as implicações da relação entre direito e filosofia e sua possível revisão, ‘urgente para a ciência do direito assim como para a filosofia’, questão que até então pouco tempo não fazia parte das discussões científicas admitidas”. SCKELL, Soraya Nour. **A paz perpétua de Kant**: filosofia do direito internacional e das relações internacionais. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 3

<sup>41</sup> GUEDES, **Entre factos e razões**, op. cit., p. 48-52.

<sup>42</sup> Infelizmente, parece-nos que os juristas persistem a entender o direito somente como estrutura e não como função, nos conceitos preciosos de Norberto Bobbio; preocupando-se mais em saber como o direito é feito do que para que o direito serve. Mas a análise estrutural, denuncia o jurista italiano, não serve apenas para salvaguardar a teoria do direito das contaminações ideológicas: ela também permite desmascarar tomadas de posição política que se alojam nos conceitos aparentemente neutros da ciência do direito. BOBBIO, Norberto. **Da estrutura à função**: novos estudos de teoria do direito. Barueri, SP: Manole, 2007, p. 53-56.

Essa estrutura de que fala Bobbio tem a ver com uma *teoria formal do direito*, isto é, “de uma teoria que estuda o direito em sua estrutura normativa, independente dos valores a que serve essa estrutura e do conteúdo que ela encerra.” FARALLI, Carla. **A filosofia contemporânea do direito**: temas e desafios. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 2-9. Diz Carla Faralli que “nos anos 1970, Bobbio se aproxima de uma teoria do direito de tipo funcional, considerada a abordagem necessária para adaptar a teoria do direito às transformações da sociedade contemporânea. Como declara o próprio Bobbio [...], a teoria formal do direito, totalmente orientada para a análise da estrutura dos ordenamentos jurídicos, negligenciou a análise de suas funções. Mas o direito não é um sistema fechado e independente: ele é, em relação ao sistema social considerado como um todo, um subsistema que está ao lado - em parte se sobrepondo e em parte se contrapondo – de outros subsistemas (econômico, cultural, político) e o que o diferencia dos outros é justamente a função. É precisamente essa descoberta que evidencia a insuficiência da teoria estrutural e a necessidade de uma ‘teoria funcionalista’ do direito [...] para complementar a primeira. A partir do final dos anos 1970, Bobbio ocupou-se predominantemente de filosofia política, quer por motivos contingentes [...], quer pela convicção amadurecida de que a teoria política deve alimentar e integrar a teoria do direito.”

Por sua vez, Tércio Sampaio Ferraz Júnior nota que “a ciência dogmática do direito, na tradição que nos vem do século XIX, prevalentemente liberal, em sua ideologia, e encarando, por consequência, o direito como regras dadas (pelo Estado, protetor e repressor), rende a assumir o papel de *conservadora* daquelas regras, que, então, são por ela

cabo e como já pôde ser antevisto, o problema vital da monografia. Em resumo, esta é a questão escolhida dentre as (muitas) possibilidades que o jurídico detém na luta contra os fantasmas que habitam o mundo humano: enfrentar o mal-estar.

Se fôssemos compelidos a verbalizar uma hipótese (o que não podemos deixar de considerar dispensável, quando não errático, em ensaios filosóficos como esse se presta), talvez ela consista simplesmente em dizer que o direito na modernidade parece desempenhar um papel ambíguo: ora fonte do mal-estar que atormenta os modernos - fonte até pouco notada, diríamos, por aqueles que sobre ele se debruçaram fora de nosso campo-, ora refúgio e abrigo dos modernos *contra* o mal-estar. Na aurora de um novo tempo, é nesta saída que devemos apostar nossas fichas.

§ 2º [*Por quê*] - Mas por que entre tantos problemas possíveis, desejosos de resolução, mesmo na filosofia do direito (diria que em especial), escolher justamente a modernidade e o mal-estar? Por que reviver a antiga *querelle des anciens et des modernes*,<sup>43</sup> ressuscitar o *mal du siècle*, quando tantas disciplinas em outras áreas do conhecimento (e em outros institutos universitários) se ocupam do tema há tanto tempo - e, principalmente, o fazem, já o fizeram, melhor? Eis algumas das perguntas que provavelmente já se impuseram ao leitor.

Estou convencido, com Charles Taylor, de que não nos é possível atingir uma legítima, verdadeira e desejável autocompreensão sem chegar a um acordo com esta história ou trajetória chamada moderna. Ainda nos resta aprender, me valendo das palavras do filósofo canadense, “a combinação ímpar de grandeza e perigo, de *grandeur et misère*, que caracteriza a idade moderna”. Ver a “plena complexidade e riqueza da identidade moderna” é ver, diz Taylor, “quanto todos estamos enredados nela, apesar de todas as nossas tentativas de repudiá-la”.<sup>44</sup>

Identidade, sim, “a mais essencial de todas as criações ou invenções modernas.”<sup>45</sup>

Espero que isto dê conta, ao menos, da possibilidade de destrinchar temas complexos - embora não de todo inóspitos ou originais, porquanto a originalidade é um objetivo difícil de ter aqui, dadas tantas limitações inerentes não só à monografia e à condição do pesquisador, como à

---

*sistemizadas e interpretadas*. Essa postura teórica é denominada por Norberto Bobbio de teoria *estrutural* do direito. Nela prevalece um enfoque que tende a privilegiar as *questões formais* [...]. O enfoque estrutural, em suma, é um enfoque *a posteriori*, que toma o direito *dado* e procura as condições de sua aplicação.” FERRAZ JÚNIOR, **Introdução ao estudo do direito**, op. cit., p. 82.

<sup>43</sup> A expressão é de Umberto Eco em ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 16, ao enfrentar o problema: “temas antigos ou temas contemporâneos?”. Habermas esclarece: “a *antiquitas* foi tomada por modelo normativo cuja imitação se aconselhava até à famosa querela dos Modernos contra os Antigos, termo que então designava os defensores do gosto clássico, na França do fim do século XVII”. HABERMAS, Jürgen. **A modernidade: um projecto inacabado**. 2. ed. Portugal: Editora Nova Vega, 2017, p. 6.

<sup>44</sup> TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 10.

<sup>45</sup> BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 221.

nossa época como um todo (um mal-estar por si só: tantos repertórios desconhecidos, disponíveis imediatamente, em crescimento exponencial)<sup>46</sup>. Mas alguma autoria ainda poderá se manifestar, com a crença na importância de passos pequenos - imperceptíveis na escala de uma vida - em matéria de conhecimento e ciência. Afinal, se for para escolher, preferimos perseguir os objetivos grandes demais, não os minúsculos.

Segundo Carla Faralli, devemos essa possibilidade à filosofia do direito contemporânea que, desde o final dos anos 1960, testemunha a dissolução progressiva de escolas e correntes consolidadas; com uma notável ampliação do âmbito temático do debate filosófico-jurídico (hoje especializado, diversificado e fluido): ao lado das problemáticas tradicionais, o filósofo do direito está cada vez mais empenhado em tratar de questões variadas. O debate contemporâneo questionou algumas das teses fundamentais em que se apoiava o positivismo jurídico, diz Faralli, “determinando a abertura da filosofia do direito, por um lado, ao mundo dos valores ético-políticos e, por outro, ao mundo dos fatos”<sup>47</sup>.

Nesse sentido, um dos intuitos do POLEMOS<sup>48</sup> - e, por consequência de toda pesquisa que é dele tributária, como esta - é contribuir para o futuro da faculdade de direito por meio do pensamento jusfilosófico: pensamento capaz de promover e defender uma filosofia política brasileira que dê conta de temas, problemas e tensões a nível *macrofilosófico*<sup>49</sup> que o Estado de Direito - ente que se afirmou nos últimos decênios do séc. XX, encerrado o longo parêntese do pós-guerra, como “uma das fórmulas mais felizes da filosofia política e da filosofia jurídica ocidentais”<sup>50</sup> - enfrenta, invariavelmente, em prol da sua manutenção e transformação em um

---

<sup>46</sup> Diz o *maestro* Gonçal Mayos: “A visibilidade superior e o acesso global oferecido pela Internet não facilitam as dificuldades encontradas hoje em dia pela atenção dos turbo-humanos, mas antes o contrário. Porque, por outro lado, é difícil localizar informação relevante e discriminar as erradas, as redundantes, as falsas... Paradoxalmente, o que já não pode permanecer infinitamente secreto (como o Wikileaks, Julian Assange, Edward Snowden... mostraram), também causa enormes dificuldades em distinguir o verdadeiro do falso. Não é por acaso que o nosso tempo se tornou uma época de pós-verdade e a exasperante proliferação de notícias falsas [*fakenews*].” (tradução nossa). MAYOS, Gonçal. *Tiempos disruptivos: destrucción creativa acelerada y patologías del saber*. In: MAYOS, Gonçal; FIGUERAS, Borja Muntadas; BORGES, Alexandre Walmott. **La jaula del tiempo: aspectos sociopolíticos y jurídicos de la aceleración contemporánea**. Uberlândia: LAECC, 2020, p. 91.

<sup>47</sup> FARALLI, **A filosofia contemporânea do direito**, op. cit., p. 1-3.

<sup>48</sup> Para mais informações sobre as atividades de pesquisa e extensão promovidas pelo POLEMOS: *Política, Imaginação e Futuro*, ver as redes sociais alimentadas pelo grupo: **Instagram**, **Youtube** e **Facebook**

<sup>49</sup> O conceito é do filósofo catalão Gonçal Mayos: “associamos a ‘macrofilosofia’ à análise de conceitos que [...] manifestam as mentalidades ou visões de mundo de vastos estratos da população e durante períodos de tempo consideráveis. [...] Os estudos de macrofilosofia agregam conceitos filosóficos (mentalidades sociais, grandes linhas culturais, ideias “força”, visões de mundo, etc.) e explicam-nos com base nas circunstâncias partilhadas por grupos de agentes culturais. Por outras palavras, a macrofilosofia preocupa-se acima de tudo com esses conceitos e questões, uma vez que têm preocupado o conjunto das sociedades e dos tempos.” (tradução nossa). MAYOS, Gonçal. **Macrofilosofia de la modernidad**. Barcelona: dLibro, 2012, p. 10. Por tudo isso, só falamos de “macrofilosofia” quando são realizadas análises “holísticas” e comparativas que, de fato ou potencialmente, são projetadas em processos de longo alcance temporal, geográfico e cultural.

<sup>50</sup> ZOLO, Danilo. **Teoria e crítica do Estado de Direito**. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (org.). **O Estado de Direito: história, teoria, crítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 3.

mundo cuja complexidade é crescente. Transformação que, em primeiro lugar, perpassa o pensamento, como tudo o que é *real*.<sup>51</sup> mesmo uma ideia pode mudar o mundo; mas ideias solitárias - i.e., um curso de direito incapaz de valorizar a transdisciplinaridade<sup>52</sup> - não são ideias *pensadas* e, portanto, de ideias têm bem pouco. Somente à filosofia “cabe pensar uma nova *unidade* teórico-prática para a sociedade dividida, ao desafio de reconciliar seu tempo e o *conceito* (no sentido da correspondência entre a *razão* e a *realidade efetiva*)”<sup>53</sup>.

Dessa forma, a imaginação de que se encarrega a filosofia do direito permite que o futuro possa despontar como um momento melhor na vida das sociedades e do espírito humano. É assim que se justifica a escolha do escopo ambicioso<sup>54</sup> da filosofia: grandes problemas exigem propostas que, sedimentadas na experimentação, erros e eventualmente acertos, só são levadas adiante com atos de coragem e de incondicional amor (*philo*) pelo conhecimento (*sophia*).

§ 3º [*Para quê*] - A atual proposta de pesquisa vinculada à linha POLEMOS: Política, Imaginação e Futuro consiste em pensar e oferecer as ferramentas apropriadas para a dupla tarefa do pensamento: a crítica e a reimaginação social.<sup>55</sup> O mal-estar no direito situa-se precisamente no

<sup>51</sup> Ou, na formulação que Hegel imortalizou no prefácio da sua *Filosofia do Direito*, “O que é racional é real e o que é real é racional” (por vezes traduzido o “real” como *efetivo*; o que aqui, para fins práticos, podemos simplesmente tomar como sinônimos). HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXVI.

<sup>52</sup> Interdisciplinaridade que, a bem da verdade, infelizmente ainda não parece ser particularmente muito apreciada por juristas. É o que notou A. M. Guedes: “O estudo do ‘jurídico’ constitui desde há longos anos (certamente desde os alvares da Modernidade) um território politicamente muitíssimo contestado, um autêntico campo de batalha ocupado por subdisciplinas afectas a formas normativas e ao exercício do poder, formações de enunciados que, em relativo uníssono, tendem por isso a sentir pouca condescendência em relação a quaisquer formulações que possam ser interpretadas como desafios aos seus próprios quadros metodológicos e aos quais seus respectivos mecanismos ‘teóricos’ de legitimação racional. Durante o grosso do século XX, essa era decerto a situação. Partilhas de territórios ou de objectos, mesmo quando se tratava de projectos pacíficos que assentavam numa co-habitação tranquila, não eram por conseguinte soluções consideradas como particularmente bem-vindas”. GUEDES, **Entre factos e razões**, op. cit., p. 156.

Em igual sentido: “Ainda hoje o acadêmico tem a certeza de que para compreender o direito é preciso estudar apenas as normas jurídicas, conhecer a sua lógica e seu funcionamento. Essa compreensão dispensa o estudo de disciplinas como Sociologia, Filosofia e Ciência Política, que por sua natureza nada acrescentam, sendo consideradas ‘perfumarias’ que atravancam o caminho do estudante, interessado apenas no aprofundamento das disciplinas técnicas e, portanto, profissionalmente mais úteis”. PASTANA, **Justiça penal no Brasil contemporâneo**, op. cit., p. 69-70. Sob esse enfoque, o “operador do Direito” “mais parece um operador de máquinas ávido por instruções técnicas e operacionais”.

<sup>53</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 354, 375-376.

<sup>54</sup> A macrofilosofia atual, diz Mayos, “só pode tornar explícito este ‘Significado’ filosófico global reunindo, integrando e sintetizando as descobertas mais sólidas e recentes das várias ciências especializadas de uma forma interdisciplinar. E tornando-as rigorosamente compatíveis, apesar do efeito cada vez mais desintegrador e desencorajador da ultra-especialização dos vários campos do conhecimento.”. A macrofilosofia é vocacionalmente interdisciplinar, servindo tanto à literatura quanto à ciência, arte como tecnologia, símbolos como economia, religião, bem como política, etc. Mayos arremata: “Sem dúvida (como tudo o que é valioso), a macrofilosofia é uma análise ambiciosa.” (tradução nossa). MAYOS, **Macrofilosofia de la modernidad**, op. cit., p. 13-15.

<sup>55</sup> Polemos, palavra em grego extraída do famoso fragmento heraclítico (“A Guerra é mãe e rainha de todas as coisas”), se atenta ao fato de que a vida é luta: luta entre realismo e idealismo; entre conservação e transformação; entre *ser* e *dever-ser*; entre as perguntas *O quê?* e *Por quê?*. Quem não percebe como aí está o berço do problema da normatividade, sempre situada no cinza que preenche a tonalidade do meio, perde muito da discussão (“como extrair enunciados normativos de enunciados descritivos?”), se perguntaram de Hume à Kant, “desperto do sono dogmático”. Ao

nível ou dimensão da *causa final*<sup>56</sup> dos fenômenos do Direito: aqui, serão explorados os aspectos mais significativos da experiência jurídica moderna, a saber, o seu significado histórico, a sua finalidade ou necessidade para controlar a indeterminação e, em última análise, angústia ou desamparo que orbitam um *vazio de sentido* para a vida humana politicamente situada - *L'Humaine Condition*, a condição humana (“A experiência democrática supõe a rebelião e supõe a queda: descida dos homens para dentro de sua ‘condição’, para a necessidade de valer-se de seus próprios recursos a fim de construir e reconstruir (sempre reconstruir) a ordem sociopolítica.”)<sup>57</sup>. Marca inconfundível do espírito moderno, a aparente coincidência (colisão, eu diria) da *unbehagen* com a emergência do Estado de Direito merece ser investigada para que a filosofia do direito avance.<sup>58</sup>

Partimos do pressuposto, já ressaltado pelo *maestro* Gonçal Mayos, que embora emoções como a angústia ou a alegria tenham um fundamento imutável na natureza humana, a intensidade, a forma e a estrutura com que se sentem depende mais da sociedade em que se vive e - portanto - se transformam com esta ao longo da história.<sup>59</sup> Esta é uma intuição seminal de Freud, mas que ainda não recebeu o devido destaque fora da teoria psicanalítica: nossas condições culturais desempenham um papel relevante no nosso sentimento de felicidade.<sup>60</sup> Como diz Dunker, “cada

---

tematizar essas lutas, o grupo está buscando, na verdade, *reconciliar*, *macrofilosoficamente*, o que a ultraespecialização sacrificou: a unidade entre teoria e ação (i.e., uma descrição do mundo não-fatalista e uma normatividade que, pretendendo transformá-lo, não lê o mundo da maneira errada - ou de maneira ingênua).

<sup>56</sup> No começo d’*A Metafísica*, Aristóteles busca demonstrar – desenvolvendo um raciocínio esboçado anteriormente em sua *Física*, mas com implicações igualmente importantes para a *Ética* - que, pelo nome de sapiência, entendemos a pesquisa das causas primeiras e dos princípios. Em outras palavras, a sapiência é conhecimento de causas; consequentemente, mais sábio é quem possui maior conhecimento das causas, pois pelos primeiros princípios e as causas, e a partir deles, se conhecem todas as outras coisas. Identificar quais são as causas buscadas pela sapiência, isto é, de que causas e de que princípios a sapiência é ciência, era um dos intuitos do filósofo de Estagira. Nesse sentido, Aristóteles afirma que as causas são entendidas em quatro diferentes sentidos: no primeiro deles, dizemos que causa é a substância e a essência (*causa formal*). Em um segundo sentido, dizemos que causa é a matéria e o substrato (*causa material*). Em um terceiro, que causa é o princípio do movimento (*causa eficiente*). E, por fim, em um quarto sentido, dizemos que a causa é o fim e o bem, entendido como o fim da geração e de todo movimento (*causa final*). ARISTÓTELES. *Metafísica*. In: REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles*: Vol. I - Ensaio Introdutório. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 7-15.

<sup>57</sup> SALDANHA, *Secularização e democracia*, op. cit., p. 172. Nesse livro, o objetivo central de Saldanha é fazer convergir os reflexos das tríades teológicas sobre a história das formas de governo; isto é, uma conexão entre a história das formas políticas e a das figuras teológicas. Falaremos mais sobre isso no 3º capítulo.

<sup>58</sup> Nas palavras marcantes de José Luiz Borges Horta, “[...] a Filosofia não é somente eco do passado [...]: ela é também o novo que se insinua e brota da tradição, rumo ao horizonte infinito; para nós, o novo Direito e o novo Estado, tomados como desdobramentos, ora utópicos, ora *ucrônicos*, dos valores revelados exatamente pelo olhar jusfilosófico. Cabe-nos escolher se pretendemos ser os arautos do apocalipse humano na fragmentação total da sociedade, decorrente da ruptura do projeto do Estado de Direito, ou os evangelistas do futuro libertário, igualitário e fraterno dos ideais de sempre, iluminados pela Filosofia, pela axiologia e pela utopia [...]”. HORTA, José Luiz Borges. *Ratio juris, ratio potestatis*; breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da filosofia do Direito e do Estado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 49, p. 121-132, jul./dez. 2006, p. 130-131.

<sup>59</sup> MAYOS, *Tiempos disruptivos*, op. cit., p. 84.

<sup>60</sup> FREUD, *O mal-estar na civilização*, op. cit., p. 33-34. Diz Harari: “A maioria dos livros de história se concentra nas ideias dos grandes pensadores, na bravura dos guerreiros, na caridade dos santos e na criatividade dos artistas. Eles têm muito a nos dizer sobre como as estruturas sociais foram tecidas e se desfizeram, sobre a ascensão e a queda dos impérios, sobre a descoberta e a disseminação de tecnologias. No entanto, nada dizem sobre como tudo isso influenciou a felicidade e o sofrimento dos indivíduos. Essa é a maior lacuna em nosso entendimento da história. É melhor que comecemos a preenchê-la.” HARARI, *Sapiens*, op. cit., p. 417.

época define politicamente quanto e qual sofrimento pode ser suportado e qual deve ser incluído na esfera do patológico”.<sup>61</sup> Em outras palavras, é preciso “considerar cada novo sofrimento como invenção e resposta às transformações no horizonte de uma época”, e “a globalização do capital gerou também uma globalização das maneiras de sofrer”. Para ser tratado pela medicina moderna, diz Dunker, *é preciso sofrer de acordo com ela*.<sup>62</sup>

Nesse sentido, “a investigação sobre o *passado* do Estado de Direito é o *horizonte* no interior do qual podemos estudar o seu *destino*”<sup>63</sup>; e “a conservação do passado na vida psíquica”, dizia Freud, “é antes a regra do que a surpreendente exceção”.<sup>64</sup>

Mas como fazê-lo?

Depois de compor uma vasta teoria da história, que concluiu com *O Povo Brasileiro*, o maior antropólogo do Brasil - Darcy Ribeiro - confessa que “as grandes sequências históricas, únicas e irrepetíveis, em essência são inexplicáveis”. O que ele alcançou, diz, são apenas “algumas generalizações válidas que lançamos aqui e ali, iluminando passagens. É, porém, irresistível, como aventura intelectual, a procura dessas generalizações. É também indispensável, porque nenhum povo vive sem uma teoria de si mesmo.”<sup>65</sup>

Umberto Eco aponta algumas regras para a escolha do tema: que ele responda aos interesses do candidato (ligado ao tipo de exame - no caso, a monografia - e às suas leituras, sua atitude política, cultural ou religiosa)<sup>66</sup>; e que as fontes de consulta e o quadro metodológico sejam acessíveis, manejáveis; isto é, ao alcance material, cultural e da experiência do candidato.<sup>67</sup> Em suma, quem quer fazer uma tese deve fazer uma tese que esteja à altura de fazer. É o que buscamos, e para tanto, no plano dessa investigação, optamos pelo enfoque zetético do direito.<sup>68</sup> O enfoque zetético desintegra, dissolve as opiniões, pondo-as em dúvida. Questões zetéticas têm uma função *especulativa* explícita e são infinitas. Ao acentuar o aspecto *pergunta*,

os conceitos básicos, as premissas, os princípios ficam abertos à dúvida. Isto é, aqueles elementos que constituem a base para a organização de um sistema de enunciados que, como teoria, explica um fenômeno, conservam seu caráter hipotético e problemático, não perdem sua qualidade de tentativa, permanecendo abertos à crítica. Esses elementos,

<sup>61</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 219.

<sup>62</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 23-31.

<sup>63</sup> COSTA; ZOLO, **O Estado de Direito**, op. cit., p. XII-XIII.

<sup>64</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 15.

<sup>65</sup> RIBEIRO, **O povo brasileiro**, op. cit., p. 201.

<sup>66</sup> Sobre essas atitudes, ver nota de rodapé nº 5.

<sup>67</sup> ECO, **Como se faz uma tese**, op. cit., p. 7. Tese deve ser entendida aqui apenas no sentido de um trabalho escrito no qual o estudante aborda um problema relacionado com o ramo de estudos em que pretende formar-se. Em todo caso, seguindo as lições de Umberto Eco, pode-se utilizar a ocasião da tese para recuperar o sentido positivo e progressivo do estudo, entendido como elaboração crítica de uma experiência, aquisição de uma capacidade de identificar problemas, encará-los com método e expô-los segundo certas técnicas de comunicação.

<sup>68</sup> FERRAZ JUNIOR, **Introdução ao estudo do direito**, op. cit., p. 42.

pois, servem, de um lado, para delimitar o horizonte dos problemas a serem tematizados, mas, ao mesmo tempo, ampliam esse horizonte, ao trazerem esta problematidade para dentro deles mesmos.<sup>69</sup>

É, portanto, uma abordagem amplamente teórico-conceitual, com caráter digressivo, ensaístico e propositalmente inconclusivo (como é importante filosoficamente)<sup>70</sup>; pautada em extensa revisão bibliográfica de modo a reunir um repertório de leituras do mal-estar moderno. Leituras que serão, no limite, aplicadas nos marcos do conhecimento jurídico de interesse para a pesquisa. Para isso, devemos identificar as particularidades da cosmovisão moderna e relacioná-las aos desafios decorrentes do mal-estar para a manutenção do Estado democrático de Direito; o que implica compreender a relação entre mal-estar e Estado à luz de perspectiva *macrofilosófica*, a partir das circunstâncias compartilhadas pelos agentes jurídico-políticos ao longo do tempo e do espaço.

Para isso, utilizaremos três instrumentais. Em primeiro lugar, a leitura analítica das obras, destinada a entender os livros. Mortimer Adler argumenta que a leitura analítica é uma atividade complexa e sistemática que formula, de modo organizado, e nos obriga a responder perguntas de acordo com o livro que está sendo lido. Por isso, ela é sempre intensamente *ativa*.<sup>71</sup>

Em segundo lugar, nós também nos valeremos do método da leitura estrutural. O elemento essencial do método estrutural é a atenção privilegiada à estrutura interna do texto filosófico. Parte-se da premissa que um texto deve ser lido como parte de um sistema orgânico, lógico e coerente de argumentos, conceitos e proposições.<sup>72</sup> Ambos os métodos - analítico e estrutural - demandam *humildade* diante do texto. Afinal, é somente disputando-os no plano de suas ideias e argumentos que teremos melhores chances de superá-los<sup>73</sup> - mesmo os mais eurocentrados.

---

<sup>69</sup> FERRAZ JÚNIOR, **Introdução ao estudo do direito**, op. cit., p. 39-43. Zetética significa *perquirir*: ela visa saber *o que é* uma coisa, e por isso se opõe a “ensinar”, “doutrinar”, “possibilitar” uma decisão ou “orientar” uma ação (ínsitos ao enfoque *dogmático*). Sem dogmas, diante de uma dúvida, seríamos levados à paralisia da ação: “um dogma não se questiona não porque ele veicula uma verdade, mas porque ele impõe uma certeza sobre algo que continua duvidoso”. A principal característica da investigação zetética é sua *abertura constante* para o questionamento dos objetos em *todas as* direções (questões infinitas).

<sup>70</sup> “O objetivo de quem realiza uma pesquisa acadêmica é produzir um texto cientificamente respeitável. Nesse sentido, não faz diferença se o tema do trabalho é algo muito teórico [...] ou mais prático [...], pois se o seu autor pretende que ele seja reconhecido como um trabalho científico, então deve escrevê-lo observado certas regras que a comunidade acadêmica estabelece como *pedigrees* de trabalhos dessa natureza.” FEFERBAUM, Marina; QUEIROZ, Rafael Mafei Rabelo (coord.). **Metodologia da pesquisa em direito: técnicas e abordagens para elaboração de monografias, dissertações e teses**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2019, p. 19-20.

<sup>71</sup> ADLER, Mortimer J.; DOREN, Charles Van. **Como ler livros: o guia clássico para a leitura inteligente**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010, p. 37-38.

<sup>72</sup> MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. O método de leitura estrutural. **Caderno Direito GV**, São Paulo, v. 4, n. 2, mar. 2007, p. 5.

<sup>73</sup> É algo bastante parecido com o que o filósofo esloveno Slavoj Žižek asseverou, para os interesses da sua investigação (em contexto diverso do nosso): “Minha aposta era (e é) que, através dessa interação (ler Hegel por intermédio de Lacan e vice-versa), a psicanálise e a dialética hegeliana redimem-se mutuamente, desvencilhando-se da pele a que estão acostumadas e aparecendo em uma forma nova, inesperada. (...) devemos pensar por intermédio de Lacan, ir além dele, mas [...] a única maneira de superá-lo é por meio dele”. ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 28.

Em terceiro lugar, nós adotaremos o modelo de escrita defendido por Steven Pinker: o estilo clássico. O escritor, em condições de ver algo que o leitor ainda não percebeu, orienta o seu olhar para que possa ver algo por si próprio. Teremos sucesso com esse estilo se alinharmos a linguagem com a verdade, sendo provas do sucesso a clareza e a simplicidade. A prosa é, aqui, uma janela para o mundo - e para uma verdade que pode, efetivamente, ser conhecida. O leitor é encarado como alguém competente e capaz de reconhecer a verdade - quando lhe dão uma visão desobstruída. A relação entre escritor e leitor é de igualdade.<sup>74</sup> Isso encontra eco em Danilo Zolo, para quem “aquilo que conta não é a univocidade semântica e a neutralidade ideológica das proposições teóricas. É, antes, a sua clareza e utilidade comunicativa no interior de campos enunciativos de natureza convencional, orientados para a compreensão e solução de problemas”<sup>75</sup>.

Talvez, como na formulação de Will Kymlicka em seu retrato das principais teorias da justiça contemporâneas, não haja mesmo uma maneira de defender o que propomos nesta monografia que não seja exatamente oferecendo os argumentos elaborados nela própria. A monografia em si, portanto, será o argumento final a favor de sua utilidade científico-acadêmica. Como disse Kymlicka, “se é ou não um bom argumento, cabe ao leitor decidir”<sup>76</sup>.

E nos sentimos autorizados a frisar *argumento* não apenas pela natureza do trabalho, mas porque o próprio argumentar é, também, o que confere um pouco do sabor e prazer do Direito; submetendo - na divertida expressão de Peter L. Berger - “as teorias acadêmicas abstratas ao duro teste da realidade comum”<sup>77</sup>. Afinal, sabemos que, como dissera Rosanvallon, “não é nos refugiando num suposto céu apaziguado de ideias que poderemos compreender verdadeiramente os mecanismos e as dificuldades da instituição da *polis*”<sup>78</sup>. Aqui, cabe rememorar uma lição fundamental de Hegel na sua *Introdução à História da Filosofia*:

É preconceito geral que a ciência filosófica só tenha de se ocupar de abstrações, de generalidades ocas, enquanto a representação na autoconsciência empírica, o sentimento da nossa personalidade, o sentido da vida, são o concreto em si, determinada riqueza em si. Na realidade, a filosofia está na região do pensamento, e por isso tem de se ocupar de generalidades. O seu conteúdo é abstrato, mas só pelo que respeita à forma, ao elemento, porque em si mesma a ideia é essencialmente concreta, visto ser essa a unidade de distintas determinações. Nisto se diferencia o conhecimento racional do mero conhecimento intelectual; e o filosofar tem como tarefa o demonstrar, contra o intelecto, que a verdade, a ideia, não consiste em generalidades balofas, mas sim num universal que é em si mesmo o particular, o determinado. Se a verdade é abstrata, não é verdadeira. A sã razão humana somente visa ao concreto. A reflexão do intelecto é teoria abstrata, não

<sup>74</sup> PINKER, Steven. **Guia de escrita**: como conceber um texto com clareza, precisão e elegância. São Paulo: Contexto, 2016, p. 43

<sup>75</sup> ZOLO, **Teoria e crítica do Estado de Direito**, op. cit., p. 8.

<sup>76</sup> KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**: uma introdução. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 10.

<sup>77</sup> Prefácio de BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

<sup>78</sup> ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 78.

verdadeira, justa apenas no cérebro e de mais a mais impraticável; a filosofia é inimicíssima do abstrato e reconduz ao concreto.<sup>79</sup>

Temos então, como diz Danilo Zolo, a tarefa de “elaborar ‘interpretações coerentes’ - não definições explicativas - dos próprios objetos de pesquisa e recomendá-las à aceitação dos interlocutores com argumentos persuasivos”. Interpretações desse tipo são, por natureza, seletivas e construtivas, e isto implica “inevitavelmente uma ampla margem de discricionariedade por parte do intérprete: ele estará livre para decidir pelo menos quais experiências históricas abarcar no interior da sua ‘coerente’ interpretação geral”.<sup>80</sup> Mas, como diz G. W. F. Hegel, “nem por isso estes conhecimentos são *coletânea de noções*, ou conhecimentos do que é morto, soterrado e decomposto; a história da filosofia ocupa-se daquilo que não envelhece, daquilo que é o presente vivo”.<sup>81</sup>

Nesse momento é importante lembrar, como gostaria Feyerabend, que os eventos, os procedimentos e os resultados que constituem as ciências (como o direito se pretende) não têm uma estrutura em comum, pelo contrário: a pesquisa bem-sucedida não só não obedece a padrões gerais, como os procedimentos que a fazem progredir - e mesmo os padrões que definem o que conta como progresso - nem sempre são conhecidos.<sup>82</sup> Fato é que

os acontecimentos que descrevemos continuam, no fundo, a ser sempre olhados *de um determinado ponto de vista*, seja qual for a densidade de ingredientes, a intrincação dos enredos, e complexidade dimensional que possamos ter escolhido para a composição deles. Não há, em boa verdade, nenhuma maneira de o evitar.

A meu ver, tal não significa todavia que, enquanto analistas, estejamos condenados ao subjectivo e ao arbitrário. [...] a circunstância (inevitável, sem sombra de dúvida) de toda e qualquer descrição ser sempre parcial, incompleta e formulada e vista de um certo ângulo, ou de uma combinação, por complexa e pluridimensional que ela seja, de diversos ângulos, não a torna inevitavelmente numa descrição que seja por conseguinte incorrecta [...]. E muito menos faz dela mera ficção.<sup>83</sup> (grifo nosso)

O “conhecer”, diz A. M. Guedes, se salda no ir e vir constante de interpretações - e da comunicação delas.<sup>84</sup> Se isso desperta medo no Direito, é bom lembrar, com Marina Feferbaum e Rafael Mafei:

[...] na área do direito, os trabalhos de conclusão de curso [...] não costumam ter a mesma variedade de formas das outras áreas do conhecimento, como nas artes [...] ou em áreas tecnológicas [...]. No direito, os trabalhos se apresentam sempre como textos escritos, no típico monográfico, com um conteúdo invariavelmente homogêneo [...], o que faz pensar numa espécie de modelo canônico a partir do qual toda produção jurídica acadêmica é concebida e executada. Por isso, muitos têm a impressão de que existe um único tipo de trabalho de conclusão de curso [...] e que fazer um trabalho acadêmico-jurídico é sempre produzir um texto à imagem e semelhança desse cânone.

<sup>79</sup> HEGEL, G. W. F. **Introdução à História da Filosofia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 343.

<sup>80</sup> ZOLO, **Teoria e crítica do Estado de Direito**, op. cit., p. 9.

<sup>81</sup> HEGEL, **Introdução à História da Filosofia**, op. cit., p. 352.

<sup>82</sup> FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 19.

<sup>83</sup> GUEDES, **Entre factos e razões**, op. cit., p. 270-272.

<sup>84</sup> GUEDES, **Entre factos e razões**, op. cit., p. 273-274.

Não é o caso. Mesmo limitados à forma escrita, os trabalhos jurídicos não são tão restritos como parecem à primeira vista.<sup>85</sup>

Em mesmo sentido, o professor Tércio Sampaio Ferraz Júnior começara sua memorável *Introdução ao Estudo do Direito* com a seguinte lição:

O encontro com o direito é diversificado, às vezes conflitivo e incoerente, às vezes linear e consequente. Estudar o direito é, assim, uma atividade difícil, que exige não só acuidade, inteligência, preparo, mas também encantamento, intuição, espontaneidade. Para compreendê-lo, é preciso, pois, saber e amar. Só o homem que sabe pode ter-lhe o domínio. Mas só quem o ama é capaz de dominá-lo, rendendo-se a ele.

Por tudo isso, o direito é um mistério, o mistério do princípio e do fim da sociabilidade humana.<sup>86</sup>

Estudar o direito exige, então, “precisão e rigor científico, mas também abertura para o humano, para a história, para o social, numa forma combinada que a sabedoria ocidental, desde os romanos, vem esculpindo como uma obra sempre por acabar”.<sup>87</sup>

Se, diante de tudo isso que dissemos, estaremos na prática apenas requeitando problemas e soluções, que ao menos o resultado seja saboroso; e que isto evite a frieza que faz o óbvio cair no esquecimento. De todo modo, há algo de temperado nesse método, e recomendado por Ivan Domingues: à história da filosofia incorporar-se-ão os meios da *lógica*, construindo um espaço de *argumentação* (novamente ela) “contextualizada”<sup>88</sup> em um problema que nos parece plenamente contemporâneo: será ele, ao gosto dos existencialistas, o velho sofrimento humano?

\* \* \*

A seguir, a fim de compreender o mal-estar - esta *impossibilidade de clareira*<sup>89</sup> - que urde no subterrâneo da modernidade, investigarei suas três dimensões: em primeiro lugar, aquela relativa à sua forma característica de temporalidade; depois, no que diz respeito à uma subjetivização específica; e, por último, uma dimensão atinente à relação entre teologia, política e democracia. Almejo operacionalizar a relação de (co)implicação e complementariedade entre essas três discussões - a respeito de ideias revolucionárias, que são fontes de insuspeitos e inusitados sofrimentos - sob o nome de *mal-estar*. Pois é no mecanismo composto *simultaneamente* pelos três que esperamos encontrar uma resposta para o problema do *pode ser* e do que *pode fazer* uma cultura de direitos quando confrontada por essa afetação que Freud diagnosticou tão bem em nosso mundo no século passado.

<sup>85</sup> FEFERBAUM; QUEIROZ, *Metodologia da pesquisa em direito*, op. cit., p. 25-26.

<sup>86</sup> FERRAZ JÚNIOR, *Introdução ao estudo do direito*, op. cit., p. 21.

<sup>87</sup> FERRAZ JÚNIOR, *Introdução ao estudo do direito*, op. cit., p. 22.

<sup>88</sup> DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

<sup>89</sup> DUNKER, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, op. cit., p. 198.

# II

# MODERNIDADE

*Não somente a razão de milênios - sua loucura  
também irrompe em nós. É perigoso ser herdeiro.*

FRIEDRICH NIETZSCHE<sup>90</sup>

*Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei*

*Transformai as velhas formas do viver*

*Ensinai-me, ó, pai, o que eu ainda não sei*

*Mãe Senhora do Perpétuo, socorrei*

GILBERTO GIL<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

<sup>91</sup> GIL, Gilberto. Tempo rei. *In*: GIL, Gilberto. **Refavela**. [S.l.]: Warner Music Brasil, 1977. 1 disco sonoro (LP). Faixa 1.

Nós somos modernos?

Já fomos, alguma vez, modernos? Seremos, algum dia, modernos?

Queremos ser modernos? Conseguimos sê-lo?

Antes, quem são eles? Melhor: *o que é ser moderno?*

E *por que ser moderno?* Por que não ser; por que não somos?<sup>92</sup>

Em outras palavras, pergunta Jürgen Habermas, “haverá que nos mantermos às intenções das Luzes, apesar da sua desagregação, ou, pelo contrário, haverá que renunciar ao projeto da modernidade?”<sup>93</sup> Ou, com Bruno Latour, “como desejar as Luzes sem a modernidade?”<sup>94</sup>

Em *Uma breve história do tempo*, Stephen Hawking dissera que as leis da ciência não fazem distinção entre o passado e o futuro, ou entre as direções “para a frente” e “para trás” do tempo. Contudo, no dia a dia, sabemos - sentimos - que há uma grande diferença entre essas direções:

Imagine um copo d’água caindo de uma mesa e estilhaçando no chão. Se você filma a cena, é fácil dizer se está indo para frente ou para trás. Se passa o filme para trás, vê os cacos saindo do chão e se juntando para formar um copo inteiro sobre a mesa. Dá para perceber que o filme está voltando porque nunca se observa esse tipo de comportamento no mundo normal. Se assim fosse, os fabricantes de copos iriam à falência. [...] O aumento da desordem ou entropia com o tempo é um exemplo do que chamamos de seta do tempo, algo que distingue o passado do futuro, estabelecendo uma direção.<sup>95</sup>

Em outras palavras, este tempo de que tratamos - tempo qualificado com adjetivos: tempo *moderno* - não é o tempo da natureza e, portanto, modo “natural” (leia-se: maneira objetiva, imutável) de apreender o tempo. Assim como outras fascinantes obras da imaginação humana, a

---

<sup>92</sup> Logo perceberá o leitor, inclusive a partir dessas perguntas fundadoras, que meu interesse está em situar a modernidade, neste capítulo, temporalmente; mas de maneira *lógica*, e não cronológica. Isto diz respeito a uma conceptualização específica do tempo, justificada na medida em que ela me permitirá uma maior riqueza conceitual (propiciada pelo campo da filosofia, interessado antes nas ideias cultivadas em solo moderno e que frutificam ainda hoje) e evitará que nos embrenhemos por discussões inférteis com datas, episódios ou eventos de começo ou final de uma era que são inevitavelmente questionáveis e artificiais, ainda mais porque já feito antes e melhor (Cf. o magistral SKINNER, **As fundações do pensamento político moderno**, op. cit.). Interessa-nos o que *continua* da modernidade, ou a sua *atualidade* inspiradora de identificação e de rejeição, ojeriza; e não o que julgamos ter sepultado sob o título da “contemporaneidade” (seja na sua versão pós-revolucionária, seja na sua versão pós-kantiana ou pós-hegeliana, tanto faz onde a ênfase recaia) ou da “pós-modernidade” - que será tematizada adiante, inclusive.

<sup>93</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit., p. 13.

<sup>94</sup> LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 17.

<sup>95</sup> HAWKING, Stephen. **Uma breve história do tempo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015, p. 180-181. Neste capítulo, Hawking argumenta que a seta psicológica do tempo - a direção em que *sentimos o tempo passar*, a direção em que nos lembramos do passado, mas não do futuro - é determinada pela seta *termodinâmica* - a direção na qual a desordem ou entropia aumenta -, e que essas duas setas necessariamente sempre apontam na mesma direção. Por sua vez, apenas quando as setas do tempo termodinâmica e *cosmológica* - a direção do tempo em que o universo está se expandindo, em vez de se contrair - apontam na mesma direção é que as condições são adequadas para o desenvolvimento de seres inteligentes capazes de se perguntar por que a desordem aumenta na mesma direção do tempo em que o universo se expande (“*princípio antrópico fraco*”). Este seria o motivo para as três setas do tempo que distinguem o passado do futuro (a termodinâmica, a psicológica e a cosmológica) apontarem para a mesma direção; ou para que as observemos em harmonia.

modernidade só é inteligível, no espectro do conhecimento científico, para as humanidades: temporalidade<sup>96</sup> das culturas e da História, em contraposição às ondas e partículas que, desde a Revolução Científica e o Positivismo, deixamos para nossos colegas físicos - a bem da verdade, algo que um Newton ou um Kant<sup>97</sup>, ainda anteriores (embora quiçá precursores) à ultraspecialização, julgariam uma tolice.<sup>98</sup>

O primeiro e mais decisivo impacto da modernidade ocorre, para o filósofo mineiro Henrique C. de Lima Vaz, justamente na percepção e na consciência do tempo.<sup>99</sup> É do filósofo catalão Borja Muntadas a expressão de que “o tempo nos amarra à realidade”.<sup>100</sup> Por consequência,

---

<sup>96</sup> A “passagem moderna do tempo nada mais é do que uma forma particular de historicidade. De onde nos vem a ideia de um tempo que passa? Da própria Constituição moderna. A antropologia está aí para nos lembrar que a passagem do tempo pode ser interpretada de diversas formas, como ciclo ou como decadência, como queda ou como instabilidade, como retorno ou como presença continuada. Chamemos de temporalidade a interpretação desta passagem, de forma a distingui-la claramente do tempo. Os modernos têm a particularidade de compreender o tempo que passa como se ele realmente abolisse o passado antes dele. Pensam todos que são Atila, atrás do qual a grama não crescia mais. Não se sentem distantes da Idade Média por alguns séculos, mas separados dela por revoluções copernicanas, cortes epistemológicos, rupturas epistêmicas que são tão radicais que não sobrou nada mais deste passado dentro deles - que nada mais deste passado deve sobreviver neles. [...] Já que tudo aquilo que acontece é para sempre eliminado, os modernos têm realmente a sensação de uma flecha irreversível do tempo, de uma capitalização, de um progresso.” LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 68.

<sup>97</sup> Diz o *maestro* Gonçal Mayos que o Iluminismo bebeu muito do sonho científico moderno, a sua racionalidade é, em grande medida, aliada e complementar da científica. MAYOS, Gonçal. **Ilustración y Romanticismo**: Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona: Herder Editorial, 2004, p. 368.

Para a nova consciência newtoniana do tempo, Borja Muntadas diz que Kant construirá uma nova dimensão da temporalidade, que conectará o homem com a realidade social de uma maneira diferente. FIGUERAS, Borja Muntadas. *La prisión de Cronos: Aspectos sociopolíticos del malestar contemporáneo*. In: MAYOS, Gonçal; FIGUERAS, Borja Muntadas; WALMOTT, Alexandre. **La jaula del tiempo**: aspectos sociopolíticos y jurídicos de la aceleración contemporánea. Uberlândia: LAECC, 2020, p. 30-31.

Diz Michel Villey: “[...] embora o século XVII dê continuidade, em religião e moral, a vias precedentemente abertas pela cultura da Idade Média e do Renascimento, seu fenômeno mais novo e mais característico é sem dúvida o desenvolvimento das ciências. Não há nenhum manual de história que deixe de notar esse acontecimento: na primeira metade desse século ocorrem as grandes descobertas em astronomia (com Kepler e Galileu, seguindo Copérnico e Tycho Braché, e mais tarde Newton), em física (Galileu, Pascal), em química (Robert Boyle), em biologia (Harvey) ou ainda em matemática (Viète, Fermat, Pascal, Descartes e, mais tarde, Leibniz e Newton). É o nascimento, repentino, da ciência moderna, e os filósofos estão envolvidos nessa invenção: não só Descartes e Pascal, mas Hobbes, Locke, Espinosa, Malebranche ou Leibniz participam ativamente dela.” VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 586.

<sup>98</sup> Diz Hawking: “Até o momento, a maioria dos cientistas tem andado ocupado demais elaborando novas teorias para descrever *o que* o universo é para poder perguntar *por que*. Em contrapartida, aqueles cujo ofício seria perguntar *por que*, os filósofos, não foram capazes de acompanhar o avanço das teorias científicas. No século XVIII, eles consideravam a totalidade do conhecimento humano, incluindo a ciência, como seu campo de atuação e debatiam questões como se o universo teve um início. Entretanto, nos séculos XIX e XX, a ciência se tornou técnica e matemática demais para os filósofos, ou para qualquer um, com exceção de uns poucos especialistas. Os filósofos reduziram o escopo de seus questionamentos de tal maneira que Wittgenstein, o filósofo mais famoso do século XX, disse: ‘A única tarefa que resta à filosofia é a análise da linguagem.’ Que vergonha para a grande tradição filosófica de Aristóteles a Kant!”. HAWKING, **Uma breve história do tempo**, op. cit., p. 229.

Gonçal Mayos assevera: “Podemos situar a ruptura da fecunda aliança filosófico-científica entre sujeito e racionalidade (que tinha ocorrido no século XVII) quando os discípulos de Newton estenderam o ‘sonho newtoniano’ e o seu modelo matemático-experimental de ciência à totalidade dos domínios cognitivos. Impôs-se então cada vez mais o ideal de uma ‘ciência sem metafísica’, que considerava qualquer reflexão sobre o fundamento incondicionado e sobre o papel constitutivo do sujeito como um mero ‘filosofema’”. MAYOS, **Ilustración y Romanticismo**, op. cit., p. 369.

<sup>99</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 14.

<sup>100</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 24.

diferentes experiências do tempo nos conectam com o mundo de diferentes maneiras.<sup>101</sup> Isto é: ao reputar algo como *moderno*, estamos designando uma determinada experiência do tempo e, por conseguinte, uma determinada ligação nossa com a realidade. Ambos, o “nós” e a “realidade”, saem transformados desse exercício mediado por um dispositivo temporal específico.

O tempo é, portanto, o nosso ponto de partida aqui; mas também será, adiante, o nosso ponto de chegada. Pois é sempre uma questão de tempo. E “uma época”, dizia o poeta modernista português Almada Negreiros, “não é apenas uma questão de tempo, mas essencialmente um sentido do novo no eterno”.<sup>102</sup>

§ 4º [*Ontem*] - Os antropólogos guardam o maior interesse pelo tema. Para o francês Bruno Latour (*in memoriam*) - na posição privilegiada, ainda, de filósofo da ciência -, o adjetivo moderno assinala um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Por meio dele definimos, por contraste, um passado arcaico (selvagem, primitivo, bárbaro, rústico;<sup>103</sup> um passado antiquado, obsoleto, ultrapassado, superado) e estável (portanto uno, indivisível, coerente, homogêneo. Se não aceitamos essa supressão implícita de variedade e mutabilidade, não aceitamos nos referir à uma vasta diversidade sob a mesma imagem do *antigo*).<sup>104</sup>

Por isso, a palavra está sempre colocada em meio a uma polêmica onde há ganhadores - os modernos - e perdedores - os antigos.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 24.

<sup>102</sup> NEGREIROS, José de Almada. **Catálogo do 1º Salão dos Independentes**. Lisboa, Portugal, 1930.

<sup>103</sup> O ranço *colonial* aí é evidente: “o autorretrato da modernidade fez-se, num primeiro momento, pelo contraste com a ideia de primitividade, representada não só pelo passado, mas pelos outros recém-descobertos [...]”. BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos** [Eletrônica], vol. 19, n. 1, jan.-abr. 2014, p. 217.

<sup>104</sup> Como diz Vaz, não há uma “Idade Média”, mas “diferentes ‘Idades Médias’: bizantina, islâmica, judia, latina, que convivem e se interpenetram no ecúmeno mediterrâneo”. A própria origem da expressão Idade Média, “criada pelos humanistas do Renascimento, já implica um juízo de valor, referindo-se ao hiato de civilização que é necessário saltar para se reencontrar a civilização antiga, da qual os humanistas se proclamavam herdeiros”, um fechamento entre parênteses de quase 1.000 anos de história. “Mas o enorme progresso da historiografia das idades medievais a partir da segunda metade do século XIX forçou o abandono desse esquema simplista”. VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 19. Em igual sentido, “assim como não existe uma doutrina moderna única (mas sim um sem-número de doutrinas muitas vezes contrárias), não temos o direito de falar de um pensamento medieval. Há várias ‘Idades Médias’.” VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 179.

Como diz o filósofo Jostein Gaarder – sempre por intermédio de seus personagens –, “por ‘Idade Média’ entende-se, na verdade, um período que se estende entre duas outras épocas. A expressão ‘Idade Média’ surgiu no renascimento. Para o homem renascentista, a Idade Média tinha sido uma única e longa ‘noite de mil anos’, que cobrira a Europa entre a Antiguidade e o Renascimento. Ainda hoje empregamos a expressão ‘medieval’ em sentido pejorativo para nos referir a tudo que nos parece demasiado rígido e autoritário. Mas também houve os que considerassem a Idade Média um período de ‘mil anos de crescimento’. Foi na Idade Média, por exemplo, que se constituiu o sistema escolar. [...] Por volta de 1200, aproximadamente, começaram a ser fundadas as primeiras universidades. [...] Durante a Idade Média surgiram também as diferentes nações, com suas cidades e fortalezas, sua música própria e suas narrativas populares. O que seria dos contos de fadas e das canções populares se não tivesse existido a Idade Média? Sim, o que seria a Europa sem a Idade Média, Sofia? Uma província romana, talvez?”. GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 189.

<sup>105</sup> LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 15. Diz Saldanha: a “visão que o homem moderno tem de sua diferença em relação ao ‘antigo’ inclui a consciência de que o seu mundo é muito mas ‘adiantado’, por conta da

O moderno assinala, então, uma ruptura na passagem regular do tempo e um combate, no qual há vencedores e vencidos.<sup>106</sup>

Por isso dizer, com efeito, que a modernidade foi feita lutando contra a tradição e o domínio do passado sobre o presente;<sup>107</sup> ou que, no fundo, a modernidade inteira se alimentou dos seus debates com o passado<sup>108</sup>. Como diz Jürgen Habermas,

desde sempre que se considerou clássico aquilo que sobrevive às épocas que passam; esta força o testemunho moderno, no sentido enfático do termo, já não a vai porém buscar à autoridade de uma época passada, mas apenas à autenticidade de uma actualidade passada. O destino que a actualidade presente conhece ao tornar-se a actualidade de ontem é ao mesmo tempo destruidor e produtivo; [...] é a própria modernidade que cria para si o seu classicismo [...].<sup>109</sup>

Se Henrique C. de Lima Vaz estiver certo, na interpretação moderna da ruptura, “é a interpretação da nossa própria existência histórica que está em jogo”.<sup>110</sup> Mas que o moderno assinale uma ruptura (como todo conceito, afinal, pensado segundo a lei do contraste e que, por conta disto, não existe sem seu par, sem seu oposto), não devemos nos surpreender: Vaz notava que o paradigma hermenêutico clássico a inspirar toda a literatura em torno da modernidade é precisamente a dialética entre continuidade e descontinuidade - como a que existe entre fé e razão, exemplo que nos interessará por toda a monografia. Grossi aposta na seguinte interpretação:

“Medieval e “Moderno”: dois planetas interligados por uma continuidade cronológica, mas marcados por uma efetiva descontinuidade, que é efetiva justo porque a profunda diversidade nas soluções adotadas tem origem em fundamentos antropológicos radicalmente diversos.<sup>111</sup>

Grossi sabe que a atenção ao caráter dialético implica dizer que os valores chamados “medievais” não foram simplesmente anulados do “dia para a noite”:

Nunca nos esqueçamos de que a civilização rapidamente liquidada [...] pôde se desenvolver ao longo de todo um milênio, pôde fixar raízes profundíssimas, pôde se tornar - graças também ao auxílio da Igreja Católica - costume e mentalidade, pôde forjar a consciência coletiva e uma cultura apropriada para aquela consciência. Precisamente, por ter se tornado a estrutura do organismo social, os seus valores não poderiam ser apressadamente anulados, a consolidação do novo será necessariamente lenta e difícil.<sup>112</sup>

---

inexorável lei do progresso e em função dos avanços técnicos.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 131.

<sup>106</sup> LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 15.

<sup>107</sup> MAYOS, **Tiempos disruptivos**, op. cit., p. 100.

<sup>108</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit., p. 5. Essa é a *essência* da modernidade, “definir um projecto emancipatório e regenerador para a humanidade, rompendo com uma parte do passado - que se teria tornado obsoleta - e construindo sobre o presente (e alguns aspectos tradicionalmente desprezados do passado) um mundo novo, um ‘tempo novo’ e uma ‘idade moderna’ com esperanças renovadas para a humanidade.” (Tradução nossa). MAYOS, **Ilustración y Romanticismo**, op. cit., p. 388.

<sup>109</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit., p. 7

<sup>110</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 18.

<sup>111</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, op. cit., p. 26.

<sup>112</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, op. cit., p. 42.

A questão é definir, como bem disse Vaz, a linha de ruptura que separa a emergência do (realmente) *novo* e o (progressivo) esmaecimento do *antigo*.<sup>113</sup> Diz este que

o paradigma da ruptura só é pensável na pressuposição de uma continuidade que se rompe. Essa pressuposição nos impõe pensar o *novo* como *negação* dialética do *antigo* que lhe dá origem. No acontecer histórico não há, evidentemente, nenhuma emergência do absolutamente *novo*. A continuidade do tempo subjaz a todas as mudanças. O paradigma da *ruptura* deve ser inicialmente formulado segundo os termos da relação que continua a unir o *antigo* e o *novo* no desenrolar histórico da sua separação. A última modernidade ocidental é comumente interpretada a partir de uma *ruptura* com a Idade Média latina.<sup>114</sup>

Neste ponto - e, talvez, só nesse ponto - Habermas concordaria com Latour e com Vaz. Como imortalizou o mais influente filósofo alemão vivo em um célebre discurso na cidade de Frankfurt, em 1980, mesmo que seu conteúdo tenha mudado bastante ao longo do tempo, o conceito de “modernidade” sempre traduz a “consciência de uma época que se situa em relação com o passado da antiguidade para se compreender a si própria como resultado de uma passagem do antigo ao moderno”.<sup>115</sup>

Em outras palavras, nossa modernidade - “muito mais conscientes de seu próprio tempo”<sup>116</sup> - procurou para si um passado que lhe fosse próprio numa idade média *idealizada*.<sup>117</sup> *Media aetas*, idade do meio, interlúdio “insignificante” ou - “pior ainda”, diz Paolo Grossi - negativo entre duas idades historicamente criativas, a antiga (clássica) e a moderna.<sup>118</sup>

São os famosos “ideais de perfeição proclamados pelas Luzes francesas, com a ideia, inspirada pela ciência moderna, de um progresso infinito do conhecimento e de uma progressão em direção a uma sociedade melhor e mais moral”.<sup>119</sup> Como veremos, o conceito de progresso é mesmo distintivo da temporalidade moderna - e não apenas porque a força que o Positivismo lhe emprestou foi capaz de estampá-lo, até mesmo, na bandeira brasileira. Comte pode ser o mais óbvio, mas certamente não é o único, dos evolucionistas modernos - afinal, estamos falando de um *Zeitgeist*<sup>120</sup> para o qual era

<sup>113</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 18.

<sup>114</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 18.

<sup>115</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit., p. 6.

<sup>116</sup> GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 219.

<sup>117</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit., p. 6.

<sup>118</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, op. cit., p. 42.

<sup>119</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit., p. 6.

<sup>120</sup> Gonçal Mayos ilustra: “No terceiro terço do século XVIII, o tempo parece acelerar a cada minuto. O sistema mundial newtoniano é agora incontestado e a ciência tenta alargar o seu modelo a todos os domínios. A Terra circumnavegada já mostrou muitas vezes os seus últimos segredos: Taiti, Terra do Fogo, etc. O Ocidente, plenamente consciente de si mesmo e muito seguro de si, impõe-se política e militarmente onde quer que ponha os pés; ao mesmo tempo, constrói uma filosofia digna do seu orgulho e da visão do mundo que quer tornar planetária. [...] Tudo parece exigir o desenvolvimento de um novo género filosófico, em certo sentido o mais ambicioso de todos: uma filosofia de toda a história da humanidade que, ao mesmo tempo que se projeta no passado mais antigo, faz justiça a um esplêndido presente em acelerada mudança. Por isso, e porque o espírito dos tempos assim o exige, é necessário projectar esse passado e esse presente para a meta de um futuro que se quer próximo e que deve corresponder às esperanças e aos

inevitável que a evolução constituiria uma progressão do ‘simples’ para o ‘complexo’. Presumir que a ‘complexidade’ postulada redundaria em pouco mais do que numa descrição reificada de formas sociais existentes na época em que escrevia (e a progressão dela o percurso cumulativo que ligava as suas reconstruções especulativas de um passado remoto a um presente por si idealizado) parece ter sido uma coisa que nunca lhe [refere-se à Maine] ocorreu. Evolucionismos ‘cumulativistas’ deste tipo [...] tendiam quase por inevitabilidade a generalizar-se, numa época de enormes progressos políticos, sociais e económicos. Eram como que uma representação microcós mica das percepções entretidas sobre o próprio período que se vivia. E a época, a de um Império Britânico infindo a que uma Revolução Industrial parecia dar um fôlego imparável, era de enormes mudanças sociais.<sup>121</sup>

António Manuel Hespanha reconhece que essa tendência de dar ao passado “versões atualistas” frequentemente trata apenas de que, inconscientemente, quem escreve história pensa que o seu modo de ver as coisas *é natural*, “de todos os tempos e, assim, projeta-o para trás, imaginando que os agentes históricos partilhavam dele”:

Na história do direito isso significa supor que o direito do passado tinha as mesmas funções sociais e políticas que tem hoje, que era revelado pela mesma forma, cultivado pelos mesmos grupos sociais, regulava os mesmos universos humanos, de acordo com os mesmos grandes princípios.

No seu extremo, esta aplicação ao passado dos entendimentos contemporâneos do que é o direito pode mesmo impedir que se reconheça como direito o direito de então. No caso do direito, isto pode levar ao desconhecimento da relevância jurídica, em certas culturas, de discursos mágicos, de provérbios e canções populares, de discursos de tipo religioso ou moral, de propostas de organização socioeconômica.<sup>122</sup>

Outro historiador, Yuval Harari, estava atento à mesma questão quando disse:

Descrever “como” significa reconstruir a série de eventos específicos que levaram de um ponto a outro. Explicar o “porquê” significa encontrar conexões causais para a ocorrência daquela série particular de acontecimentos, e não todas as outras. [...] Essa é uma das características especiais da história como disciplina acadêmica — quanto mais se conhece um período histórico particular, mais difícil é explicar por que as coisas aconteceram de uma forma e não de outra. Quem tem um conhecimento apenas superficial de certo período tende a se concentrar somente na possibilidade que por fim ocorreu. Com afirmações de que “foi assim que aconteceu”, explicam de maneira retrospectiva por que determinado resultado era inevitável. Os que possuem mais informações sobre o período têm um conhecimento bem maior dos caminhos que não foram tomados.

Na verdade, as pessoas que conheciam melhor o período — as que viviam na época — eram as que menos sabiam [...].<sup>123</sup>

---

projectos da humanidade. Não se trata de um desafio trivial, mas de um desafio exigido pela força e ambição do momento. [...] Pensar a humanidade emergindo, no fundo do tempo, da sua natureza animal para escalar a sua emancipação racional num processo que parece vislumbrar a sua meta não muito tarde no futuro.” (tradução nossa) MAYOS, *Ilustración y Romanticismo*, op. cit., p. 13-14.

<sup>121</sup> GUEDES, *Entre factos e razões*, op. cit., p. 69.

<sup>122</sup> HESPANHA, *Cultura jurídica europeia*, op. cit., p. 35-37. “Ou seja,” diz Hespanha, “uma contextualização historicamente inadequada, projetando para o passado os contextos e conceitos do direito de hoje, atualizante, impede que se capte o sentido jurídico originário daquilo que se passou.” A crença na “intemporalidade (imutabilidade) do sentido conduzia a um achatamento ou a uma negação da profundidade histórica e a um sentido de familiaridade com o passado que, por sua vez, levavam a uma trivialização da ‘diferença’ que nos separa dos agentes históricos, do seu modo de pensar, de sentir, de deitar contas à vida, de estabelecer estratégias de ação e de reação.” (p. 52).

<sup>123</sup> HARARI, *Sapiens*, op. cit., p. 255-256.

Na modernidade, “todas as formas sociais alternativas àquelas que vigoravam na sociedade dominante eram encaradas como ‘fases’ a que estas últimas inexoravelmente conduziriam”.<sup>124</sup> Os ecos ou as transposições darwinistas<sup>125</sup> não eram então pouco comuns. Mesmo em Marx, contemporâneo de Darwin<sup>126</sup>, há “uma espécie de leitura especulativa invertida da História; uma projecção ‘retrospectiva’ em que o passado, com toda a pompa e circunstância, se verga perante a inevitabilidade do seu encaminhamento em direção ao presente”<sup>127</sup>.

Como bem notou um dos mais importantes mitólogos e cientistas da religião do séc. XX, Mircea Eliade, a diferença mais importante entre o homem das sociedades arcaicas e o homem moderno é esta *irreversibilidade* dos acontecimentos que, para o último, é a nota característica da História, ao passo que não constitui uma evidência para o primeiro.<sup>128</sup> É algo que também um pensador do calibre de Nelson Saldanha destacara no seu *Secularização e Democracia*: opõem-se às narrações ou dramas inexoráveis teológicos, no mundo moderno, “os evolucionismos, que encontram na sucessão linear de formas sociais um incontestável sentido de progresso”.<sup>129</sup> Atento à reificação de que falara A. M. Guedes, esta “teoria do progresso linear” resulta frequentemente

de o observador ler o passado desde a perspectiva daquilo que acabou por acontecer. Deste ponto de vista, é sempre possível encontrar prenúncios e antecipações para o que se veio a verificar [...]. Mas normalmente perde-se de vista todas as outras virtualidades de desenvolvimento, bem como as perdas originadas pela evolução que se veio a verificar.<sup>130</sup>

Perceba o leitor que, curiosamente, isto não implica um olhar menos encantado (recordemos a idealização que Habermas mencionara) para a nossa temporalidade, embora este fosse exatamente o intuito inicial, como esclarece Saldanha:

<sup>124</sup> GUEDES, **Entre factos e razões**, op. cit., p. 70.

<sup>125</sup> Cf. DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

<sup>126</sup> A propósito, argumento interessante é o de Joel Birman, para quem “a psicanálise representaria a terceira grande ferida narcísica da humanidade, tendo sido precedida historicamente pelas revoluções copernicana na cosmologia e pela revolução darwiniana na biologia. (...) Com efeito, se com Copérnico a Terra foi deslocada do centro do cosmo e inserida na posição secundária de um dos diversos planetas que girariam ao redor do Sol, com Darwin o homem perdeu o seu lugar privilegiado na ordem da natureza, inscrevendo-se nesta como um simples animal, derivado de outras espécies na evolução biológica. Portanto, se o homem acreditava ocupar um lugar destacado no cosmo e no campo do olhar divino, com a teoria heliocêntrica de Copérnico esta pretensão teria caído literalmente por terra, delineando-se o Universo infinito no qual se inseria agora o homem desamparado. Da mesma forma, o homem podia se representar ainda como um ser superior aos demais para o olhar divino, ao supor a sua superioridade no mundo da natureza, mas com a interpretação darwiniana foi remetido para as suas dimensões animais, perdendo, enfim, qualquer aura de superioridade. Nesse sentido, a psicanálise teria retirado a última ancoragem da pretensão humana, o último reduto de sua suposta superioridade e arrogância, ao enunciar que a consciência não é soberana no psiquismo e que o eu não é autónomo neste. Vale dizer, a realidade psíquica se deslocou decididamente da consciência e do eu para os registros do inconsciente e da pulsão, que passaram agora a regulá-la.” BIRMAN, **Freud & a filosofia**, op. cit., p. 59. Falaremos mais sobre isso no 2º e 3º capítulos.

<sup>127</sup> GUEDES, **Entre factos e razões**, op. cit., p. 76, onde A. M. Guedes argumenta a que o construtivismo darwiniano está embutido no marxismo.

<sup>128</sup> ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 17.

<sup>129</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 55.

<sup>130</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 20.

Nos séculos dezoito e dezenove, neste sobretudo, surgiram várias ‘visões da história’ destinadas a se incorporar ao pensamento social contemporâneo. Assim a visão iluminista, que inclui o mito do progresso [...]. Estava implícita nessas visões a presença do processo de dessacralização, tema que ao início do século vinte reapareceria em Weber (como ‘desmágicação’ do mundo) [...].<sup>131</sup>

Em outra passagem, ele desenvolve essa ideia:

[...] para situar-se em meio às mudanças, e dar sentido a elas, o pensamento moderno inventa a *ideia do progresso*. Com ela se tem uma visão confortadora, a de uma inexorável marcha da humanidade sempre para o melhor: ela surge dentro mesmo da *queda* e oferece um resgate à autoimagem do homem, que se entende como um ser que progride desde os começos até “hoje”, o hoje do século XVIII. A ideia de progresso, na verdade, constitui ao mesmo tempo uma concepção essencialmente leiga (secular, racional, burguesa, ligada ao sentido do imanente, e uma espécie de fé na redenção do gênero humano - algo como a reabilitação do caído. Um novo providencialismo, de certo modo. A alusão à “humanidade”, tornada possível com o Renascimento e com sua referência aos clássicos, viabiliza-se e estende-se, tingida, já, do otimismo iluminista expressado na ideia (ou no “mito”) do progresso. Destarte a democracia, vinculada à noção de progresso, entende-se como um regime a que se chega, um regime que a história traz para um povo. Futuramente, já nos séculos XIX e XX, o embasamento doutrinário dos partidos, dentro dos diversos regimes da democracia, incluirá a alusão ao menos implícita ao progresso: mesmo nos conservadores, obviamente nos liberais, seguramente nos socialistas. De certo modo se pode entender que a noção de progresso, antes de ser continuada pela de evolução, encontrou algo próximo - mas com marcadas diferenças - na ideia hegeliana de uma cumulatividade das formas históricas.<sup>132</sup>

A ideia do progresso pretendia, portanto, superar a visão *mágica* de mundo associada à temporalidade “cíclica”.<sup>133</sup> Foi esta a forma que predominou durante a história humana na Terra - Eliade constatara uma certa continuidade de comportamento humano no que concerne ao Tempo, através das idades e nas múltiplas culturas, e esse comportamento não é o de uma seta do tempo, de uma “flecha”. Antes, ele funciona do seguinte modo: *para curar-se da obra do Tempo, é preciso “voltar atrás” e chegar ao “princípio do Mundo”*. Esse retorno à origem tem sido diversamente valorizado, seja com o objetivo de abolir o Tempo decorrido e reiniciar uma nova existência, com as forças vitais intactas, seja em “volver atrás” e reintegrar-se ao Grande-Um primordial. Em todos eles, o

<sup>131</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 17.

<sup>132</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 113-114. Quem sabe tenhamos aqui mais um motivo para dizer, com Bruno Latour, que “nossos maiores modernizadores foram sem dúvida os dialéticos”! LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 57.

<sup>133</sup> A visão moderna do mundo social rompe, com isso, a visão pré-moderna “que os modernos classificavam de ‘selvagem’, ‘primitiva’, ‘arcaica’, ‘tradicional’. As culturas pré-modernas reproduzir-se-iam a cada nova geração sem uma intenção consciente, ou sem reflexão. Tal como os ambientes silvestres (ou selvagens), as comunidades da pré-modernidade reproduzem-se segundo equilíbrios naturais, próprios de cada ambiente particular, não planejados globalmente e apenas dependentes de condições estabilizadas e de hábitos estabelecidos. São comunidades tradicionais, respeitadoras da ordem das coisas e dos tempos, avessas às mudanças, aos projetos, a qualquer forma de engenharia social. Os equilíbrios sociais manter-se-iam espontaneamente se se cuidar em que eles não sejam alterados artificialmente por um facto externo ou pelo comportamento *contra natura* de um elemento. Por isso, o seu pessoal político é diminuto e não especializado. Ou melhor, apenas é especializado nos ritmos da natureza e na forma de os manter ou restaurar. Como os coiteiros, os juizes e os médicos, cuja arte se baseia na observação do que existe e na restauração do que se afastou do que se viu estar estabelecido.” HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 93.

elemento específico e decisivo sempre foi o “retorno à origem”.<sup>134</sup> Guardemos esta informação, ela será importante para a psicanálise.

Ao “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável.<sup>135</sup> Como ensina a personagem Alberto Knox em *O Mundo de Sofia*, a visão cíclica da história

significa que, para eles, a história se desenrolava “em círculos”, da mesma forma como temos a alternância das estações do ano. Não há, portanto, um verdadeiro começo para a história, assim como também não haverá um fim. O que encontramos frequentemente são referências a mundos que surgem e desaparecem, numa alternância infinita entre nascimento e morte.<sup>136</sup>

Os modernos não podem suportar essa ideia. Seu mundo está “fundado essencialmente sobre a inexistência do retorno”. A mito do eterno retorno lhes é atroz; “cada gesto carrega o peso de uma responsabilidade insustentável. É isso que levava Nietzsche a dizer que a ideia do eterno retorno é o mais pesado dos fardos (*das schwerste Gewicht*)”.<sup>137</sup>

Mas o desejo de conhecer a origem das coisas, diz Eliade, não é exclusivamente arcaico; caracterizando, igualmente, a cultura ocidental.<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> ELIADE, **Mito e realidade**, op. cit., p. 81. Diz Borja Montadas que as civilizações antigas se baseavam em uma visão cíclica da temporalidade, que consistia em interpretar os eventos em uma chave circular de acordo com as fases periódicas da natureza. Na grande maioria das civilizações arcaicas, essa concepção cíclica da temporalidade estava intimamente ligada à ideia de que o homem fazia parte desse cosmos que nunca para, de acordo com ciclos eternos de regeneração. O conceito clássico de um tempo cíclico, ligado à rotação dos planetas e aos ciclos naturais, incorpora uma certa ideia de eternidade. O mundo grego, por exemplo, está governado por essa noção circular da temporalidade. FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 26-28.

<sup>135</sup> ELIADE, **Mito e realidade**, op. cit., p. 21.

<sup>136</sup> GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 169. Bauman diz (no estilo que lhe é tão característico) que “os trens pré-modernos corriam previsível e tediosamente em círculos, mais ou menos como correm os trens de brinquedos das crianças. E os rios pré-modernos permaneciam em seus leitos por um tempo suficientemente longo para parecer imemorial.” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 93.

<sup>137</sup> KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 10. Latour ironiza: “A ideia de uma tradição estável é uma ilusão da qual os antropólogos há muito nos livraram. Todas as tradições imutáveis mudaram anteontem. [...] ‘Os povos sem história’ foram inventados por aqueles que acreditavam ter uma história radicalmente nova [...]. Na prática, os primeiros inovam sem parar, os segundos passam sem cessar pelas mesmas revoluções e pelas mesmas controvérsias. Ninguém nasce tradicional, é uma escolha que se faz quando se inova muito. A ideia de uma repetição idêntica do passado, bem como a de uma ruptura radical com todos os passados, são dois resultados simétricos de uma mesma concepção do tempo. Não podemos voltar ao passado, a tradição, a repetição, porque estes grandes domínios imóveis são a imagem invertida desta terra que, hoje, não nos está mais prometida: a corrida para frente, a revolução permanente, a modernização.” LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 75.

<sup>138</sup> ELIADE, **Mito e realidade**, op. cit., p. 72. Yuval Harari constata que, “até a Revolução Científica, as culturas humanas em sua maioria não acreditavam no progresso. Pensavam que a era dourada se situava no passado e que o mundo estava estagnado, se não em decadência. A aceitação estrita da sabedoria de antigamente poderia quem sabe trazer de volta os bons tempos, e a engenhosidade humana talvez tivesse condições de melhorar algum aspecto da vida cotidiana. No entanto, era considerado impossível que o conhecimento técnico humano resolvesse os problemas fundamentais do mundo. [...] As histórias da Torre de Babel, de Ícaro, do Golem e incontáveis outros mitos ensinavam às pessoas que qualquer tentativa de ir além das limitações humanas conduziria inevitavelmente à frustração e ao desastre. Quando a cultura moderna admitiu que havia muitas coisas importantes que ainda não eram conhecidas, e

No século XVIII e, sobretudo, no século XIX, multiplicaram-se as pesquisas concernentes não só à origem do Universo, da vida, das espécies ou do homem, mas também à origem da sociedade, da linguagem, da religião e de todas as instituições humanas. Há um esforço para conhecer a origem e a história de tudo o que nos cerca: tanto a origem do sistema solar quanto a de uma instituição como o matrimônio ou de um jogo infantil como a amarelinha.<sup>139</sup>

A visão linear do tempo, diz o filósofo catalão Borja Muntadas, só se espalhou no Ocidente com o surgimento e difusão de uma visão *criacionista* do mundo. Cristianismo<sup>140</sup>, judaísmo e islamismo; todos eles afirmam que o tempo começou com a criação do universo. Para o cristianismo, por exemplo, o homem é parte de uma história que começa com o Gênesis e termina no Juízo Final, com o qual Deus porá fim ao universo, ao tempo e à história. Na visão cristã, o tempo é uma *linha reta* que atravessa a humanidade, do início ao fim.<sup>141</sup> Como diz o personagem Alberto Knox, a “visão linear da história” quer dizer que

a história é vista como uma linha: no passado, Deus criou o mundo e com isto começou a história. Um dia, porém, a história vai acabar e isto vai acontecer no dia do Juízo Final, quando Deus julgará os vivos e os mortos. Um traço importante das três grandes religiões ocidentais é precisamente o papel da história. Acredita-se que Deus intervém na história, ou melhor, que a história existe para que Deus possa fazer valer sua vontade no mundo. Assim como um dia Ele conduziu Abraão à Terra Prometida, do mesmo modo irá conduzir a vida dos homens através da história até o Juízo Final. E então todo o mal será eliminado do mundo.<sup>142</sup>

Com isso, o tempo readquire seu caráter *mítico* ao olhar do moderno, e o que este pensa a respeito *do que aconteceu* continua a influenciá-lo, mas num outro plano - para não dizer um plano ideológico, diremos no plano político; vez que toda estrutura do poder - mesmo moderna - guarda, “ao menos nos estágios iniciais, relação estreita com os símbolos religiosos fundamentais, incluindo-se aí as representações relativas ao espaço, ao tempo e à criação das coisas”.<sup>143</sup>

---

quando tal admissão de ignorância se somou à ideia de que as descobertas científicas poderiam nos dar novos poderes, as pessoas começaram a suspeitar que o verdadeiro progresso afinal de contas era possível. À medida que a ciência passou a resolver um problema insolúvel atrás do outro, muitos se convenceram de que a humanidade tinha condições de superar qualquer problema adquirindo e aplicando novos conhecimentos. A pobreza, as doenças, as guerras, a fome, a velhice e a própria morte não eram o destino inevitável da humanidade. Eram apenas frutos de nossa ignorância.” HARARI, *Sapiens*, op. cit., p. 283.

<sup>139</sup> ELIADE, *Mito e realidade*, op. cit., p. 72-73. Aqui podemos inserir a física de Hawking.

<sup>140</sup> Santo Agostinho de Hipona, filósofo medieval que marcará presença no rodapé dos três capítulos, foi “o primeiro de nossos filósofos a inserir a história em sua filosofia. A ideia de uma luta entre o bem e o mal não era absolutamente nova. O que é novo em Santo Agostinho é o fato de esta luta acontecer dentro e através da história. [...] Nesse aspecto ele retoma a visão linear da história, que encontramos no Antigo Testamento. Agostinho acreditava que Deus precisava de toda a história para erigir o seu ‘Reino’. A história é necessária para educar o homem e eliminar o mal. Nesse sentido, Agostinho diz que a Divina Providência conduz a história da humanidade de Adão até o final dos tempos, à semelhança da história de um homem que, passo a passo, caminha da infância até a velhice.” GAARDER, *O mundo de Sofia*, op. cit., p. 197.

<sup>141</sup> FIGUERAS, *La prisión de Cronos*, op. cit., p. 28-29.

<sup>142</sup> GAARDER, *O mundo de Sofia*, op. cit., p. 171. Diz Fernando Catroga: “[...] o legado judaico-cristão também se repercutiu na consolidação de uma ideia de tempo histórico crítica das visões cíclicas e providencialistas. E quando estas últimas entraram em crise, foi ganhando maior crédito o antropocentrismo, com o seu incentivo à conquista, na terra, da felicidade plena, atitude que teve como consequência maior o anúncio da ‘morte de Deus’ (Nietzsche).” CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares*. Coimbra: Edições Almedina, 2006, p. 29.

<sup>143</sup> SALDANHA, *Secularização e democracia*, op. cit., p. 22.

Como diz Adorno, citado por Habermas, “a modernidade é um *mito voltado contra si próprio*; o seu carácter intemporal torna-se a catástrofe do instante que rompe a continuidade temporal”<sup>144</sup> (grifo nosso).

Por isso podemos dizer, simplesmente, que a modernidade é a *mitificação* do tempo presente, capturado na sua insistente, reencantada novidade. Neste mundo (em que o Direito está, cinicamente, “sempre um passo atrás dos fatos”) o conforto, antes dado pela substancialidade divina, agora é substituído pela agonia da técnica do novo - ou de sua pretensão:

De acordo com Schmitt, o homem em sua rebelião passou a pensar o mundo como um permanente *novum*, em que todas as substâncias são extintas sob uma tábula rasa. À ausência-presença de um conteúdo fixo, o homem responde ao seu modo, ao seu horizonte de finitude que aos seus fins seculares estabelece meios encurtados para suas realizações e satisfações.<sup>145</sup>

Em outras palavras, a modernidade, nas palavras do padre Vaz, é a afirmação absoluta da própria novidade;<sup>146</sup> a dar razão para o modernista Almada Negreiros quando este imortalizou que “ser moderno é ser o legítimo descobridor da novidade”<sup>147</sup>. Este processo de “irresistível e irreversível” privilegiar do presente, diz Vaz, provoca “uma tensão dramática entre a *regularidade* do tempo físico na precisão infinitesimal a sua medida e a *aceleração* do tempo histórico, a irrupção do *novo* na rotina do *presente*”.<sup>148</sup>

Philippe Almeida repete a famosa expressão do historiador Reinhart Koselleck: “O homem moderno [...] está ‘em casa em toda parte e em parte alguma’. Desenraizado, arroga-se o título de ‘cidadão do mundo’; no entanto, sente-se permanentemente alienado, alheio a si próprio, privado de sua essência. É por isso que ele coloca-se, a todo momento, em questão, indagando acerca da

---

<sup>144</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit., p. 8.

<sup>145</sup> AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. **Os tempos do Direito**: ensaio para uma (macro) filosofia da história. 2015. 209 f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015, p. 25-27. “Técnica e Aceleração estão interligadas, pois a primeira é o núcleo da qual a segunda irá se alimentar. A era das neutralizações e despolitizações, como aludia Schmitt, é o que torna possível os atalhos, pois não há Autoridade obstrutora.” Falaremos desta Autoridade no 3º capítulo.

<sup>146</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 23.

<sup>147</sup> NEGREIROS, José de Almada. O Desenho. Conferência realizada em Madrid, em 1927. *In*: NEGREIROS, José de Almada. **Textos de Intervenção**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1982. “Nos albores da modernidade, a consciência aguda da novidade exprime-se no reconhecimento otimista de novos estilos de existir, de pensar e de agir, e na proposição de novos modelos programáticos de um novo mundo a construir.” VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 17. Em face desse otimismo, pergunta Vaz: “que juízo fazer sobre a modernidade? Que valor atribuir-lhe como forma de civilização, como conquista intelectual, como avanço histórico? A dimensão *axiológica* é, sem dúvida, a mais discutida na vasta literatura sobre a modernidade.” Importa lembrar, na ressaca da celebração de seu centenário, que foi este mesmo espírito que guiou a Semana de Arte Moderna de São Paulo e, no fundo, todos os modernismos: *a proposição de novos estilos de existir, de pensar e de agir*.

<sup>148</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 14.

natureza da Modernidade: o objeto privilegiado da meditação do homem moderno é o sentido histórico de sua época”.<sup>149</sup>

A consciência transformadora do presente, diz Habermas, traduz-se na metáfora de uma “vanguarda” que avança em um “terreno desconhecido”; que conquista um futuro ainda inexplorado e que se tem de orientar (“encontrar seu norte”) num país do qual ainda não se possui mapa algum, “expondo-se a perigos inesperados”. Esta antecipação de um futuro infinito e contingente (“àquilo que está à frente”), este culto do novo, significam, para Habermas, a *glorificação* de uma *atualidade* que subjetivamente não deixa de engendrar um *novo passado*: “A consciência transformadora do presente é uma *nova* consciência do presente, no duplo sentido do termo; ela exprime, a um só tempo, a experiência de uma sociedade em estado de mobilização, apanhada pela aceleração, de uma vida quotidiana marcada pela descontinuidade; e, principalmente, a aspiração de um presente imaculado e que faria deter o seu curso.” Movimento que nega a si próprio, diz Habermas, o modernismo é uma *nostalgia* de uma *verdadeira presença*.<sup>150</sup>

Nostalgia de uma verdadeira presença, sim, como a do “Grande-Um primordial” de quem Mircea Eliade falara; ou como essa de quem fala o professor Philippe Almeida:

A Modernidade se constitui, para Hegel, no triunfo do entendimento - e, por conseguinte, das ciências. No entanto, ela não consegue suprimir, na consciência do homem moderno, a nostalgia do ser, de uma comunhão originária com o todo - o movimento romântico pode ser interpretado como uma expressão de tal nostalgia.<sup>151</sup>

Tal ressacralização ou remagicação do mundo por meio do tempo, em um verdadeiro retorno do recalcado, parece evidenciar o que Alain Supiot constatou:

[...] o Ocidente fez da História o motor da compreensão que se pode ter dele. Assim como o espírito da pessoa se revela em sua história individual, também a História da humanidade sempre teve um sentido aos olhos dos ocidentais, seja de marcha para a Salvação, seja de revelação do espírito humano a si mesmo ou de progresso científico e técnico. A história tem para nós uma dimensão profética, e pretendemos aprender com ela. A ideologia do progresso repousa, assim, em pressupostos teológicos que nos foram legados com a concepção cristã da pessoa. Daí a dificuldade experimentada pelos

<sup>149</sup> ALMEIDA, Philippe O. de. Unger leitor de Hegel. In: HORTA, José Luiz Borges (Org.). **Hegel, Paixão e Diferença**. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021, p. 407. Cf. KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

<sup>150</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit., p. 7-8. Ele continua: “Em razão da oposição abstrata da consciência estética à história, esta perde, aos olhos daquela, o caráter de tradição garantidora da continuidade do devir. As épocas particulares perdem a sua feição própria em benefício das afinidades heroicas do presente com o que está mais próximo e o que está mais longe: a decadência identifica-se abertamente com a barbárie, reconhece-se naquilo que é selvagem e primitivo. A força subversiva da consciência estética repousa precisamente nessa intenção de quebrar a continuidade da história, que se ergue contra os efeitos normalizadores da tradição e se rebela contra todas as normas.”

<sup>151</sup> ALMEIDA, **Unger leitor de Hegel**, op. cit., p. 431. “A superação dos dualismos que então se avolumavam”, continua Almeida, “impunha-se como tarefa de máxima urgência ao pensamento filosófico. Hegel nota, argutamente, a incapacidade da metafísica da subjetividade para responder a semelhante imperativo.”

primeiros antropólogos em não lançar as sociedades que eles estudavam numa espécie de pré-história da humanidade cujo sentido profundo, afinal de contas, escapava-lhes.<sup>152</sup>

§ 5º [*Hoje*] - Tal “ideologia do progresso” (ou mais precisamente, como Saldanha se referiu, “o *mito* do progresso”) ainda aparece para nós, e de variadas maneiras - ou sob variadas *promessas*. Essa palavra, assim como o progresso, nos será importante para entender a modernidade. Nos países periféricos, sobretudo, promessas vestidas com o rótulo de desenvolvimento econômico. É o que atesta o maior dos historiadores portugueses do direito:

[...] a história progressista promove uma sacralização do presente, glorificado como meta, como o único horizonte possível da evolução humana e tem inspirado a chamada ‘teoria da modernização’, a qual propõe uma política do direito baseada num padrão de evolução artificialmente considerado como universal. Neste padrão, o modelo de organização política e jurídica das sociedades do Ocidente (direito legislativo, codificação, justiça estadual, democracia representativa, etc.) é proposto como um objetivo universal de evolução sociopolítica, paralelo à abertura do mercado no plano das políticas econômicas.<sup>153</sup>

Isso acontece pela via das reformas, da retirada de direitos (trabalhistas, previdenciários e outros que caracterizavam o Estado de Bem-Estar Social), da abertura comercial e medidas de austeridade... Todos sob a tutela do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial e da escandalosa bolsa de valores do Estado que controla a emissão do dólar, os Estados Unidos. É, também, a via da “*modernização única*”, que ganhou em pensadores como Jessé Souza<sup>154</sup> - um dos

<sup>152</sup> SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**: Ensaio sobre a função antropológica do Direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 31. Reforçando, aliás, o que Borja Muntadas já dissera sobre esta nova forma de temporalidade ser herdeira dos criacionismos teológicos.

<sup>153</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 20. Para Hespanha, a história jurídica (como a história em geral) não constitui um desenvolvimento “linear, necessário, progressivo, escatológico” (p. 48). Essa conclusão, concordaria Harari, “decepciona muita gente que prefere que a história seja determinista. O determinismo é atraente por implicar que nosso mundo e nossas crenças são um produto natural e inevitável da história. Assim, é natural e inevitável que vivamos em Estados-nações, organizemos nossa economia em função de princípios capitalistas e acreditemos fervorosamente em direitos humanos. Reconhecer que a história não é determinista significa reconhecer que é apenas uma coincidência o fato de que a maioria das pessoas hoje acredita no nacionalismo, no capitalismo e nos direitos humanos.” HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 257.

<sup>154</sup> Cf. SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003, onde o sociólogo aborda o tema da singularidade do processo de modernização entre nós, brasileiros, buscando elaborar uma concepção teórica alternativa às abordagens paradigmáticas personalistas, familistas e patrimonialistas deste fenômeno (ele tem em mente, especialmente, leituras como a do homem cordial - de Sérgio Buarque de Holanda) – clichês e *generalizações culturais essencialistas*, diz ele, segundo os quais nosso processo de modernização sempre esteve fadado ao fracasso, em contraposição àqueles com “chances de sucesso”. Segundo este essencialismo cultural (ou “culturalismo essencialista”, reproduzidor de um “subjetivismo sociológico”), ou repetíamos os passos das sociedades ocidentais através de “símbolos da revolução protestante”, ou estaríamos condenados a uma égide do pré-modernismo: “apenas a repetição do processo contingente de ‘modernização espontânea’ ocidental garantiria o passaporte para relações modernas na economia, política e cultura”. A crítica interna, com base nas contradições teóricas que habitam este tipo de tradição científica (“nossa interpretação dominante sobre nós mesmos”, ele diz), foi objeto de um livro anterior, que também voltaremos a citar: SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva**: uma reinterpretção do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. Aqui, ele chama de *sociologia da inautenticidade* essa ideia de um Brasil modernizado “para inglês ver” (i.e., segundo a qual sua modernização é superficial, epidérmica, “de fachada”).

discípulos de Charles Taylor no Brasil - ou Mangabeira Unger<sup>155</sup> contundentes críticos. Nas palavras de Supiot,

A empreitada ocidental de dominação do resto do mundo se fundamentou na certeza de possuir a verdade e de superar todas as outras sociedades humanas. Essa certeza permanece em nós inalterada, ainda que tenha assumido feições diversas no correr da história. Ela de início foi sustentada pelos dogmas do cristianismo romano. A própria noção de Ocidente saiu daí, em oposição ao cristianismo do império do Oriente, e são esses dogmas que no princípio serviram para justificar o empreendimento de conquista e de conversão do mundo não-cristão. A Ciência depois tomou o lugar da religião como justificação da dominação dos outros povos. [...] Quanto aos que pregam o fim da história, eles vêm na observação das leis da *economia* pelos países ocidentais a razão objetiva de sua dominação sobre o resto do mundo. [...] Seja como for os países ocidentais estão certos de estar no sentido da história, sentido no qual, aliás, são os únicos a acreditar.<sup>156</sup>

Aqui podemos compreender por que a modernidade, como dizem os decoloniais, é um fenômeno ambíguo de produção dos seus *Outros*.<sup>157</sup>

Por um lado, o outro (racial) é desumano ou subumano. O que justifica a escravidão, as atrocidades e até mesmo a aniquilação como estratégia da missão civilizadora. Do outro extremo, conquista, ocupação e conversão forçada são estratégias de desenvolvimento espiritual ou material, do progresso e da integração dos inocentes, ingênuos e não desenvolvidos outros ao corpo principal da humanidade. Essas duas definições e estratégias de lidar com a alteridade conferem suporte à subjetividade ocidental. O desamparo, a passividade e a inferioridade dos outros “subdesenvolvidos” são

<sup>155</sup> UNGER, **Política**, op. cit. Segundo o professor Philippe O. de Almeida, tal como Hegel, Unger busca superar os dualismos irremediáveis e fraturas que retalam a Modernidade ocidental desde o nominalismo tardo-medieval, passando pelo cartesianismo, o kantismo e mesmo o historicismo. Segundo Unger, a antinomia entre teoria e fato “representaria um sintoma da dissociação esquizofrênica que, nas dimensões psicológica (individual) e política (comunitária), acomete o sujeito moderno.” Almeida diz: “Unger assume a tarefa de erigir uma *visão programática*, a um só tempo descritiva e normativa, que funcione como uma ponte sobre o abismo que o kantismo impôs entre Ser e Dever Ser, fato e valor. É aqui que se dá o diálogo com Hegel. Para Unger, a história é atravessada pela *dialética entre rotina e invenção*, fetichismo institucional (o engessamento de crenças, valores, hábitos e instituições, vistos como dados inescapáveis) e a imaginação institucional (a percepção de que a ordem social é fruto de escolhas contingentes e reversíveis).” ALMEIDA, **Unger leitor de Hegel**, op. cit., p. 424.

<sup>156</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 18-19. Costas Douzinas denuncia: “Da deformação imperial do cosmopolitismo estoico ao uso atual dos direitos humanos para legitimar a hegemonia global ocidental, cada universalismo normativo decaiu em imperialismo global. A divisão entre humanidade normativa e empírica resiste à cura, precisamente porque a normatividade universal tem sido invariavelmente definida por uma parte da humanidade.” DOUZINAS, Costas. Sete teses sobre os Direitos Humanos. **HENDU - Revista Latino-Americana de Direitos Humanos**, v. 7, n. 1, 2016, p. 211.

Já Yuval Harari enfatiza: “Comerciantes, conquistadores e profetas foram os primeiros que conseguiram transcender a divisão evolutiva binária do ‘nós versus eles’, antevendo a unidade potencial da humanidade. Para os comerciantes, o mundo inteiro era um único mercado, e todos os humanos eram fregueses em potencial. Eles tentaram estabelecer uma ordem econômica que se aplicasse a todos e em toda parte. Para os conquistadores, o mundo inteiro era um único império, e todos os humanos eram súditos em potencial. E, para os profetas, o mundo inteiro tinha uma única verdade, e todos os humanos eram fiéis em potencial. Eles também tentaram estabelecer uma ordem que poderia ser aplicada a todos e em toda parte. [...] maior conquistador de todos os tempos, dotado de extrema tolerância e adaptabilidade, e que, assim, conseguiu transformar as pessoas em discípulos ardorosos. Esse conquistador é o dinheiro. Pessoas que não creem no mesmo deus nem obedecem ao mesmo rei ficam bastante contentes em usar o mesmo dinheiro. [...] Como o dinheiro teve sucesso onde deuses e reis fracassaram?” HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 188-189.

<sup>157</sup> BRAGATO, **Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos**, op. cit., p. 222. No Brasil, Fernanda Bragato defende que, segundo a perspectiva filosófico-antropológica de sua teoria dominante, os direitos humanos são direitos resultantes da concepção de indivíduo racional e autossuficiente que nasceu das lutas e reivindicações políticas *europeias*. Essa concepção dominante é localizada e parcial: rejeita ou subestima as contribuições globais para a ideia de direitos humanos e acolhe uma ideia de ser humano própria do ideal moderno-burguês. Naturalmente ela permitiu a produção dos *Outros*, dos *não humanos*: grupos historicamente explorados de oprimidos e vulneráveis (p. 201-202).

transformados em nossa narcisista imagem refletida no espelho e potencial duplo. Esses desafortunados são as crianças da humanidade, são vitimizados e sacrificados por seus próprios malfeitores radicais; são resgatados pelo Ocidente que os ajuda a crescer, a desenvolver e a se tornar a nossa semelhança. Porque a vítima é a nossa imagem no espelho, nós sabemos qual é o seu interesse e devemos impô-lo “para seu próprio bem”. Por outro lado, os irracionais, cruéis e vitimizados são projeções do Outro de nosso inconsciente. [...] Temos chamado este abismal outro que espreita na psique e transtorna o ego de vários nomes: Deus ou Satanás, bárbaro ou estrangeiro, a pulsão de morte ou o Real em psicanálise.<sup>158</sup>

Estamos falando, evidentemente, dos princípios de uma filosofia *gradualista* (i.e., de “estágios” diferentes de um mesmo “percurso histórico universal”; Jessé Souza o chama de “paradigma etapista” entre tradicional-moderno<sup>159</sup>) que deveria presidir à edificação das sociedades liberais. Essa filosofia está intimamente ligada com a natureza *elitista* e “culturalmente conotada” do conceito oitocentista (europeu) de cidadania:

A “autonomia individual”, a condição que o pensamento liberal oitocentista exigiu, em geral, para que alguém, *europeu ou não europeu*, acesse ao exercício pleno dos direitos, não era uma capacidade inata. Considerava-se que ela só emergia num certo “estado de civilização” ao qual as leis do progresso histórico conduziriam, mas em tempos diferentes, o conjunto da humanidade. O fim desta História era [...] um fim cosmopolita, uma federação de povos finalmente “iguais”, partilhando valores e culturas materiais semelhantes. Nessa altura, os princípios da “liberdade, das luzes e da razão da Europa” espalhar-se-iam por todos os continentes, como anunciaram muitos intelectuais da época. Acontece que, nesta narrativa, na qual as ambições universalistas e uniformizadoras da modernidade surgem expressivamente associadas à universalização da experiência histórica vivida por (alguns) europeus, o fim da História ainda estava longe. A generalidade dos povos nativos dos territórios não europeus vivia *ainda* “estádios civilizacionais” muito anteriores à aquisição da “autonomia da vontade” requerida para o exercício pleno da cidadania no mundo civilizado. Seriam, no entanto, inevitavelmente resgatados de sua “incivilidade”, ou através de uma lei de necessidade histórica, cujos fins prefixados o contacto com os europeus facilitaria, ou por meio de uma intervenção política positiva, capaz de “acelerar” o seu progresso civilizacional através de métodos que podiam ser mais ou menos interventivos/impositivos [...].<sup>160</sup>

A filosofia gradualista consiste, diz a professora Cristina Nogueira da Silva, em uma convicção que perpassa vários escritos de natureza política e filosófica da época: a unidade da espécie humana e a *necessidade* do progresso de todos em direção à “civilização”; uma ideia que se exprimia na metáfora da evolução da infância para a idade adulta. O “maior” ou “menor” grau de proximidade relativamente a esse objetivo era, então, o fator a considerar quando se hierarquizava

<sup>158</sup> DOUZINAS, *Sete teses sobre os Direitos Humanos*, op. cit., p. 208-209.

<sup>159</sup> SOUZA, *A construção social da subcidadania*, op. cit.

<sup>160</sup> SILVA, Cristina Nogueira da. *Constitucionalismo e Império: a cidadania no Ultramar Português*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 15-16. Neste livro, a professora Cristina Nogueira da Silva elabora uma reconstrução da racionalidade do pensamento liberal oitocentista na sua (difícil) convivência com o imperialismo e a colonização, e como que o liberalismo de oitocentos e as suas categorias - direitos fundamentais/constitucionais, cidadania, nação, governo representativo e limitado, separação dos poderes - conviveram (ou buscaram conviver) com o problema do governo das populações e dos territórios colonizados.

a humanidade.<sup>161</sup> A coincidência entre Europa e Civilização foi muitas vezes afirmada de modo explícito neste tipo de literatura - *civilizar* significava *européizar*.<sup>162</sup>

A crença na superioridade cultural europeia - e, por isso, na sua conseqüente *universalização* -, conjugada com a ideia de que se estava perante grupos humanos ou populações *destituídos, carentes* de história e de cultura, permitia que se acreditasse facilmente na “missão civilizatória”.<sup>163</sup> Civilizar os negros da África, por exemplo, foi, desde logo, uma ideia corrente na literatura escravista. Nesse contexto de uma “missão civilizacional”, “o único direito claramente reconhecido ao sujeito da missão é o direito a usufruir das coisas que lhe são oferecidas pelos agentes da ordem civilizada com o objectivo de os trazer para o âmbito da civilização”<sup>164</sup>. Capturados nesta ambivalência, “excluídos e incluídos de forma contraditória, os povos nativos dos territórios colonizados passaram a ocupar um lugar situado entre a exclusão baseada na sua diferença (no seu ‘atraso’) e um contínuo convite a tornarem-se iguais (a ‘evoluir civilizacionalmente’), o lugar onde se geriram as ‘identidades fracturadas’ do colonialismo e do pós-colonialismo”.<sup>165</sup>

Na afiada formulação da professora Cristina Nogueira da Silva, o universalismo era, então, um “ponto de chegada”, mas raramente um ponto de partida:

Escravos, libertos e nativos livres acederiam à plena cidadania à medida que percorressem os diversos degraus de uma mesma “escala civilizacional” que se imaginava ter, no topo, o mesmo “indivíduo civilizado”, produto histórico de uma mesma sucessão de estádios civilizacionais. O ponto de chegada era uma sociedade uniforme de indivíduos civilizacionalmente - e por isso juridicamente - iguais, sujeitos do (e ao) mesmo sistema jurídico e administrativo, ao mesmo direito.<sup>166</sup>

---

<sup>161</sup> Costas Douzinas pergunta: “Se a ‘humanidade’ é fonte normativa de regras morais e legais, sabemos o que é ‘humanidade’? [...] O conceito ‘humanidade’ tem sido constantemente usado para separar, distribuir e classificar as pessoas em governantes, governados e excluídos. ‘Humanidade’ atua como uma fonte normativa à política e ao direito, contra um pano de fundo de desumanidade variável. [...] Seu sentido e alcance continuam a mudar de acordo com as prioridades políticas e ideológicas. As concepções de humanidade em constante mudança são as melhores manifestações da metafísica de uma época” DOUZINAS, **Sete teses sobre os Direitos Humanos**, op. cit., p. 206-207.

<sup>162</sup> SILVA, **Constitucionalismo e Império**, op. cit., p. 426. Diz Bragato que “à visão eurocêntrica subjaz a ideia de que à Europa – e mais contemporaneamente ao Ocidente – cabe a missão histórica civilizadora, a fim de retirar o resto da humanidade de seu primitivismo, de sua irracionalidade e de seu subdesenvolvimento, para, afinal, conduzi-la rumo ao progresso e à racionalidade.” BRAGATO, **Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos**, op. cit., p. 213-214.

<sup>163</sup> SILVA, **Constitucionalismo e Império**, op. cit., p. 72.

<sup>164</sup> SILVA, **Constitucionalismo e Império**, op. cit., p. 284-297.

<sup>165</sup> SILVA, **Constitucionalismo e Império**, op. cit., p. 17.

<sup>166</sup> SILVA, **Constitucionalismo e Império**, op. cit., p. 427-433.

Como consequência, “esse pacote chamado de humanidade<sup>167</sup> vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos”.<sup>168</sup>

“No sentido certo da história”, denunciara Supiot: esta é a visão colonial<sup>169</sup> e jurídica<sup>170</sup>, sempre linear, do tempo que se estendeu por toda a modernidade até os dias atuais - mas talvez seja esta a grande visão que está em ruína na atualidade,<sup>171</sup> dentro e fora da Europa (teremos a oportunidade de analisá-lo adiante). Segundo Muntadas, as máquinas de medir o tempo, as regras

---

<sup>167</sup> “[...] tudo o que é humano, as suas criações, produtos e lucubrações, as suas sociedades, organizações e culturas são acontecimentos históricos com uma dimensão temporal tão inevitável quanto constitutiva. Pelo contrário, tendeu-se a considerar como essenciais e, portanto, eternos os traços e os aspectos dominantes de cada momento. Com esse etnocentrismo tão característico da nossa espécie, cada povo (por menor que fosse) tendeu a identificar-se como humanidade e a determinar o que era humano de acordo com as suas realidades, desejos e expectativas mais particulares. Assim, se já era muito difícil reconhecer a evolução presente na sua própria tradição e cultura, muito mais difícil era reconhecê-la no ideal de humanidade que tinham construído à sua imagem e semelhança particular face a outras culturas, para não falar na evolução de toda a espécie, da vida e do próprio universo.” (tradução nossa) MAYOS, **Ilustración y Romanticismo**, op. cit., p. 17-18.

Estes eram argumentos levantados já então pelos românticos: “[...] com o seu conceito de humanidade, o Iluminismo ter-se-ia limitado a estender o seu etnocentrismo a todo o mundo (através das navegações, do colonialismo, da imposição europeia), culminando assim uma tendência antiga de cada povo ou grupo se identificar como humanidade e de considerar os seus valores como os da humanidade.” (p. 384-385) (tradução nossa).

<sup>168</sup> KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 4. Isso que Krenak diz, notaria Mayos, “é especialmente grave numa era a que chamámos ‘antroposcénica’, porque é uma era em que a humanidade é o agente determinante do destino da Terra. A vida em geral e a vida de todas as espécies - incluindo a nossa - dependem do enorme poder tecnocientífico que a humanidade possui atualmente. Mas todo o poder exige uma responsabilidade igual. Ora, é verdade que a micro-hiperespecialização desenvolveu um enorme poder, capaz de destruir a Terra no seu conjunto, mas não permitiu que a humanidade avançasse suficientemente em termos de responsabilidade. Por isso, não podemos continuar a alargar o fosso entre o que podemos fazer e a necessária reflexão ético-política sobre o que devemos fazer com tanto poder. A vontade humana de poder é um macro impulso que está por detrás de todos os nossos esforços e objetivos, mas durante séculos permitimos que se expandisse por todo o lado com micro-parcelas que nos impedem de perceber e redirecionar as consequências conjuntas daí resultantes. Assim, tornámo-nos muito mais poderosos, mas também mais suicidamente cegos.” (tradução nossa). MAYOS, Gonçal. *Límites de la hiperespecialización. Necesidad de la macrofilosofía*. In: **Revista de Ciências do Estado**, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1–21, 2021, p. 19.

<sup>169</sup> “Colonialidade e modernidade constituem duas faces de uma mesma moeda. Da mesma maneira que a revolução industrial europeia foi possível graças às formas coercivas de trabalho na periferia, as novas identidades, direitos, leis e instituições da modernidade, de que são exemplo os Estados-nação, a cidadania e a democracia, formaram-se durante um processo de interação colonial, e também de dominação/exploração, com povos não-ocidentais”. GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: **Periferia**, vol. 1, núm. 2, jul.-dez., 2009, p. 54.

<sup>170</sup> Sobre este projeto de universalização da cultura jurídica letrada europeia: “[...] no ambiente jurídico europeu dos meados do século XX, a ideia de que existia uma razão jurídica indiscutível constituía a base de legitimação do saber jurídico europeu e da sua pretensão de poder expandir-se para outras culturas e perdurar por cima das mudanças da sociedade e dos conflitos de regimes políticos”. HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 52.

<sup>171</sup> É o que nota Latour: “[...] como esta temporalidade [moderna] é imposta a um regime temporal que corre de forma totalmente diversa, os sintomas de um desentendimento se multiplicam. [...] Estaremos realmente tão distantes de nosso passado quanto desejamos crer? Não, já que a temporalidade moderna não tem muito efeito sobre a passagem do tempo. O passado permanece, ou mesmo retorna. E esta ressurgência é incompreensível para os modernos. Tratam-na então como o retorno do que foi recalado. Fazem dela um arcaísmo. ‘Se não tomarmos cuidado, pensam eles, iremos voltar ao passado, iremos recair na idade das trevas.’ A reconstrução histórica e o arcaísmo são dois dos sintomas da incapacidade dos modernos de eliminar aquilo que eles devem, todavia, eliminar a fim de ter a impressão de que o tempo passa.” LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 68.

monásticas e escolares, as filosofias da história, inúmeras questões políticas... Todas, de uma forma ou de outra, se apoiam em uma visão linear do tempo.<sup>172</sup> Da mesma forma o discurso econômico.

O advento do modo de produção capitalista fez contrastar a posição econômica da burguesia com sua ausência de participação no poder político; o que explodiria nos movimentos revolucionários que viriam a contestar os privilégios da monarquia do *Ancien Régime*.<sup>173</sup> Como disse Ferdinand Lassalle, “pioneiro do constitucionalismo moderno”<sup>174</sup> e testemunha - como Marx - da Revolução Prussiana de 1848,

o desenvolvimento da sociedade burguesa chega a alcançar proporções imensas, tão gigantescas, que o *príncipe* não pode, nem auxiliado pelos seus exércitos, acompanhar na mesma proporção o aumento formidável do poder da burguesia. [...] Ao desenvolver-se em proporções tão extraordinárias, a burguesia começa a compreender que também é uma potência política independente. Paralelamente, com este incremento da população aumenta e divide-se a riqueza social em proporções incalculáveis, progredindo ao mesmo tempo, vertiginosamente, as indústrias, as ciências, a cultura geral e a consciência coletiva; outro dos fragmentos da Constituição.

Então, a população burguesa grita: Não posso continuar a ser uma massa submetida e governada sem contarem com a minha vontade; quero governar também e que o *príncipe* reine limitando-se a seguir a minha vontade e regendo meus assuntos e interesses.<sup>175</sup>

No final da Idade Média, a visão teológica-transcendental da existência entrou em conflito com esta nova mentalidade mercantil. O tempo deixou de ser algo “divino” para se tornar algo que pudesse ser medido e controlado, e, por isso, *vendido e comprado*. Foi quando, para Muntadas, uma concepção de temporalidade e história *não religiosa* começou a se desenvolver - mas não menos linear. O caminho da modernidade será, de certa forma, um processo complexo e longo de secularização da temporalidade da “linha” (é exatamente o que significa *secular*, o predomínio do tempo do século sobre o tempo do eterno). E para Muntadas - ele não está sozinho nessa interpretação -, o que define a modernidade é o controle (agora *humano*) do tempo e da história.<sup>176</sup>

Disto decorre, naturalmente, que quem domina o tempo, domina o mundo - não é possível ser um bom capitalista sem se lembrar, a todo instante, desta máxima.

Continuamos a pensar em termos de uma linearidade temporal, isto é, do tempo como uma linha reta ascendente, sempre que falamos de mudança social - à esquerda e à direita do espectro político - em termos do *progresso* da humanidade em direção a uma sociedade cosmopolita; como

<sup>172</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 28-29.

<sup>173</sup> SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de direito constitucional**. 7. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018, p. 48.

<sup>174</sup> ARAÚJO, Rosalina Corrêa de. Ferdinand Lassalle e a Resistência *Völkisch* ao Constitucionalismo Alemão: sobre a Constituição Escrita e a Constituição Real. In: LASSALLE, Ferdinand. **A essência da Constituição**. 9. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2021, p. 47.

<sup>175</sup> LASSALLE, **A essência da Constituição**, op. cit., p. 37.

<sup>176</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 29-30.

em cumprimento ao projeto kantiano<sup>177</sup> de uma *Paz Perpétua*<sup>178</sup> sob a Organização das Nações Unidas, por exemplo. Na modernidade, e somente nela, o tempo é uma linha reta de acordo com uma ideia de *progresso* baseada agora não mais em Deus ou na natureza, mas na racionalidade humana,<sup>179</sup> pois o progresso é a conquista *do e no* século, e não mais da salvação para a vida eterna. O Iluminismo [*Aufklärung*], por isso, é indissociável dessa noção de temporalidade linear e irreversível. Com a ilustração, e somente com ela, diz Muntadas, o tempo é um vetor que se estende em uma direção única.<sup>180</sup>

Quando o tempo se torna uma linha reta, a humanidade avança em direção a um fim. Liberdade como meta suprema de um homem que participa da história e assume plenamente, como ser racional, seu protagonismo: ordenar os acontecimentos, escolher seus caminhos, determinar-se como cidadão. Ou seja, uma linha sobre a qual o homem, por meio da razão, conquista sua liberdade.<sup>181</sup> Por isso, o tempo não é só *conquistado* pelo homem, mas é o *meio* pelo qual este conquista o seu mundo e a *si mesmo*. Ou meio pelo qual se apossa de sua própria história, não mais escrita por um Deus todo poderoso ou, ao cabo, por quaisquer hierarquias sociais rígidas e estratificadas<sup>182</sup> - pensemos nos privilégios de sangue do mundo da nobreza, dos suseranos e dos vassallos; pensemos hoje nas lutas por reconhecimento -, que diziam com bastante clareza qual era o destino possível de cada um que nascia, *na hora que nascia*. Inaugurava-se a promessa. Dava-se

<sup>177</sup> Como diz Saldanha, “a Ilustração, conduzindo consigo o espírito da secularização, pareceu chegar em Kant ao seu ponto mais alto [...]”. SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 54.

<sup>178</sup> KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua: Um projeto filosófico**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2020. Diz Cristina Nogueira da Silva: “O cosmopolitismo dos projectos federalistas dos finais do século XVIII foi teorizado, na sua forma mais acabada, nos escritos políticos de Immanuel Kant (Ideia de uma História Universal do ponto de vista cosmopolita, 1784; Projecto de Paz Perpétua, 1795). Uma federação fundada em interesses comerciais comuns, capaz de inaugurar uma Paz simultaneamente Universal e Perpétua, constituiu o projecto central da obra política kantiana. Mas nesta obra, como nas obras dos autores seus contemporâneos que anteciparam essa futura confederação de povos, esta só era possível desde que a integrassem o que esses autores entendiam ser nações ‘civilizadas’. Não podiam fazer parte dela os povos nativos da América, da Ásia ou, sobretudo, da África, por causa do estado de ‘incivilidade’ em que viviam, repetidamente afirmado na mais influente literatura filosófica e científica do primeiro liberalismo as categorias ‘civilizado’ e ‘bárbaro’ (‘selvagem’, ‘primitivo’), estavam perfeitamente delineadas nas narrativas sobre a diversidade humana da época, bem como as respectivas conotações geográficas: a civilidade localizava-se na Europa, o seu contrário em África, na Ásia, na América.” SILVA, **Constitucionalismo e Império**, op. cit., p. 69-70.

Para a professora Soraya Nour Sckell, por outro lado, Kant, referindo-se à colonização, pôde condenar a dominação que um povo exerce sobre outro sob o pretexto de promover a civilização. Segundo Kant, cada povo deve ter seu próprio conceito de civilização, e um não pode querer impor ao outro o que entende por isso: o quinto artigo d’*A paz perpétua*, nesse sentido, é um “exemplo clássico” da história do pensamento antiintervencionista. Kant fundamentou em uma teoria do direito “sua severa crítica à atitude dos europeus em relação a povos de outros continentes, denunciando os procedimentos de colonização” que alegavam trazer aos “selvagens” “o benefício da civilização”. SCKELL, **À paz perpétua de Kant**, op. cit., p. 33-57.

<sup>179</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 30-31.

<sup>180</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 33-34.

<sup>181</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 32.

<sup>182</sup> “[...] a propósito do tipo de sociedade (‘a sociedade’) criado com a secularização, vale ainda anotar que se tratou de uma estrutura muito menos *hierarquizada* do que a dos estágios anteriores. Ou, pelo menos, provida de hierarquias distintas, não mais de base religiosa, nem de fundo feudal, e sim de natureza econômica (riqueza e pobreza, dois conceitos reconsiderados a partir do capitalismo).” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 117.

início a um projeto permanente - sim, um projeto, como o da *Paz Perpétua* - e, por isso mesmo, permanentemente inacabado.<sup>183</sup>

O Iluminismo não foi uma estrada “percorrida”, mas uma estrada *a ser* percorrida.<sup>184</sup>

A iluminação não é um fato. *É uma esperança*.<sup>185</sup>

Quem melhor define o projeto constitutivo da Modernidade (presente em toda ela, pelo menos implicitamente) é o *maestro* Gonçalo Mayos:

A essência do projeto moderno é a assunção do desafio da humanidade de assumir o controle total de si mesma com base em suas potencialidades e faculdades exclusivas. Isso implicou a renúncia absoluta a qualquer instância ou pretensão que não pudesse ser validada a partir do estritamente humano, superando: ideais ou preconceitos aceitos acriticamente, autoridade injustificada, qualquer tradição imposta, qualquer transcendência que não derivasse da imanência etc. Para isso, a Modernidade partiu essencialmente do sujeito pensante, de sua autonomia e da evidência que lhe foi dada, considerando que somente a partir do sujeito se poderia *garantir* sua *certeza* ou *verdade* com base em um *método rigoroso*. E o objetivo final essencial era a *emancipação* humana de todas as suas *servidões* externas (à natureza, à inclemência e às dificuldades de *assegurar* uma vida digna) ou internas (superação da *barbárie*, da *escravidão*, da *dominação* e da *violência* a que os seres humanos se submetem uns aos outros), a fim de *garantir* a *liberdade*, a *felicidade* e a *paz*. Para esse fim, era geralmente reconhecida a necessidade de uma radical *revolução* ou *regeneração* - pelo menos - da sociedade, de suas instituições e até mesmo do próprio ser humano.<sup>186</sup> (tradução nossa)

Neste cenário, “a própria existência da sociedade passa a ser considerada um imperativo racional”.<sup>187</sup> Indo mais a fundo em sua axiologia, assim descreve Hespanha:

A típica visão moderna do mundo é a de uma sociedade ordenada segundo um plano global, acessível, melhorável. O plano do mundo humano é, por isso, também um projeto humano, racional e otimista; embora, como coisa artificial, tenha de ser imposto. No plano intelectual, pela verdade da ciência. E, no plano político, pela vontade científica do Estado. O controlo intelectual - previsão científica - está aliado à ação reguladora - provisão política. Um e outra farão deslocar a sociedade ao longo de um perfil de evolução único e com um sentido: do caos para a ordem, do erro para a verdade, do irracional para o racional, do paroquialismo para o cosmopolitismo, da carência para a abundância, do sofrimento para a felicidade, da guerra para a paz. O modernismo é um progressismo, uma crença na *modernização* e na sua bondade. Sendo um progressismo, em que a história caminha num sentido certo, incorpora também a crença na possibilidade de conhecer o fim da história e os valores finais para que se evolui - o bem. Nesse sentido, é uma forma de dogmatismo, para o qual é possível conhecer e afirmar os valores corretos, bem como condenar os falsos.<sup>188</sup>

O constitucionalismo moderno e as constituições escritas inserem-se nesse projecto da modernidade, diz Canotilho; eles expressam a “razão política’ iluminista e humanista, constituem

<sup>183</sup> HABERMAS, **A modernidade: um projecto inacabado**, op. cit. Mantendo a “chama acesa”, cf. PINKER, Steven. **O novo iluminismo**: em defesa da razão, da ciência e do humanismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

<sup>184</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 33-34. Igualmente, “a história do constitucionalismo moderno ainda está sendo escrita e, portanto, está por ser escrita”. SARLET, **Curso de direito constitucional**, op. cit., p. 47.

<sup>185</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 33-34.

<sup>186</sup> MAYOS, **Ilustración y Romanticismo**, op. cit., p. 364.

<sup>187</sup> HORTA, José Luiz Borges. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2011, p. 87.

<sup>188</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 92.

propostas de devir e tábuas de salvação para o futuro”.<sup>189</sup> No desenho completo deste projeto político e jurídico, “imagina-se que a sociedade, perfeitamente homogeneizada em indivíduos iguais, se organiza segundo um projeto consciente, voluntário, racional e explícito num contrato. Esse projeto é garantido por um ‘direito igual’, dirigido a indivíduos indiferenciados, a quem dirige comandos gerais e abstratos.”<sup>190</sup> É para garantir este direito que um Estado centralizado estende o seu poder sobre um território homogêneo.<sup>191</sup> Ora, a anterioridade desse “sujeito contratante” é *impensável* fora da modernidade. Um exemplo basta para ilustrá-lo:

Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo; porque, se cada indivíduo isolado não se basta a si mesmo, assim também se dará com as partes em relação ao todo. Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem. Àquele que primeiro estabeleceu isso se deve maior bem: porque se o homem, tendo atingido a sua perfeição, é o mais excelente de todos os animais, também é o pior quando vive isolado, sem leis e sem justiça. Terrível calamidade é a injustiça que tem armas na mão. As armas que a natureza dá ao homem são a prudência e a virtude. Sem virtude, ele é o mais ímpio e o mais feroz de todos os seres vivos; mais não sabe, por sua vergonha, que amar e comer. A justiça é a base da sociedade. Chama-se julgamento a aplicação do que é justo. (1253a-25, 30, 35)<sup>192</sup>

Se as ideias de Aristóteles hoje nos surpreendem, é porque temos o primeiro indício do que implica pensar nossa cultura moderna - uma cultura jurídica porque uma cultura (progressivamente) de *direitos* - como uma exigência de constante reclamação e renegociação de trocas (nomeadamente, o contrato social da liberdade pela segurança), ideia que será cara a Zygmunt Bauman, por exemplo, ao interpretar *O mal-estar na civilização* de Freud: “Você ganha alguma coisa mas, habitualmente, perde em troca alguma coisa”; isto é, “sua liberdade de agir [a dos seres humanos] sobre seus próprios impulsos deve ser preparada. A coerção é dolorosa: a defesa contra o sofrimento gera seus próprios sofrimentos”:<sup>193</sup>

Os prazeres da vida civilizada, e Freud insiste nisso, vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal-estar, a submissão com a rebelião. A civilização - a

<sup>189</sup> CANOTILHO, *Mal-estar da Constituição e pessimismo pós-moderno*, op. cit., p. 58.

<sup>190</sup> HESPANHA, *Cultura jurídica europeia*, op. cit., p. 301.

<sup>191</sup> Sobre o processo pelo qual veio a formar-se o moderno conceito de Estado, cf. SKINNER, *As fundações do pensamento político moderno*, op. cit., onde o autor argumenta que foi durante o período que compreende o fim do século XIII até o final do século XVI que gradualmente se formaram os “principais elementos de um conceito de Estado passível de dizer-se moderno”. Com isto, Skinner não quer dizer que nessa época se formou, exatamente, a concepção que hoje temos do Estado. Os teóricos que ele analisa “mostram-se confusos acerca da relação entre o povo, o governante e o Estado. E, naturalmente, faltava-lhes a concepção pós-iluminista da relação entre a nação e o Estado”. Mas o passo decisivo, diz ele, deu-se com “a mudança da ideia do governante ‘conservando seu estado’ – o que significava apenas que defendia sua posição – para a ideia de que existe uma ordem legal e constitucional distinta, a do Estado, eu o governante tem o dever de conservar”. Um efeito dessa transformação foi que “o poder do Estado, e não o do governante, passou a ser considerado a base do governo. E isso, por sua vez, permitiu que o Estado fosse conceitualizado em termos caracteristicamente modernos – como a única fonte da lei e da força legítima dentro do seu território, e como o único objeto adequado da lealdade de seus súditos.” (p. 9-10).

<sup>192</sup> ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. 2. ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2009, p. 17. Trata-se do referencial de Bekker n° 1253a-25, 30 e 35, na tradução de Nestor Silveira Chaves.

<sup>193</sup> BAUMAN, *O mal-estar da pós-modernidade*, op. cit., p. 8. Para uma releitura da interpretação de Bauman sobre o mal-estar, cf. DUNKER, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, op. cit., p. 188-191.

ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada - *é um compromisso*, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se renegociar.<sup>194</sup> (grifo nosso)

Em nossa cultura política, o Direito - entendido no seu sentido mais lato - é a mais importante dessas “trocas”; dessas negociações permanentes; destas *concessões* e *sacrifícios* (afinal, “há um custo para se viver em sociedade”)<sup>195</sup> aos quais somos chamados, volta e meia, a responder à pergunta: “Por quê?”.

§ 6º [*Amanhã*] - O controle humano do tempo e da história confere ainda um sentido especial para a rica metáfora de Ivan Domingues em *O fio e a trama*:

De um lado, o fio evoca o tempo e põe em relevo a substância intangível com cuja ajuda a história é tecida ou construída [...]. De outro, a trama designa a história e seu artífice [...]. Ao ligar esses dois aspectos, poder-se-á pensar [...] duas figuras da temporalidade ao gosto dos antigos e modernos. Uma delas é a figura do tempo e da história como algo substancial e endógeno [...]. A outra é a figura do tempo da história como construção ou artefato [...].<sup>196</sup>

Mangabeira Unger usará da mesma imagem, a sociedade como *artefato*, para sua crítica social - ainda que pretendendo, também, fazer crítica da própria modernidade.<sup>197</sup> História e sociedade, ambos são pensados modernamente como duas faces da mesma moeda; duas construções ou artefatos. Só a modernidade pensou a sociedade como *histórica*, e a história como social (ou como uma história *da sociedade*). A crítica social, com a difícil missão de reescrever nossa história sem revisionismo, igualada à desconstrução<sup>198</sup> é, por isso, ainda bastante moderna, tomando o seu caráter “*construído*” de pressuposto (e construído por alguém interessado).

A metáfora de Domingues é rica ainda por um outro motivo, talvez menos enfatizado por Unger: ela significa que não é possível *costurar* nada, ou construir nada,<sup>199</sup> ou *constituir* nada (tomando

<sup>194</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 8.

<sup>195</sup> HORTA, **História do Estado de Direito**, op. cit. p. 66.

<sup>196</sup> DOMINGUES, Ivan. **O Fio e a Trama**: reflexões sobre o Tempo e a História. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Editora Iluminuras, 1996, p. 11.

<sup>197</sup> UNGER, **Política**, op. cit. Unger percebe como o pensamento social moderno nasceu proclamando que a sociedade foi feita e imaginada, ou seja, é um artefato humano, e não a expressão de uma “ordem natural oculta”. Sobre o tema, cf. NOGUEIRA, João Vitor Flavio de Oliveira. **Saída, voz e lealdade no pacto de 1988**: a espiral das retóricas na falência constitucional brasileira. 2023. 82 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.

<sup>198</sup> Jacques Derrida, o maior dos desconstrucionistas, reconhece: “Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente desconstruível, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico.” DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 26.

<sup>199</sup> Seja a costura de um tecido - de um reino ordenado, sistemático e/ou orgânico de linhas -, seja a construção, por exemplo, de um elaborado edifício conceitual - como são os sistemas de pensamentos e crenças que reinam e caem -, ambas as metáforas remetem para a necessidade de pedaços menores que, juntos, compõem um todo qualitativamente diferente. Como é, afinal, a sociedade e a história, melhor compreendidas - *só* compreendidas, como era a intuição hegeliana original na metáfora do voo da coruja - vistas de cima. Trata-se da harmonia e beleza da paisagem das grandes cidades vistas de um ponto alto, mas que no meio de sua maior praça ao meio-dia, parecem somente caos.

emprestado já o nosso objeto de investigação), sem tempo (por isso repetir, aliás, que o tempo nos “amarra” à realidade). Na modernidade, esta é a tarefa da democracia; “desde os inícios, este afã de recriar, de refazer técnicas e estruturas, mesmo de repensar e refazer a linguagem e o sistema de símbolos”.<sup>200</sup> Também por isso a metáfora da sociedade como um tecido nos será tão cara ao abordar os seus *rasgos* enquanto fontes do mal-estar já na sua formulação original freudiana, feita na ressaca e na iminência da guerra.<sup>201</sup>

A guerra é o campo privilegiado do retorno da “barbárie” à civilização moderna.<sup>202</sup> Na modernidade, “os combates tornam-se cada vez mais cruéis e devastadores, devido à alta produção bélica, ao desenvolvimento tecnológico e à invenção de um dispositivo que recoloca em marcha um tempo desconhecedor dos limites da morte”. Freud sabia disso: que a guerra “é a experiência que mais faz o homem se confrontar com o limite da morte”.<sup>203</sup>

Não por coincidência, a característica de “rascunho” da modernidade (“rascunho *fracassado*”, acrescentará a insistência da miséria humana), o seu caráter *propositivamente* incompleto, atrairá as maiores críticas à modernidade. Na literatura, uma das expressões mais poderosas do dispositivo temporal moderno foi verbalizada por Milan Kundera no personagem de Franz, um intelectual e pequeno-burguês progressista, em *A insustentável leveza do ser*:

---

<sup>200</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 49-50. Isto parte, em Saldanha, de uma analogia com o problema do clássico e do romântico: “seria o clássico, talvez, o dado, o prévio, o estabelecido; o romântico seria o rebelde, o inconformado, o modificador. E isto se aplicaria à relação de sequência entre as formas de governo: a monarquia como o dado, o autofundante, o que não sucede a nada, e que se justifica precisamente por seu caráter originário, e a democracia o que se gera com a consciência de suceder a outra forma (ou outras), para corrigi-la e para (historicamente) compensá-la.”. O clássico “estava nas linhas verticais do Estado absoluto (que abrigou o Renascimento e o barroco), sendo os esforços da democracia um empenho romântico em recriar o Estado e em inventar formas novas para a convivência entre governantes e governados.” Falaremos mais sobre isso no último capítulo.

<sup>201</sup> A guerra apresentou uma questão fundamental ao projeto “idealista” da noção de desenvolvimento civilizatório: “Sob o impacto da Primeira Guerra Mundial, Freud, acometido por um forte sentimento de perplexidade e desilusão diante da desrazão que a florava no coração da civilização europeia, indagava-se: Por que todas as conquistas intelectuais e científicas da cultura moderna não são suficientes para diminuir a violência e a destruição entre os homens?” Freud mostrava um tom de profunda descrença no poder de liderança das nações mais avançadas técnica e cientificamente, e decepção com intelectuais e cientistas que, então, demonstravam – nas palavras de Fuks – “uma clara afinidade com o infernal”. (Isto o mostrou que o chamado “homem contemporâneo” pode ser tão *bárbaro, cruel e maligno* como nós achávamos que era o “selvagem das cavernas” - Freud ajudou a desconstruir a ideia de uma “superioridade” da civilização moderna. Na guerra, as nações “mais civilizadas” *tornam-se igualmente* bárbaras). “Ao se dar conta de que todos os empenhos culturais da história da humanidade foram insuficientes para drenar essa inclinação inevitável do sujeito à destruição”, diz Fuks, Freud conceitua a pulsão de morte. A guerra de 1914 “não era apenas tão cruel e implacável quanto os que o precederam, mas o mais destrutivo. Os desenvolvimentos tecnológicos, traduzidos no aumento da capacidade de comunicação, produção bélica e desenvolvimento tecnocientífico, tornaram-se os mais eficazes e devastadores de todos os períodos históricos. Um primeiro paradoxo: o perigo mora ao lado do progresso. A devastação das guerras modernas não é diretamente proporcional à conduta selvagem do sujeito contra seu inimigo, mas um efeito do saber que o próprio homem produz. Ciência e tecnologia o protegem das forças da natureza, trazem bem-estar e mudanças consideráveis à civilização; mas, por outro lado, concedem poderes desmesurados aos ‘lobos’.” Freud discute a apropriação perversa do saber tecnocientífico e suas consequências nefastas para o destino da humanidade em *O mal-estar na civilização*. FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 24-26.

<sup>202</sup> FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 40.

<sup>203</sup> FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 26.

A ideia da Grande Marcha, com a qual Franz gosta de se embriagar, é o kitsch político que une as pessoas de esquerda de todos os tempos e de todas as tendências. A Grande Marcha é essa magnífica caminhada para a frente, a caminhada em direção à fraternidade, à igualdade, à justiça, à felicidade, e mais longe ainda, a despeito de todos os obstáculos, pois os obstáculos são necessários para que a marcha possa ser a Grande Marcha.<sup>204</sup>

Se devemos nos contentar com esperança atrás de esperança<sup>205</sup> - “Brasil, o país do futuro”? -, promessa atrás de promessa, é toda a dificuldade do tempo moderno;<sup>206</sup> dificuldade que opôs, agora na filosofia, Marx aos jovens hegelianos de esquerda em 1845, no seu estudo crítico *A Ideologia Alemã*: ideologia é a forma burguesa de pensamento dos universais (a liberdade, a igualdade) que mantém a *contradição como promessa*.<sup>207</sup> Sim, contradição sempre latente entre os ideais burgueses e as condições materiais de existência da massa proletária: como ensina a professora Soraya Nour Sckell, Marx construiu um conceito de ideologia que “tinha o intuito de criticar os conceitos universais

---

<sup>204</sup> KUNDERA, **A insustentável leveza do ser**, op. cit., p. 252. Nessa e em todas as futuras referências ao livro, agradeço muito especialmente à leitora apaixonada e pesquisadora do POLEMOS Yasmin Nunes, que me presenteou com ele às vésperas da minha mobilidade acadêmica em 2022.

Kundera fugiu da Tchecoslováquia em um período extremamente conturbado, no qual o regime comunista proibira seus livros e espionava-o desde a Primavera de Praga; período que continuou a inspirar a presença em seus romances e ensaios do tema da opressão. Penso que a ironia da “Grande Marcha” parte da observação atenta que Kundera tem dos seus colegas de século; uma elite política, intelectual e ilustrada muito específica (da qual a personagem Franz é parte e portadora de um cinismo, também, muito específico), que encontra conforto na ideia de que “é bonito sonhar que fazemos parte de uma multidão em marcha que caminha através dos séculos”. É esta ideia que a permitirá, em especial, fechar os olhos para a miséria que contradiga a Grande Marcha do progresso, considerando-o só mais um obstáculo “a confirmar a regra” - dando razão para o Marx d’*A Ideologia Alemã*. Freud também terá muito a dizer sobre esse cinismo, e nos é permitido supor que o pós-modernismo é a sua consequência.

<sup>205</sup> Quem percebe a *esperança* como o problema central do direito constitucional moderno é FERREIRA, Julie da Mata. **Reino de Orabutã**. 2023. 64 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.

<sup>206</sup> Uma das melhores traduções dessa aflição, é claro, é a do polonês Zygmunt Bauman: “Socialmente, a modernidade trata de padrões, esperança e culpa. Padrões - que acenam, fascinam ou incitam, mas sempre se estendendo, sempre um ou dois passos à frente dos perseguidores, sempre avançando adiante apenas um pouquinho mais rápido do que os que lhes vão no encalço. E sempre prometendo que o dia seguinte será melhor do que o momento atual. E sempre mantendo a promessa viva e imaculada, já que o dia seguinte será eternamente um dia depois. E sempre mesclando a esperança de alcançar a terra prometida com a culpa de não caminhar suficientemente depressa. A culpa protege a esperança da frustração; a esperança cuida para que a culpa nunca estanque. [...] Psiquicamente, a modernidade trata da identidade: da verdade de a existência ainda não se dar aqui, ser uma tarefa, uma missão, uma responsabilidade. Como o restante dos padrões, a identidade permanece obstinadamente à frente: é preciso correr esbaforidamente para alcançá-la. E, portanto, se corre, puxado pela esperança e impelido pela culpa, embora a corrida, por mais rápida que seja, pareça estranhamente arrastada. Precipitar-se para a frente, em direção à identidade perpetuamente tentadora e perpetuamente inconsumada, assemelha-se a recuar da defeituosa e ilegítima realidade do presente. Tanto social quanto psiquicamente, a modernidade é irremediavelmente autocrítica: um exercício infundável e, no fim, sem perspectivas, de autocancelamento e auto-invalidação. Verdadeiramente moderna não é a *presteza* em retardar o contentamento, mas a *impossibilidade* de ficar contente. Toda realização é meramente uma pálida cópia do seu modelo. ‘Hoje’ é meramente uma incipiente premonição de amanhã; ou, antes, seu reflexo inferior e desfigurado. *O que é* é cancelado de antemão por *o que virá*. Mas extrai o seu alcance e o seu sentido - seu único sentido - desse cancelamento. Em outras palavras, a modernidade é a impossibilidade de permanecer fixo. Ser moderno significa estar em movimento. Não se resolve necessariamente estar em movimento - como não se resolve ser moderno. É-se colocado em movimento ao se ser lançado na espécie de mundo dilacerado entre a beleza da visão e a feiúra da realidade - realidade que se enfeiou pela beleza da visão. Nesse mundo, todos os habitantes são nômades, mas nômades que perambulam a fim de se fixar. Além da curva, existe, deve existir, tem de existir uma terra hospitaleira em que se fixar, mas depois de cada curva surgem novas curvas, com novas frustrações e novas esperanças ainda não destroçadas.” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 91-92.

<sup>207</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Cf. SCKELL, Soraya Nour. **A ideologia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

defendidos pela sociedade burguesa (tais como a liberdade e a igualdade formal ou jurídica diante da ausência de liberdade e igualdade real ou material dos proletários)”.<sup>208</sup>

Neste cenário, o Direito seria um mero *reflexo* de contendas “materiais” que têm lugar a nível da “base” econômica, mas um *reflexo invertido* (“conceito curioso”, diz A. M. Guedes, que Marx desenvolveu essencialmente na *A Ideologia Alemã*), dada a sua natureza intrínseca de “sintoma”.<sup>209</sup> “Nesta linha marxista de interpretação, a ‘realidade concreta’ das relações sociais de dominação-subordinação seria falsa e insidiosamente apresentada *à contre-sens* pela ‘ideologia’, que a ‘inverteria’ com o intuito de ‘esconder’, camuflando-as com vestes enganadoras, as reais hierarquias de poder e de exploração”.<sup>210</sup>

Por isso, a ideologia não é, para Marx, como teoria, um *erro* ou uma ilusão, assim como também não é, como prática, um *consenso* que cimenta a coesão de um grupo ou legitima um poder de fato.<sup>211</sup> Antes, ideologia é “falar em liberdade e em igualdade ou em Direitos Humanos apenas como ideais formalmente consagrados e correspondentes a um estatuto jurídico e político do trabalhador, ignorando que tal igualdade formal e tal liberdade formal do trabalhador são os princípios promotores da desigualdade material e das coerções às quais o trabalhador é submetido”.<sup>212</sup>

Esta “abstração liberal que dá ao ordenamento jurídico o *status* de garantidor da igualdade e da liberdade individual já foi por demasiado discutida”.<sup>213</sup> Como teremos a oportunidade de destacar no próximo capítulo, fórmulas igualitárias “abstratas” (ocultando diversidades), se por um lado ajudam a resolver problemas formais/conceituais, por outro sempre tornaram *ainda mais evidentes* as desigualdades “reais”.<sup>214</sup> Frente ao estado atual do projeto - do “caminho ainda a ser percorrido” - para que mais e mais pessoas sejam livres e iguais, Marx mostrou que um cínico é moderno. Mesmo os bem-intencionados (i.e., os ingênuos), é claro. Mas um céptico - os marxistas, já percebemos -, atentos ao e sedentos pelo *artefato*, também.

E é o funcionamento deste artefato que a “Grande Marcha do progresso” - a marcha da Europa ontem, a marcha da América hoje, a marcha dos (muitos) Orientes amanhã? - parece igualmente incapaz de enfrentar. Pois a relação entre esses ideais e a realidade que pretendem

<sup>208</sup> SCKELL, *A ideologia*, op. cit., p. 13

<sup>209</sup> Para uma discussão de como Marx inventou o sintoma, cf. DUNKER, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, op. cit., p. 185-192.

<sup>210</sup> GUEDES, *Entre factos e razões*, op. cit., p. 75.

<sup>211</sup> SCKELL, *A ideologia*, op. cit., p. 25.

<sup>212</sup> SCKELL, *A ideologia*, op. cit., p. 23.

<sup>213</sup> PASTANA, *Justiça penal no Brasil contemporâneo*, op. cit., p. 17.

<sup>214</sup> Para uma reconstrução das principais reflexões (e contradições) do pensamento político liberal clássico em torno do fenômeno colonial, cf. SILVA, *Constitucionalismo e Império*, op. cit.

combater *também é uma questão de tempo*. E como o presente não alcança a promessa<sup>215</sup> será a primeira e mais importante das contradições.

É o momento trágico em que a grande esperança do projecto moderno, que se apoiava no poder autónomo do sujeito, descobre, com surpresa e angústia, que este se desmoronou ou se desencadeou, pondo em perigo as esperanças que nele tinham sido depositadas. E esta consciência trágica não é apenas uma herança do Romantismo, mas também do Iluminismo (...).

Neste momento decisivo, a subjectividade pensante e atuante foi de tal modo potenciada, tornou-se tão decisiva e indiscutível, que ameaça romper a ligação “objetiva” com o mundo, com todos os valores “essenciais” e “universais”. O complexo equilíbrio estabelecido no início da Modernidade, que está na base da ligação entre sujeito e objeto - entre o ente pensante e o ente pensado - é então ameaçado de ruína. A subjectividade parece agora abandonada, tragicamente desligada do mundo e das outras subjectividades. Parece ter-se limitado a si própria ao ponto de, não tendo outro padrão ou modelo, tudo ser agora possível e nada lhe ser agora proibido ou sagrado. Então, todo o significado, valor ou verdade aparecem como contingentes e relativos à ação e ambição deste sujeito absolutizado. Toda a realidade ou ontologia parece reduzir-se a ser obra e criação desse sujeito e das suas ambições. Por fim, a impossibilidade de todo o Sentido e de todo o Valor ameaça concluir a chamada “morte de Deus”, quando o homem (ou melhor, a sua subjetivação ou a sua “mera” razão) tomou o lugar do “absoluto”, ao preço - ao que parece - de uma dramática desorientação e de avançar tragicamente no longo processo em direção ao niilismo.<sup>216</sup> (tradução nossa)

Como em tantos casos semelhantes, a revolução moderna terminou em parricídio.<sup>217</sup> “Digamos que os modernos foram vítimas de seu sucesso”, diz Latour; “a Constituição moderna desabou sob seu próprio peso”.<sup>218</sup>

Se ontem o corpo estava trancado no espaço, hoje é o tempo que nos aprisiona: *vivemos um eterno presente*. Em benefício dele, o futuro - o tempo da emancipação - desaparece, aniquilado.<sup>219</sup> E

<sup>215</sup> Pergunta de mesma sorte, por caminhos diversos, mas pela riqueza das conclusões: SALGADO, Karine. **A filosofia da dignidade humana**: por que a essência não chegou ao conceito? Mandamentos Editora, 2011.

<sup>216</sup> MAYOS, **Ilustración y Romanticismo**, op. cit., p. 366-367. Mayos antecipa, aqui, o tema dos próximos capítulos.

<sup>217</sup> “Como em tantos casos semelhantes, a revolução moderna terminou em parricídio - poeticamente intuído por Freud, no seu desesperado esforço para discernir o mistério da cultura. Os mais brilhantes e mais fiéis filhos da modernidade não podiam expressar sua lealdade filial senão se tornando os seus coveiros. Quanto mais eles se dedicavam à construção do artifício que a modernidade se pôs a erigir, havendo primeiro destronado e legalmente incapacitado a natureza - mais solapavam os alicerces do prédio. A modernidade, poder-se-ia dizer, estava desde o princípio prenhe de sua própria *Aufhebung* pós-moderna. Seus filhos estavam geneticamente determinados a ser seus detratores e - em última análise - seu pelotão de demolição. Aqueles rejeitados como arrivistas (aqueles que chegaram), no entanto recusaram o conforto da chegada, estavam fadados a, cedo ou tarde, denegrir a segurança de *quaisquer* portos seguros. No fim, estavam fadados a contestar a própria chegada como um fim plausível ou desejável da viagem.” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 98-99.

<sup>218</sup> LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 53.

<sup>219</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 34-39. Borja Muntadas diz que o indivíduo, por ser finito, por ter uma vida que passa entre sua chegada ao mundo e sua morte, é um ser temporal; um ser no mundo que implica uma certa forma de temporalidade. O tempo separa “o que somos” do que “podemos ser”. O tempo separa “o que somos” do que “queremos ser” e o que “não queremos ser”. Quando vivemos em um presente eterno, o que “podemos ser” se sobrepõe a “o que somos” e o desejo de viver é bloqueado. Assim, chegamos à seguinte conclusão: Eu sou o que posso ser, ou o que posso ser é o que sou. Os dois têm significados e efeitos totalmente diferentes. Mas um e outro se intercambiam. Muntadas chama essa superposição indistinta de ambos *mal-estar*. O desconforto é a superposição de frustração e resignação. Vemos assim como a resignação e a frustração são o resultado de um falso reconhecimento, de um *déjà vu* global que abandona toda perspectiva histórica, rendendo-nos a um presente eterno que, de forma circular, em cada uma das nossas vidas, legítima e reproduz a Realidade mutilando ou capturando o desejo de viver. (p. 59-63)

as utopias tornam-se sinônimos de ilusão, devaneio, fábula, fantasia, “faz de conta”, absurdo ou mentira - nada mais distante do que elas, de fato, são.<sup>220</sup>

É neste cenário que - como seu corolário, em lutas diárias que mais se assemelham à luta desesperada por *migalhas* - será possível falar, com Norbert Elias, que “o direito é naturalmente [...] impermeável ao movimento e a mudança”<sup>221</sup>. No fundo, todos os jovens juristas e acadêmicos que compartilham, simultaneamente, um ímpeto transformador e uma leitura pessimista do mundo já enfrentaram este paradoxo, de forma mais ou menos consciente: a contradição de um mundo que, *quanto mais pode ser descrito, mais difícil parece transformá-lo* (chamaríamos isto simplesmente de “sociologismo”). A vitória do pessimismo da inteligência sobre o otimismo da vontade. Trata-se de uma sensação sufocante, só explicável como consequência de uma temporalidade que comprime o espaço das nossas possibilidades; que comprime o *espaço do possível* (em certa ocasião Unger chamara isto de “espaço de manobra”)<sup>222</sup>.

Afinal, no tempo moderno da linha, nós nunca temos o mundo sob o controle, pois isso significaria a possibilidade de dar passos para trás e passos para o lado; a possibilidade da tentativa, da experimentação e do erro. A possibilidade da *alternativa*. Sob o domínio do sentido único (sob a ditadura “progressista” da *necessidade*), não há liberdade para decidir, ou liberdade para ser (radicalmente) diferente. O diverso, o mutável e o complexo estão asfixiados desde o nascimento.

O reinado do presente é um reino do pensamento único, um progresso que derrota a si mesmo na doentia, patológica obsessão por uma novidade, maior e melhor - o triunfo capitalista da obsolescência programada. A síndrome de obsolescência, diz o padre Vaz, consiste nessa rápida perda de interesse e significação; tudo o que um intervalo de tempo, mesmo presente, começa a distanciar do obsessivo *presente*<sup>223</sup> - como uma embalagem de aniversário que contém, dentro de si, *ad aeternum* e *ad infinitum*, apenas novas embalagens, menores e menores, cujo charme repousa unicamente em novas cores, novos padrões, novas fitas e novos laços; mas sem nenhum presente para o aniversariante, que se satisfaz com a piada do desembrulho.

Para o padre Vaz, esse conflito que descrevemos assinala a crise atual da modernidade. Trata-se da “perda do domínio do *presente* como instância crítica para avaliação do tempo histórico.

<sup>220</sup> Cf. SILVA, Ana Carolina de Moura da. **Do pico ao abismo**: o contraste do imaginário jurídico nas representações literárias de utopia e distopia. 2022. 100 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2022; ALMEIDA, Philippe O. de. **Crítica da razão antiutópica**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

<sup>221</sup> ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 282. O excerto completo é a epígrafe do já citado PASTANA, **Justiça penal no Brasil contemporâneo**, op. cit.

<sup>222</sup> UNGER, **Política**, op. cit. Para uma leitura possibilista do constitucionalismo brasileiro, cf. o já citado NOGUEIRA, **Saída, voz e lealdade no pacto de 1988**, op. cit.

<sup>223</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit.

Daqui procede a incompreensão do *passado*, tido como peso inerte da tradição”, e a “recusa do *futuro*, rejeitado como indecifrável enigma. A consequência facilmente observável é o abandonar-se nihilisticamente ao infinito tédio do *presente*”:<sup>224</sup> *Taedium vitae*.

A cultura (poderíamos dizer aqui “sociedade”, “humanidade” ou “História”) é, para os modernos, a imagem de uma criatura que *cria* o seu criador e que, a partir de então, mantém ele em seus grilhões, em suas correntes.<sup>225</sup> Frutos-que-não-caem-longe-da-árvore, enxergamo-nos como construtores e, igualmente, como filhos oprimidos e incorrigíveis de uma sociedade que parece ter brotado da árvore, ou surgido no vácuo. Freud perceberá melhor do que ninguém que as neuroses da vida em sociedade mantêm uma semelhança curiosa com aquelas que devemos aos nossos pais: não fora Hegel quem, sempre atento ao problema da luta infundável entre poder e liberdade, enfatizou que somos filhos do nosso tempo?<sup>226</sup>

Vítimas das nossas próprias invenções e inventores das nossas próprias necessidades:<sup>227</sup> com a “transcendentalidade do social” (Durkheim)<sup>228</sup> nós perdemos o controle. Eis o nó que nós demos e do qual é tão difícil sair. Um nó que só tende a se complicar. Como immortalizamos na voz de Elis Regina, nossa “dor é perceber que apesar de termos feito tudo o que fizemos, nós ainda somos os mesmos e vivemos como os nossos pais”.<sup>229</sup>

Corra para onde quiser, a modernidade é um “beco sem saída” (se Muntadas estiver certo, grande parte do mal-estar social e pessoal nada mais é do que o resultado desse presente no qual passado e futuro se fundiram).<sup>230</sup> Será mesmo?

O fracasso da imaginação, do pensamento transformador, é devastador. No dia a dia, não paramos para perceber como o mecanismo de defesa que conserva nosso mundo do jeito que é - para dizer o mínimo, ainda aristocrática e desgraçadamente desigual - foi construído por nós

---

<sup>224</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 14.

<sup>225</sup> Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

<sup>226</sup> “(...) toda a filosofia, precisamente por ser expressão dum especial grau de desenvolvimento, pertence ao seu tempo e está circunscrita aos seus próprios limites. (...) Toda filosofia é do seu próprio tempo, um elo na corrente do desenvolvimento espiritual, e assim não pode satisfazer senão aos interesses pertencentes ao seu tempo particular”. HEGEL, **Introdução à História da Filosofia**, op. cit., p. 355-356.

<sup>227</sup> “Uma das poucas leis férreas da história é que os luxos tendem a se tornar necessidades e a gerar novas obrigações. Uma vez que as pessoas se acostumam a um certo luxo, elas o dão como garantido. Passam a contar com ele. Acabam por chegar a um ponto em que não podem viver sem. Tomemos outro exemplo familiar de nosso tempo. [...] Economizei todo aquele trabalho e tempo, mas tenho uma vida mais tranquila? Infelizmente, não. [...] Pensamos que estávamos economizando tempo; em vez disso, colocamos a roda da vida para girar a dez vezes sua velocidade anterior e tornamos nossos dias mais ansiosos e agitados.” HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 94-95.

<sup>228</sup> PASTANA, **Justiça penal no Brasil contemporâneo**, op. cit., p. 68

<sup>229</sup> BELCHIOR. *Como Nossos Pais*. In: **LP Alucinação**. [S.l.]: Philips, 1976. Lado A, faixa 1.

<sup>230</sup> FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 24.

mesmos. A conservação é, mesmo, uma estratégia difícil de ser rompida. Mas, recordemos, ela não é infalível, e o mecanismo temporal moderno dá as suas caras sempre que as engrenagens giram.

É o que encontraremos no primeiro Freud. Como decorrência do esforço em circunscrever a psicanálise como um discurso científico, Freud “acreditava que existiria uma espécie de progresso do espírito humano, como afirmava a filosofia do Iluminismo, em sua crença no poder e da ciência para empreender a reforma do entendimento humano e da sociedade. Freud acreditava que seria possível a produção da 'felicidade humana' pela mediação do *logos* científico. Portanto, a cura das perturbações do espírito e do desamparo humano seriam possíveis pela via da psicanálise, uma das realizações maiores da razão científica”.<sup>231</sup> Tudo isso se transformou radicalmente com o enunciado do conceito de *pulsão de morte*:

O discurso freudiano não sustentava mais a crença no 'progresso do espírito humano' pela mediação do *logos* científico. O desamparo do sujeito ou o contraponto permanente à ideologia do progresso e do cientificismo iluminista. [...] Freud criticou o ideal civilizatório do progresso, baseado na razão científica, ao se confrontar com a devastação destruidora da guerra conduzida pelos três maiores representantes da civilização ocidental, isto é, a Alemanha, a França e a Inglaterra. A carnificina da guerra, pois, era a revelação dos limites e ilusões do progresso da dita civilização do Ocidente. Enfim, pode-se já entrever aqui a desconstrução freudiana de sua leitura inicial sobre as relações entre pulsão e civilização, que atingirá o ponto culminante no ensaio sobre “O mal-estar na civilização”.<sup>232</sup>

Se estivermos certos, seguindo a intuição freudiana, o nó moderno pode ser desfeito; talvez se refizermos, passo a passo - como João e Maria fizeram com as migalhas de pão, ou como Teseu fez com o novelo de lã de Ariadne -, o caminho que fizemos com o fio. As próximas páginas são, talvez, o trilhar desse caminho e o mapeamento desta trama. Pondo em dúvida o presente, a cultura não é a cristalização do fim da História, mas a súbita revelação da possibilidade de construção de muitos outros presentes - de efetivação de muitas outras *possibilidades* - no tempo.<sup>233</sup> “Desde a Revolução Cognitiva, não houve um único modo de vida natural para os sapiens. Existem apenas

<sup>231</sup> BIRMAN, **Mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 145.

<sup>232</sup> BIRMAN, **Mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 145-151. *O Mal-estar na civilização* é uma crítica sistemática aos pressupostos freudianos iniciais, quando ainda se acreditava na harmonia entre pulsão e civilização. A crença freudiana no poder do discurso e da razão científicas para promover “progresso do espírito humano” e dominar e curar o desamparo do sujeito caíram por terra e se espatifaram “em múltiplos fragmentos, evaporando-se como fumaça e ilusão”.

“A partir daí”, diz Betty B. Fuks, “quando já ciente da impossibilidade de sustentar a crença em uma humanidade feliz e sem sofrimento, o mal-estar não é mais designado como algo contingente à civilização, mas da alçada do próprio ato de civilizar”. Este giro teórico ocorreu a partir do momento em que a psicanálise teve de admitir que o psíquico não está regido apenas pela busca de prazer: a clínica havia oferecido a Freud as provas da existência de um “desprazer prazeroso ou satisfação insatisfatória na relação do sujeito com o sofrimento *impossível de ser abandonado*” (grifo nosso). FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 7-11.

<sup>233</sup> Diz Borja Muntadas: talvez, mais do que nunca, seja vital e necessário quebrar a tirania do ponto, do permanente agora, do eterno presente e da imediatez absoluta; talvez seja necessário despertar para o futuro, reacender nosso desejo pelo futuro. A dimensão do possível, da “ilusão” de outro mundo, é inseparável da reelaboração de um novo dispositivo temporal e de um gesto político que coloque o infinito e o vazio no centro. FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 43. É como faz Safatle com o desamparo em SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit.

escolhas culturais num leque extraordinário de possibilidades”.<sup>234</sup> *A biologia capacita, a cultura proíbe*.<sup>235</sup> a história tem um vasto horizonte de possibilidades, ainda que muitas delas nunca se transformem em realidade.<sup>236</sup>

Todo ponto na história é uma encruzilhada. Uma única estrada nos traz do passado para o presente, mas milhares de caminhos se abrem em direção ao futuro. Alguns são mais largos, mais planos e bem sinalizados, e por isso têm uma maior probabilidade de serem escolhidos, porém às vezes a história — ou as pessoas que fazem a história — toma rumos inesperados.<sup>237</sup>

Uma crítica da temporalidade mitificada, para não dizer, fetichizada: eis uma nova filosofia da história (ou uma nova história da filosofia)<sup>238</sup> centrada na descentralização(!) da novidade vazia e do progresso, fazendo justiça à política, à imaginação e ao futuro.

Se a linearidade da História está em xeque no séc. XXI, se estamos mesmo numa crise - inclusive normativa - tão proclamada aos quatro ventos, esta é também um sinal de que a irreversibilidade do presente pode ser vencida e contornada. Significa que o presente é superável - e o quanto isso não nos surpreende é motivo para a vontade compartilhar seu otimismo com a inteligência e, para nós, “compartilhar a mensagem de um outro mundo possível”.<sup>239</sup>

A história é um esboço, não um quadro terminado.<sup>240</sup>

Prisioneiros do tempo, escravos do relógio: tornados reféns da cultura, i.e., *tornados reféns de nós mesmos*, parecíamos estar diante de uma questão tremenda, a atormentar o mundo durante a noite: o que está em jogo, brincando com as palavras de Hume, é o próprio nascer do sol. Abolidas as algemas feudais, por que não detemos o poder sobre um mundo que pareceu depender unicamente da nossa vontade; da nossa liberdade *criadora e criativa*? Como foi que sequestramos de nós mesmos o poder total sobre a Criação no mesmo instante em que o conquistamos, tomando-

<sup>234</sup> HARARI, *Sapiens*, op. cit., p. 58. Assim como Yuval Harari, “estudamos história não para conhecer o futuro, mas para ampliar nossos horizontes, para compreender que nossa situação atual não é nem natural nem inevitável e que, conseqüentemente, temos muito mais possibilidades diante de nós do que imaginamos.” (p. 257).

<sup>235</sup> HARARI, *Sapiens*, op. cit., p. 162.

<sup>236</sup> HARARI, *Sapiens*, op. cit., p. 261.

<sup>237</sup> HARARI, *Sapiens*, op. cit., p. 255.

<sup>238</sup> “Pois devemos nos defender aqui do preconceito do progresso: obnubilados pelo fenômeno incontestável do progresso técnico, somos com muita frequência levados a inferir daí que existiria um progresso no domínio filosófico. No entanto, nada nos autoriza a prejulgá-lo que algum de nossos contemporâneos é mais capaz de analisar os princípios do pensamento (e do pensamento jurídico) que Aristóteles ou Platão. As conquistas da filosofia não podem ser capitalizadas com tanta facilidade quanto as aquisições das ciências e da técnica.” VILLEY, *A formação do pensamento jurídico moderno*, op. cit., p. 8.

<sup>239</sup> Palavras de KRENAK, *O amanhã não está à venda*, op. cit., p. 6.

<sup>240</sup> “Não existe meio de verificar qual é a decisão acertada, pois não existe termo de comparação. Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Mas o que pode valer a vida, se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? É isso que leva a vida a parecer sempre um esboço. No entanto, mesmo *esboço* não é a palavra certa, pois um esboço é sempre o projeto de alguma coisa, a preparação de um quadro, ao passo que o esboço que é a nossa vida não é o esboço de nada, é um esboço sem quadro. Tomas repete para si mesmo o provérbio alemão: *einmal ist keinmal*, uma vez não conta, uma vez é nunca. Poder viver apenas uma vida é como não viver nunca.” KUNDERA, *A insustentável leveza do ser*, op. cit., p. 14.

o dos dedos do Deus pintado n’*O Nascimento de Adão*? Como podemos ser nós, ao mesmo tempo, o nossos criadores e nossos algozes (“a origem do mal”)? *Como foi que o pensamento sufocou a imaginação?*

Essas perguntas são algumas das questões centrais que fazem da modernidade um debate interminável, como interminável é o uso que fazemos do seu adjetivo; a roda de hamster em que nos enfiamos achando que ela seria a saída da jaula do passado. Uma jaula por si só.

Mas não é só isso. No fundo, essas perguntas indicam, para além de uma noção específica do tempo, uma noção específica de *sujeito* (ou, ainda, de ator, se tomarmos emprestada a metáfora do teatro que herdamos do barroco do séc. XVII; ou mesmo de agente, se privilegiarmos a fórmula do *agency* tão recorrente na literatura em língua inglesa). O indivíduo moderno é, com efeito, o próximo tema sobre o qual nos debruçaremos.

\* \* \*

À certa altura d’*A insustentável leveza do ser*, o narrador diz:

A vida no Paraíso não era semelhante ao caminho em linha reta que nos leva ao desconhecido, não era uma aventura. Ela se movia em círculos entre coisas conhecidas. Sua monotonia não era feita de tédio mas de felicidade.

Enquanto o homem vivia no campo, no meio da natureza, cercado por animais domésticos, dentro da regularidade da mudança das estações, nele restava sempre pelo menos um reflexo desse idílio paradisíaco. [...]

No Paraíso, quando se debruçava na fonte, Adão ainda não sabia que aquele que via era ele. [...] no Paraíso o homem ainda não era o homem. Mais exatamente: o homem ainda não tinha se lançado na trajetória do homem. Nós outros já nos lançamos nela já muito tempo e voamos no vazio do tempo, que se consuma em linha reta. Mas existe em nós um fino cordão que nos liga ao Paraíso distante e nebuloso, em que Adão se debruça na fonte e, ao contrário de Narciso, não suspeita que a pálida mancha amarela que vê aparecer seja ele. A nostalgia do Paraíso é o desejo do homem de não ser homem.<sup>241</sup>

“O tempo humano não gira em círculos”, ele dirá mais tarde, “mas avança em linha reta. É por isso que o homem não pode ser feliz, pois a felicidade é o desejo de repetição”.<sup>242</sup>

“Talvez, no fim, o tempo seja o motivo pelo qual sofremos”.<sup>243</sup>

Reformulemos as perguntas iniciais, então.

Por que insistir no espírito moderno?

<sup>241</sup> KUNDERA, *A insustentável leveza do ser*, op. cit., p. 289-290.

<sup>242</sup> KUNDERA, *A insustentável leveza do ser*, op. cit., p. 292.

<sup>243</sup> ACIMAN, André. *Me chame pelo seu nome*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018, p. 267. Meu agradecimento ao pesquisador do POLEMOS Paulo de Ávila pelo livro e pelos debates sobre seus significados.

# III

## MAL-ESTAR

*O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora. Quantos reinos nos ignoram! Por que são limitados meu conhecimento, minha estatura, a duração de minha vida a cem anos e não a mil? Que motivos levaram a natureza a fazer-me assim, a escolher esse número em lugar de outro qualquer, desde que na infinidade dos números não há razões para tal preferência, nem nada que seja preferível a nada?*

BLAISE PASCAL<sup>244</sup>

*No momento de subir nesse teatro do mundo, onde até agora fui apenas espectador, avanço mascarado.*

RENÉ DESCARTES<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> PASCAL, Blaise. **Pensées**. Paris: Gallimard, 1951, p. 64.

<sup>245</sup> DESCARTES, René. **Meditações**: Objeções e Respostas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 57.

§ 7º [**Azul**] - Se é verdade que o que estamos tratando é do *horizonte* humano, mais especificamente, o horizonte das *possibilidades* humanas (incluída aqui, evidentemente, a sua *transformação* e a transformação do mundo em que vive), não podemos perder de vista que definir a modernidade apenas sob o ponto de vista de sua temporalidade característica não basta. Pois indissociável deste horizonte está o próprio *sujeito* que a modernidade constitui e nomeia - nos referimos, aqui, aos modernos: os, enfim, recém-libertos das amarras dos privilégios de sangue e de fé. Os verdadeiros protagonistas desta história, criadores e herdeiros, a um só tempo, da forma particular de compreender a viagem inexorável da “flecha do tempo” e, especialmente, de compreender a si mesmos; na medida e enquanto se dá a sua passagem pelo mundo - efêmera, transitória, mas como já percebemos, muito rica em significado.

É o primeiro desses significados, aliás, que emergirá sob a forma de direito.

Com o Direito, o Homem se torna o artesão de suas próprias leis, trata-se da lei comum fundamentada, em regime democrático, sobre o Povo soberano ou da lei contratual fundamentada, em regime liberal, sobre a soberania do indivíduo. Sujeito soberano, ele tem o poder de se vincular por palavras, pelas quais deverá responder. [...] A prescrição divina, que dava ao homem a missão de se tornar senhor do Universo, chegou, portanto, ao seu termo lógico: a demissão do próprio Deus e a monopolização pelo homem da qualidade de sujeito num mundo regido por ele e repleto de objetos modelados à sua imagem.<sup>246</sup>

Não se pode falar de mal-estar sem que se aluda ao sujeito, “já que o mal-estar se inscreve sempre no campo da subjetividade.” O mal-estar, dizem os psicanalistas, é a matéria-prima “sempre recorrente e recomeçada para a produção de sofrimento nas individualidades”.<sup>247</sup>

Pois bem. O clima intelectual assinalado no começo da modernidade pela revolução científica aponta para os primeiros passos da ascensão do *indivíduo* à cena histórica; nas palavras do padre Vaz, “um dos temas mais fascinantes da *Geistesgeschichte* [História do Espírito] do Ocidente nos últimos quatro séculos”. Iniciada na Renascença, a ascensão do indivíduo a um protagonismo histórico “se impõe de maneira aparentemente irreversível a partir do século XVII e recebe sua consagração filosófica na metafísica cartesiana da subjetividade” e sua expressão social, a partir do século XVIII, na ideologia do individualismo.<sup>248</sup>

Paolo Grossi descreve o itinerário que desembocará nessa nova perspectiva: trata-se de uma estrada longa e acidentada, que dará origem a uma nova perspectiva da relação entre poder político e ordem jurídica.

Lentamente, mas incessantemente, emerge uma nova figura de Príncipe, e também uma conexão totalmente nova entre ele e o direito. O novo Príncipe é, politicamente, o fruto

<sup>246</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 24-25.

<sup>247</sup> BIRMAN, **Mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 15.

<sup>248</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 294.

de um grande processo histórico totalmente voltado a libertar o indivíduo dos laços em que a civilização precedente o tinha inserido. Quanto mais o pessimismo medieval tentou inserir o indivíduo no tecido protetor, porém condicionante da natureza cósmica e da sociedade, tanto mais o planeta moderno [...] esforçava-se para liberar o indivíduo, cada indivíduo, de todas as incrustações sedimentares que se encontravam sobre ele.

Tal fenômeno acontece, antes de tudo, em nível geral antropológico: estamos na gênese do individualismo moderno.<sup>249</sup>

Também Bielschowsky percebe como a “questão da formação e legitimidade da ordem política, desde a modernidade, tem estado vinculada às definições [antropológicas] que as diversas linhas teóricas têm feito do homem”.<sup>250</sup> Aqui, importa reter a formulação de Danilo Zolo: “o individualismo é a premissa filosófico-política geral do Estado de Direito e da doutrina dos direitos fundamentais”.<sup>251</sup>

[...] da prioridade dos deveres dos súditos em relação à autoridade política (e religiosa) passou-se [...] à prioridade dos direitos do cidadão e ao dever da autoridade pública de reconhece-los, de tutelá-los e, enfim, também de promovê-los. No interior do Estado moderno (soberano, nacional, laico), a figura deontológica originária - o dever - deixa assim o campo para uma nova e, em grande parte, oposta figura deontológica, a da expectativa ou pretensão individual coletivamente reconhecida e tutelada na forma do “direito subjetivo”.<sup>252</sup>

Por isso, se é difícil reunir, em um único modelo, todos os fios desta complexa trama de fatores que convergem para produzir a modernidade jurídica, concordamos com padre Vaz, Bielschowsky e os italianos Grossi e Zolo que eles se entrelaçam em um lugar: o indivíduo, “o ator real da história”:

É [...] no indivíduo típico da modernidade, enquanto indivíduo histórico, que se cruzam e se atam os fios que compõem a trama simbólica da modernidade. Como, porém, definir e interpretar esse indivíduo? Toda a antropologia moderna, até tempos recentes, coloca no centro dessa definição e da sua interpretação o núcleo irredutível do *eu*. Mergulhado no fundo das situações e das circunstâncias, o *eu* deve assegurar a unidade biopsíquica e espiritual do indivíduo e a forma de suas relações fundamentais com o mundo, o outro e a transcendência. É, pois, a hermenêutica do indivíduo moderno que está no centro das axiologias da modernidade, de Descartes a nossos dias.<sup>253</sup>

Este segundo traço essencial da modernidade, a aparição e a afirmação histórica do indivíduo, está igualmente envolvido em uma relação com o tempo (tempo socialmente mensurável: formação, profissão, trabalho, lazer etc.),<sup>254</sup> razão pela qual esses dois traços jamais se dissociam. Tampouco se dissociam da “demissão de Deus” do palco histórico, nosso terceiro e

<sup>249</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, op. cit., p. 34-35.

<sup>250</sup> BIELSCHOWSKY, **Democracia constitucional**, op. cit., p. 28.

<sup>251</sup> ZOLO, **Teoria e crítica do Estado de Direito**, op. cit., p. 32.

<sup>252</sup> ZOLO, **Teoria e crítica do Estado de Direito**, op. cit., p. 32.

<sup>253</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 28.

<sup>254</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 15.

último subcapítulo.<sup>255</sup> *Eles produzem uns aos outros, simultaneamente*; tornando a sua compreensão e explicação complicadas, e a sua operacionalidade teórica, mais ainda.

Mas não podemos nos furtar a tentar. Até porque o processo “civilizador” que o direito terá na idade moderna tem uma relação fundamental com a contínua refacção e reinvenção *do que é o sujeito na modernidade*. Como já tivemos a oportunidade de sugerir, o maior desafio deste indivíduo “é no campo da ‘invenção do social’, levantado por todas as utopias<sup>256</sup> socializantes que sulcam o solo do mundo moderno. O *social* mostra-se como o lugar da realização efetiva do postulado fundamental da *autonomia*, sobre o qual repousa a concepção moderna do indivíduo”.<sup>257</sup>

Enquanto o homem medieval ocupava apenas um lugar subordinado na onipotência divina, o homem moderno vai poder pensar-se como o centro intelectual do mundo. Pelo Estado jurista, ele próprio fundara a ordem da sociedade humana; e, pela descoberta das leis da ciência, encontrara os meios de submeter a ele a natureza. Esses dois aspectos eram, aliás, intimamente ligados já na época das Luzes, quando foi cultivado o projeto de fundamentar o Direito na natureza do homem, recorrendo ao método das ciências físicas e matemáticas.<sup>258</sup>

O indivíduo na modernidade se apresenta como *causa sui*, fundamento último de seu próprio ser e de seu mundo;<sup>259</sup> mundo que ele é capaz de, a um só tempo, compreender e *transformar*. Conhecimento é poder, imortalizou Francis Bacon<sup>260</sup> - fazia-se possível, com isso, toda uma Era das Revoluções,<sup>261</sup> que tiveram como consequência jurídico-política mais relevante a emergência

<sup>255</sup> O “convencimento de que as tarefas e desafios humanos ‘devem ser resolvidos no tempo histórico, com e através do próprio tempo histórico’. Porém, agora, este já não se opõe à eternidade; antes, a reclama para si. [...] Por outras palavras: em vez da antítese imanência *versus* transcendência, a oposição entre passado e futuro passou ‘a ocupar o posto central’. Mudança que deu lugar a uma outra, expressa no aparecimento de uma mais forte tensão entre a ideia de passado e a de futuro, de onde promanou uma nova experiência de tempo, concomitantemente afirmada com os ideais de emancipação, progresso e capacidade autónoma que a razão teria para dar transparência aos imperativos da ética e às leis da natureza, assim como para aumentar o poder transformador do homem sobre o mundo”. Assim, a dicotomia entre o religioso e o secular “começava a coexistir, num tom não pacífico, com a dialética *passado futuro*, processo teleologicamente sobredeterminado pela crença na índole perfectibilista da natureza humana.” CATROGA, **Entre Deuses e Césares**, op. cit., p. 58-60.

<sup>256</sup> Em Bauman, esta é uma questão bem interessante: “No mundo moderno, notoriamente instável e constante apenas em sua hostilidade a qualquer coisa constante, a tentação de interromper o movimento, de conduzir a perpétua mudança a uma pausa, de instalar uma ordem segura contra todos os desafios futuros, torna-se esmagadora e irresistível. Quase todas as fantasias modernas de um ‘mundo bom’ foram em tudo profundamente antimodernas, visto que visualizaram o fim da história compreendida como um processo de mudança. Walter Benjamin disse, da modernidade, que ela nasceu sob o signo do suicídio; Sigmund Freud sugeriu que ela foi dirigida por Tântatos – o instinto da morte. As utopias modernas diferiam em muitas de suas pormenorizadas prescrições, mas todas elas concordavam em que o ‘mundo perfeito’ seria um que permanecesse para sempre idêntico a si mesmo, um mundo em que a sabedoria hoje aprendida permaneceria sábia amanhã e depois de amanhã, e em que as habilidades adquiridas pela vida conservariam sua utilidade para sempre. O mundo retratado nas utopias era também, pelo que se esperava, um mundo transparente – em que nada de obscuro ou impenetrável se colocava no caminho do olhar; um mundo em que nada estragasse a harmonia; nada ‘fora do lugar’; um mundo sem ‘sujeira’, um mundo sem estranhos.” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 21.

<sup>257</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 16.

<sup>258</sup> SUPLOT, **Homo Juridicus**, op. cit., p. 65.

<sup>259</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia VII**, op. cit., p. 27.

<sup>260</sup> Em Francis Bacon, “conhecer a natureza é, portanto, aumentar o poder do homem de se tornar senhor das coisas.” VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 593. Falaremos sobre isso no 3º capítulo.

<sup>261</sup> HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções: 1789-1848**. 22. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

do Estado de Direito - este lema teórico que “já faz parte, como uma fórmula prestigiosa, da linguagem política e cultural do Ocidente”, que já desenha “a própria imagem da civilização ocidental em contraposição a outras civilizações”<sup>262</sup> - e do constitucionalismo,<sup>263</sup> construções jurídico-políticas que tiveram como corolários, antes e acima de tudo, a consagração de direitos subjetivos ou individuais (por isso dizer que o liberalismo foi a ideologia propulsora do movimento constitucionalista)<sup>264</sup>.

Como disse Dalmo Dallari, o crescimento de novas forças sociais, como a burguesia, criou as condições para o surgimento de filosofias políticas que rejeitavam as arbitrariedades e violências que eram praticadas em nome de Deus para favorecer um pequeno número de pessoas. Essas novas filosofias “exigiam que por meio da razão se estabelecessem os direitos dos indivíduos, direitos que deveriam ser limitadores das ações dos governantes”:<sup>265</sup>

O século XVIII foi especialmente importante para o desenvolvimento da ideia jurídica de Constituição. Manteve-se a convicção da existência de direitos naturais, mas na seqüência das lutas contra a interferência política da Igreja católica estabeleceu-se a separação entre o poder espiritual e o temporal. Novas correntes de pensamento político-filosófico passaram a sustentar que os direitos naturais não dependiam de uma doação de Deus, mas eram inerentes à própria natureza humana e poderiam ser reconhecidos e explicados pela razão. Tais afirmações revelavam a formação de novas correntes de pensamento e anunciavam o aparecimento do antiabsolutismo e do individualismo.<sup>266</sup>

Ou seja, “o reconhecimento do indivíduo como pessoa jurídica, detentor de direitos, manifesta-se na própria estrutura de direitos individuais”.<sup>267</sup> Aqui, prender-se à pergunta “quem veio primeiro, a noção de indivíduo ou de direitos individuais?” seria uma falha grosseira. Isto nos impediria de perceber como o que chamamos de Direito contribuiu para *produzir*,<sup>268</sup> ativa e decisivamente, as ideias centrais da nossa cosmovisão (já sabemos que a temporalidade das (des)construções sociais foi uma delas; o lugar “teológico” do Estado será outra, no capítulo seguinte).

Na verdade, a eficácia criadora (*poiética*) do direito é muito maior. Ele não cria apenas a paz e a segurança, com base em valores prejudicados. Cria, também, em boa medida, os próprios valores sobre os quais essa paz e segurança se estabelecem. Neste sentido, o

<sup>262</sup> ZOLO, **Teoria e crítica do Estado de Direito**, op. cit., p. 6.

<sup>263</sup> Estado de Direito como *projeto* e o constitucionalismo como a sua “bandeira”, como gostava de dizer em suas aulas o professor Raoni Bielschowsky.

<sup>264</sup> SILVA, Virgílio Afonso da. **Direito Constitucional Brasileiro**. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021, p. 37. Para Nelson Saldanha, a palavra “liberalismo” designa o principal *ismo* político propiciado pela Ilustração, como ideologia do indivíduo e da liberdade contra o Estado poderoso e o governo absoluto. SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 125.

<sup>265</sup> DALLARI, Dalmo. **A Constituição na vida dos povos: da Idade Média ao Século XXI**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 34.

<sup>266</sup> DALLARI, **A Constituição na vida dos povos**, op. cit., p. 34.

<sup>267</sup> HORTA, **História do Estado de Direito**, op. cit., p. 105.

<sup>268</sup> Com o que concordariam os decoloniais: “o conceito de direitos é tanto o fundamento quanto a culminação da visão moral, filosófica e legal da modernidade”. BRAGATO, **Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos**, op. cit., p. 208.

direito constitui uma atividade cultural e socialmente tão criativa como a arte, a ideologia ou a organização da produção económica.

De facto, antes de a organizar, o direito *imagina* a sociedade. Cria modelos mentais do homem e das coisas, dos vínculos sociais, das relações políticas e jurídicas. E, depois, paulatinamente, dá corpo institucional a este imaginário, criando também, para isso, os instrumentos conceituais, formativos e de coerção necessários para o implantar na comunidade. Entidades como “pessoas” e “coisas”, “homem” e “mulher”, “contrato”, “Estado”, “soberania”, etc., não existiram antes de os juristas os terem imaginado, definido conceitualmente e traçado as suas consequências institucionais. Neste sentido, o direito cria a própria realidade com que opera. O “facto” não existe antes e independentemente do “direito”. Os “casos jurídicos” têm realmente muito pouco a ver com os “casos da vida”, como aliás se torna evidente logo que se transpõem as portas de um tribunal ou do escritório de um advogado.<sup>269</sup>

Aberto esse parêntese, é precisamente aquela cosmovisão individualista que, aos olhos de Danilo Zolo, parece ganhar ainda mais tração nos dias de hoje:

Após o eclipse do “socialismo real” e a crise dos institutos representativos, a noção de Estado de Direito retorna ao Ocidente em estreita ligação com a doutrina dos direitos subjetivos (ou “direitos fundamentais”). Basta lembrar autores como Ronald Dworkin, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Norberto Bobbio, Luigi Ferrajoli. Essa noção retorna como uma teoria político-jurídica que põe em primeiro plano a tutela dos “direitos do homem”, aqueles direitos que uma longa série de constituições nacionais e de convenções internacionais definiu no decorrer dos séculos XIX e XX, em particular o direito à vida e à segurança pessoal, à liberdade, à propriedade privada, à autonomia de negociação, aos direitos políticos.

Nesse contexto, que Bobbio chamou de “A Era dos Direitos”, posicionar-se a favor do Estado de Direito - ou, indiferentemente, do *rule of law* - significa querer que as instituições políticas e os aparelhos jurídicos tenham rigorosamente por finalidade a garantia dos direitos subjetivos. [...] os seus institutos [do Estado de Direito] são hoje explicitamente pensados por teóricos europeu-continentais e anglo-saxões à luz de uma filosofia política “individualista”; uma filosofia que não só abandonou definitivamente o organicismo social, o utilitarismo coletivista e o estatismo, mas que subordina a dimensão pública e o interesse geral ao primado absoluto dos valores e das expectativas individuais. É a realização desses valores e a satisfação dessas expectativas que os teóricos do Estado de Direito, tanto no continente europeu como no mundo anglo-saxão, assumem hoje como a fonte primária de legitimação do sistema político.<sup>270</sup>

Creio que isso dê conta da atualidade da discussão. A subjetivação/individuação modernas (leia-se, o processo de produção de individualidades) é um dos temas mais importantes não só da antropologia filosófica, mas da psicanálise (que, desde Freud, se debruçará sobre os diferentes processos de individualização do sujeito). Ora, não é demais lembrar que nem sempre o ser humano foi considerado um *indivíduo*. A bem da verdade, trata-se de um conceito tão inútil para um caçador-coletor quanto seria uma *Air Fryer*. Para inúmeras culturas, esta ainda pode ser uma ideia estranha, quando não perturbadora.<sup>271</sup>

<sup>269</sup> HESPANHA, *Cultura jurídica europeia*, op. cit., p. 96-97.

<sup>270</sup> ZOLO, *Teoria e crítica do Estado de Direito*, op. cit., p. 4-6.

<sup>271</sup> “Estamos hoje tão habituados, pelo menos na teoria do direito privado, a ouvir falar de direitos subjetivos, a equiparar o direito (na sua aceção subjetiva) a um poder de vontade garantido a certo sujeito, que nos custa a crer que tal noção tenha tido um começo. O direito subjetivo é uma das tais figuras que nos parecem inevitáveis na dogmática jurídica. Porém, a noção de direito subjetivo nem sempre fez parte do arsenal teórico dos juristas. Ela foi sendo

Existe, portanto, uma origem para a individualidade; uma data e um local na certidão de nascimento da conceptualização do humano como ente “atômico” (mesmo o átomo, descobrimos depois de Demócrito, subdivide-se em partículas subatômicas cada vez mais elementares e interessantes). Isto não significa que a importância desta categoria - e, ao final, dos direitos individuais que dela dependem - seja de se desprezar. Mas significa, sim, que o indivíduo adquire, assim como o tempo, um caráter mítico, *dogmático* (termo que os juristas conhecem bem) aos olhos dos modernos; e fazer sua crítica sempre foi um dos mais arditos desafios das humanidades (os corporativismos fascistas, por exemplo, sabidamente o tentam; Schmitt, dando o testemunho da sua própria pessoa, não conseguiu fazer crítica ao liberalismo sem incorrer em vexame).

A resposta para o problema da individualidade não está subordinada a algum livro sobre a modernidade: ela permanece espantosamente atual se reconhecermos que estamos mudando em velocidades vertiginosas - falar em cultura(s) ou, melhor, em *identidade* é surpreendentemente recente, mesmo se pensarmos no espectro temporal da modernidade (Freud foi um dos primeiros que tematizou essa identidade, por exemplo). E, se perguntarmos a um moderno *quem* ou *o que* eles são, responderão a *Liberté*, a *Egalité*, e hesitarão ante a *Fraternité*.

§ 8º [**Branco**] - No mundo idealizado pela “liberdade dos modernos” de Constant,<sup>272</sup> nossa espécie é o *Homo economicus*. Para concluir o seu DNA, apenas responder que éramos livres não bastava. Ainda faltaria uma garantia imprescindível aos modernos. Em segundo lugar, eles responderão, “nós somos iguais”.<sup>273</sup> Os dois primeiros ideais revolucionários, de modo a suprimirem no que for conveniente o terceiro, são antes de mais nada *liberdade de trabalho*<sup>274</sup> (Já

---

construída pouco a pouco, até atingir a sua fase de perfeição com os juracionistas.” HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 318-319.

<sup>272</sup> CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**: discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1819. São Paulo: Edipro, 2019.

<sup>273</sup> A referência ao indivíduo “livre e igual” se, por um lado, facilitou a *ocultação* de situações de desigualdade real tornou, por outro, *mais difícil* legitimar as desigualdades formais. A professora Cristina Nogueira da Silva mostra como a impossibilidade teórica e filosófica de acomodar o estatuto do escravo às categorias do pensamento setecentista e oitocentista, por exemplo, tiveram um lugar importante na explicação dos processos abolicionistas que, lentamente, foram acabando com a escravidão nos territórios colonizados pelos europeus. SILVA, **Constitucionalismo e Império**, op. cit., p. 15.

Igualmente: “conquanto a negação tenha tornado possível uma precária e efêmera reconciliação entre a Constituição e o constitucionalismo na época da escravidão, ela também tornou possível a condenação da Constituição [americana] de 1787 enquanto inconsistente com os preceitos fundamentais do constitucionalismo. Pois, para todos os que compartilham a crença de que a afirmação ‘todos os homens nascem iguais’ não admite exceção, o acolhimento da escravidão nega a possibilidade de cumprimento dos requisitos do constitucionalismo.” ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, p. 60-61.

<sup>274</sup> “Em termos de labor, compartilhamos todos de um mesmo destino, mas não compartilhamos coisa nenhuma, porque a sobrevivência acossa a cada qual individualmente e isoladamente uns dos outros. O homem movido pela necessidade não conhece outro valor, nem conhece outra necessidade, senão a sua própria sobrevivência. Na sociedade de operários, somos todos equalizados pela necessidade e voltados para nós mesmos. Somos todos força de trabalho e, nesse sentido, um produto eminentemente fungível. No mundo do *animal laborans*, tudo se torna absolutamente descartável. Nada tem sentido, senão para a sobrevivência de cada qual [...]” FERRAZ JÚNIOR, **Introdução ao estudo do direito**, op. cit., p. p. 27.

vimos como ela é um pré-requisito para a civilização; ou um elemento integrante deste conceito de “missão civilizacional” de que fala Cristina Nogueira da Silva)<sup>275</sup> e *igualdade*, a um só tempo, para acessar o mercado em posição de (novamente ela) *livre* concorrência e para ser *objeto* (ou objetivo) dele. A igualdade é o que impõe o domínio do *quantificável* ao ser humano; tornando-o de vez um indivíduo e selando o processo iniciado (também no início da cadeia produtiva) pela liberdade.

A marca própria do capitalismo, Supiot o percebe bem, não é a perseguição da riqueza material, mas o domínio da quantidade que ele faz reinar sobre a *diversidade* dos homens e das coisas:<sup>276</sup> ente atômico e indivisível, o ser humano poderia agora ser numericamente representado (nas equações ele não ganhará qualidades sensíveis e empíricas maiores que a do algarismo “1”: “assim substituíveis, os homens também são quantificáveis, podendo cada um ser apreendido como unidade de conta”)<sup>277</sup> e, em seguida, somado e diminuído em meio a tantos outros na economia capitalista: “nascendo livre e igual a todos os outros homens, é na competição com todos os outros que ele se revela a si mesmo e aos outros”.<sup>278</sup> Essa é a mola essencial da economia de mercado.

Em um mundo livre e igualitário de abstrações numéricas dessubstancializadas ou dessencializadas<sup>279</sup> (nada mais democrático do que este apagamento: será fácil esquecer que em cada um dos dígitos há uma pessoa e uma história, com família, fobias, fetiches e sonhos)<sup>280</sup>, tudo poderá ser mensurado, aferido e calculado. Enfim, tudo poderá ser vendido e comprado.<sup>281</sup> Este mundo é impossível sem a *Liberté* e a *Egalité* que, para além de libertá-lo e de igualá-lo, igualmente

<sup>275</sup> SILVA, **Constitucionalismo e Império**, op. cit.

<sup>276</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. XII.

<sup>277</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 18.

<sup>278</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 19.

<sup>279</sup> “O capitalismo, entronizando o dinheiro, promove o domínio da abstração financeira e a absoluta funcionalidade do conceito de riqueza, tornando arcaicas as formas mais antigas de propriedade. Trata-se de um processo ligado à laicização e à quantificação das estruturas da vida social. O dinheiro é uma abstração, como o é de certo modo a máquina: não possuem substância ética intrínseca, nem conteúdo personalizável como uma casa ou uma espada.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 131-132.

<sup>280</sup> “Dadas as necessidades desse cálculo, as pessoas devem ser apreendidas como simples partículas contratantes, consideradas abstratamente (conceito de pessoa, independente das contingências físicas) e formalmente equivalentes (dinâmica do princípio de igualdade), até mesmo como puras ficções (pessoas jurídicas) às quais atribuímos existência jurídica igual à dos seres humanos. Os bens e os serviços, totalmente diversos por seus usos, devem ser tratados como mercadorias, totalmente comparáveis por seu valor monetário e igualmente livres para a troca [...]” SUPIOT, **Homo Juridicus**, op. cit., p. 120.

<sup>281</sup> Essa ficção é a ponta na qual repousa toda a teoria econômica: “Quando tudo é conversível, e quando a confiança depende de moedas e de búzios anônimos, as tradições locais, as relações íntimas e os valores humanos são corroídos e substituídos pelas leis frias da oferta e da demanda. [...] As comunidades e as famílias humanas sempre se basearam na crença em coisas “sem preço”, como honra, lealdade, moralidade e amor. Essas coisas estão fora do domínio do mercado e não deveriam ser compradas ou vendidas por dinheiro nenhum. [...] O dinheiro sempre tentou romper essas barreiras, como a água se infiltrando nas rachaduras de uma barragem. [...] O dinheiro tem uma faceta ainda mais perversa. Embora crie uma confiança universal entre desconhecidos, essa confiança é investida não em seres humanos, comunidades ou valores sagrados, mas no próprio dinheiro e nos sistemas impessoais que o sustentam. Não confiamos no desconhecido ou em nosso vizinho — confiamos na moeda que eles carregam. Se suas moedas acabarem, acaba também a nossa confiança. Enquanto o dinheiro destrói as barragens da comunidade, da religião e do Estado, o mundo corre o risco de se transformar num grande mercado impiedoso.” HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 204.

esvaziam o sujeito de sua identidade (sempre cultural e historicamente situada)<sup>282</sup> e o lançam na indiferença cruel da competição econômica.

No 1º capítulo, vimos essa intuição seminal de Marx: cada indivíduo se apresenta no mercado como portador do universal - com poder de compra, sem “qualidade especial”, independente do *status* social e do patrimônio. Na esfera da produção, na qual os trabalhadores estão sob contrato como vendedores *livres* de seu trabalho, ela expressa uma relação de poder, que decompõe o coletivo de trabalhadores em uma justaposição de indivíduos. Assim, o capital parece mover-se de forma *independente* dos indivíduos. Para tanto, importa que as pessoas, em relação de produção entre si, vistam “máscaras” jurídicas e possam ser *trocadas*, umas pelas outras.<sup>283</sup>

Um exemplo pode ilustrar a originalidade dessa transformação. Sérgio Buarque de Holanda - atento à transição para o trabalho industrial - dá uma ideia das dificuldades que se opõem à abolição da velha ordem familiar pelo processo de modernização, no qual instituições e relações sociais fundadas nos princípios abstratos de que falamos substituem os *laços de afeto* e de *sangue*.

Quem compare, ir exemplo, o regime do trabalho das velhas corporações e grêmios de artesãos com a ‘escravidão dos salários’ nas usinas modernas tem um elemento precioso para o julgamento da inquietação social de nossos dias. Nas velhas corporações o mestre e seus aprendizes e jornaleiros formavam como uma só família, cujos membros se sujeitam a uma hierarquia natural, mas que partilham das mesmas privações e confortos. Foi o moderno sistema industrial que, separando os empregadores e empregados nos processos de manufatura e diferenciando cada vez mais suas funções, suprimiu a atmosfera de intimidade que reinava entre uns e outros e estimulou os antagonismos de classe. O novo regime tornava mais fácil, além disso, ao capitalista, explorar o trabalho de seus empregados, a troca de salários ínfimos.

Para o empregador moderno [...] o empregado transforma-se em um simples número: a relação humana desapareceu. A produção em larga escala, a organização de grandes massas de trabalho e complicados mecanismos para colossais rendimentos, acentuou, aparentemente, e exacerbou a separação das classes produtoras, tornando inevitável um sentimento de irresponsabilidade, da parte dos que dirigem, pelas vidas dos trabalhadores manuais. [...] entre o trabalhador manual e o derradeiro proprietário - o acionista - existe toda uma hierarquia de funcionários e autoridades representados pelo superintendente da usina, o diretor-geral, o presidente da corporação, a junta executiva do conselho de diretoria e o próprio conselho de diretoria. Como é fácil que a responsabilidade por

---

<sup>282</sup> Os decoloniais tem plena consciência disso: “Como espécime, o ‘homem’ dos direitos do homem aparece sem gênero, cor, história ou tradição. Ele não tem necessidades ou desejos, é um vaso vazio unido com todos os outros [...]. Ao mesmo tempo, o homem empírico que efetivamente goza dos ‘direitos do homem’ é um homem demasiadamente homem: abastado, heterossexual, branco, homem urbano, que condensa na sua pessoa a dignidade em abstrato da humanidade e as prerrogativas reais de pertencer à comunidade dos poderosos. [...] Os direitos constroem seres humanos contrariamente a uma variável desumanidade ou antropologia. [...] A história contemporânea dos direitos humanos pode ser vista como a luta contínua e sempre falível para fechar a lacuna entre o homem abstrato e o cidadão concreto; ou seja, adicionar carne, sangue e sexo ao contorno pálido do ‘humano’ e estender as dignidades e privilégios dos poderosos (as características da humanidade normativa) para a humanidade empírica. Isso não aconteceu, todavia, e é improvável que seja alcançado pela ação de direitos.” DOUZINAS, **Sete teses sobre os Direitos Humanos**, op. cit., p. 211-212.

<sup>283</sup> SCKELL, **A ideologia**, op. cit., p. 30-32. Com o conceito de ideologia, diz a professora Soraya Sckell, Marx mostrou que a contradição da universalidade é a contradição interna ao capitalismo: de um lado, a condição de isolamento dos indivíduos (pela divisão social do trabalho; pela concorrência) e, de outro, os universais abstratos do pensamento burguês (entre os quais os universais jurídicos, como a liberdade). Falamos brevemente sobre isso já no 1º capítulo.

acidentes do trabalho, salários inadequados ou condições anti-higiênicas se perca de um extremo ao outro dessa série.<sup>284</sup>

Das abstrações liberais decorre, também, uma concepção puramente aritmética do princípio majoritário; no qual a democracia é mera soma *estatística* de seus “membros”.<sup>285</sup>

E “o sujeito dividido e sem qualidade está destinado ao desamparo e ao mal-estar”.<sup>286</sup>

Charles Taylor - que dá outra dimensão para a separação, que voltaremos a mencionar, entre o interior e o exterior do sujeito; articulando uma filosofia do sujeito moderno em torno do rico conceito de *interioridade*<sup>287</sup> - sabe que um indivíduo sem referência a um pano de fundo é um caso *patológico*. Faltam-lhe os limites com base nos quais conduzimos e formulamos identificações, escolhas, sentido para nossas vidas - enfim, com base no qual formamos nossa *identidade*, nosso *self*.<sup>288</sup>

Por isso, a luta de Charles Taylor contra o que chama de “naturalismo” dirige-se precisamente contra as abstrações liberais que nos impedem de ressignificar e articular os contextos

<sup>284</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 170-171.

<sup>285</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 18. Rosanvallon esteve atento a isto ao destacar, na sua aula inaugural no *Collège de France*, que uma das tensões que estruturam a modernidade política desde sua origem é a tensão “entre o número e a razão, a ciência e a opinião, porque o regime moderno institui através do sufrágio universal a igualdade política, ao mesmo tempo em que postula o advento de um poder racional, cuja objetividade implica a despersonalização”. ROSANVALLON, **Por uma história do político**, p. 75.

Diz Safatle que essa “determinação do sujeito como unidade de contagem em uma multiplicidade numerária não é uma figura do lugar vazio em sua potência produtiva. Ela é uma figura da determinação indiferente em sua reificação mortificada da estrutura. Ela é a perpetuação de um espaço político só legível através da representação, a tradução da ‘institucionalização do conflito’ em uma forma de ‘competição regulada’. Fato ainda mais grave se lembrarmos como tal multiplicidade numerável nunca se apresenta em sua pureza instauradora. Ao contrário, no interior da competição regulada das democracias liberais, sua eclosão eleitoral é sempre mediada pelo peso institucional-econômico das forças sociais que organizam as condições de representação dos atores políticos. Forças que se dispõem em silêncio. E o controle das condições de representação é, ao mesmo tempo, o controle da cena do político. Há uma zona de sombra em todo campo de representação, composta do peso de atores que trabalham no controle da definição do que é representável. A crença tão presente ainda hoje de que, fora da representação política com seus mecanismos de sufrágio, só haverá o caos acaba por naturalizar o fato de que as condições de possibilidade da representação impõem um modo de presença na cena política, um modo de constituição dos ‘atores políticos’ que se paga com a invisibilidade de uma multiplicidade de sujeitos políticos possíveis.” (grifo nosso). SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 68-69. Algo de seu argumento lembra o clássico BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. In: THIOLENT, Michel. **Crítica metodológica, investigação social & enquête operária**. São Paulo: Polis, 1980, p. 1-12.

<sup>286</sup> BIRMAN, **Mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 155.

<sup>287</sup> *As fontes do self* busca definir a identidade moderna ao descrever sua gênese; trata-se de um “esforço de articulação e elaboração de uma história da identidade moderna” – termo que Charles Taylor usa para designar o conjunto de compreensões “do que é ser um agente humano: os sentidos de interioridade, liberdade, individualidade e de estar mergulhado na natureza”. Tal identidade - não só o que ela põe em relevo, mas também o que põe em segundo plano - *molda* nosso pensamento filosófico, “em larga medida sem que nos demos conta disso”. Taylor se concentra em uma importante faceta da identidade moderna: a *interioridade*, o sentido de nós mesmos como “seres dotados de profundezas interiores, e a noção vinculada de que somos um *self*”. Neste livro, Taylor rastreia as conexões entre os sentidos do *self* e as concepções morais, entre a identidade e o bem; vínculos que as filosofias morais hoje dominantes tendem a obscurecer. TAYLOR, **As fontes do self**, op. cit., p. 9-10.

Jessé Souza diz que a releitura de Taylor do tema hegeliano do reconhecimento “não só inaugurou uma escola internacional de crescente prestígio, como também permitiu perceber em nova dimensão os temas centrais da diferença, do multiculturalismo e do aprofundamento das aporias da prática e teoria democráticas”. SOUZA, **A modernização seletiva**, op. cit.

<sup>288</sup> SOUZA, **A construção social da subcidadania**, op. cit.

(que elas mantêm não tematizados) que guiam e orientam a ação humana,<sup>289</sup> i.e., que dão significado para nossas vidas contra a *malaise*, o mal-estar:<sup>290</sup>

A estratégia genealógica de Taylor, uma estratégia, nesse sentido, virtualmente paralela aos grandes “genealógicos” da modernidade como Freud, Nietzsche e Marx, pretende precisamente recapturar um acesso simbólico e valorativo que retira a neutralidade e a ingenuidade dessas instituições fundamentais que determinam nosso comportamento social em todas as suas dimensões. Nessa reconstrução, o que vem a baila é o “retomo do reprimido”, ou seja, do sentido normativo, contingente, culturalmente constituído e de modo algum neutro que habita o núcleo mesmo de funcionamento dessas instituições.<sup>291</sup>

A centralidade do sujeito na modernidade aparece com René Descartes em “*Discurso sobre o Método*”.<sup>292</sup> É Descartes quem - motivado, segundo Taylor, pela concepção mecanicista *não-teológica* do universo (Galileu; voltaremos a falar sobre isto no próximo capítulo) - situa as fontes da moralidade *dentro de nós mesmos*.<sup>293</sup> “a imagem cartesiana da agência humana corresponde a uma

<sup>289</sup> SOUZA, **A construção social da subcidadania**, op. cit. Para tanto, se Jessé Souza estiver certo, é preciso tornar de novo *criação cultural contingente e precária* o que já havia se tomado, mais uma vez, *natureza e invisibilidade* (antes de “devolver para o plano da cultura”, um hegeliano preferiria dizer: devolver para o plano da *História*. Mas não vemos uma oposição estrita aqui, se nos atentarmos à relação que os dois mantêm e que destaquei na nota de rodapé n°.)

<sup>290</sup> O tema, inclusive, virou um livro próprio – embora, até onde eu saiba, ainda infelizmente sem tradução para o português: TAYLOR, Charles. **The Malaise of Modernity**. Concord (Canada): Anansi Press, 1991. Na sua leitura – em muito próxima da nossa -, o mal-estar é provocado pela razão instrumental e pelo atomismo: “O sentimento de ‘mal-estar na modernidade’ analisado por Taylor tem a ver com essa constelação típica criada pelo naturalismo: 1) o individualismo vivido de tal modo que faz desaparecer o nexo da nossa relação com os outros; 2) a entronização da razão instrumental como padrão típico da eficiência e complexidade modernas; 3) e, finalmente, como ‘produto político específico’ dos dois anteriores, a ameaça de ‘despotismo suave’ anunciada por Tocqueville.” SOUZA, **A modernização seletiva**, op. cit.

<sup>291</sup> SOUZA, **A construção social da subcidadania**, op. cit.

<sup>292</sup> DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Permitam-me uma longa transcrição de Michel Villey: “[...] a doutrina cartesiana quebra a *unidade* de que a visão aristotélico-tomista tomava cuidado de não privar o mundo [...]. Ao contrário, a metafísica cartesiana pesará por muito tempo na consciência ocidental: ainda somos seus prisioneiros. É o ancestral de outros dualismos, o do ‘sujeito’ e do ‘objeto’, de uma separação radical entre os homens e a natureza, entre os conhecimentos morais e as ciências ditas objetivas, entre o valor e o fato, o dever-ser e o ser... E que até hoje deforma nossa visão da natureza. [...] ela sela da maneira mais absoluta a morte da filosofia clássica do direito natural. A ideia de que se possa extrair um direito, por observação, da natureza [...] só tem sentido a partir da noção clássica da natureza, aristotélico-tomista: de uma natureza que contém ao mesmo tempo matéria e espírito, de uma natureza em que se podem ler – porque ela mesma tem um sentido e está orientada para causas finais -, além de fatos, valores, um modelo de ordem e de justiça. A metafísica cartesiana destrói essa noção unitária; desintegra-a; cinde-a em dois universos separados, pondo de um lado o pensamento e do outro a matéria, de um lado o dever-ser e do outro os fatos. Ora, quando se adota essa maneira de considerar o mundo, não se pode mais pensar o direito residindo a um só tempo nas coisas, na natureza, e dotado de valor normativo; perde-se a chave da autêntica doutrina do direito natural. [...] Mais tarde, os filósofos do direito (como Hegel ou Marx) se empenharão laboriosamente em ‘superar’ ou ‘ultrapassar’ essa contradição; mas já não é mais muito fácil fazê-lo. Porque o problema é metafísico. Encerrados como costumam estar numa única filosofia, que é a filosofia moderna, os juristas não têm consciência da dependência essencial da sua arte à metafísica. Relação contudo necessária: não há ninguém que possa tratar seriamente das fontes do direito sem deparar com a questão do direito natural; tudo depende da noção que se tenha de natureza; e toda definição do direito e do lugar que o direito ocupa em relação com relação ao conjunto dos seres é função de uma ontologia. Concebemos o direito com concebemos o mundo. Estamos fortemente comprometidos pela obra de Descartes, e não só por seu método: por sua ontologia dualista.” VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 605-608. Voltaremos a falar disso, dando sua profundidade necessária, no próximo capítulo.

<sup>293</sup> TAYLOR, **As fontes do self**, op. cit., p. 189-209. Segundo Birman, a psicologia clássica inicia-se com a filosofia de Descartes e tem continuidade com a tradição cartesiana: “Como se sabe, o *cogito* cartesiano – ‘penso, logo existo’ - definiu a categoria de existência como estado essencialmente atrelado ao registro do pensamento. Estariam aqui o fundamento e a certeza da subjetividade.” O discurso freudiano colocou para a filosofia um problema fundamental na

tremenda revolução que estava acontecendo efetivamente nessa época (começo do século XVII)”<sup>294</sup>.

“O homem nunca estivera tão perto do centro como então”<sup>295</sup>.

António Manuel Hespanha diz que, embora Descartes não tenha se ocupado do direito, ao sugerir que o *indivíduo* era o elemento mais simples dos saberes sobre a sociedade, o seu método influenciou decisivamente o saber jurídico:

Na verdade, a sua existência era evidente (“penso, logo existo”) e, por isso, o primeiro fundamento de que se deveria partir para resolver os problemas teóricos (e práticos, como o da regulação social justa) relativos à sociedade. A natureza abstrata do indivíduo - que era tudo quanto se podia intuir por introspeção - passava a ser o suporte para toda a reflexão sobre o homem e sobre a sociedade humana. Construir uma ordem justa para esta era, agora, o produto de uma reflexão racional, assente sobre a evidência de que a sociedade era composta de indivíduos autónomos. A ordem da sociedade tinha de partir disto e acomodar-se a isto.<sup>296</sup>

Segundo Taylor, a visão cartesiana de um sujeito “remodelável”, “descontextualizado” (*disengaged*) implicará que “podemos nos ‘recriar’, recriando nossos hábitos e normas. Somos criaturas de relações contingentes. É esse novo tipo de desengajamento radical que propicia a ideia da criação ‘ex-nihilo’ que Taylor chama de ‘self pontual’ ou ‘neutro’”<sup>297</sup>. Bielschowsky, outro leitor de Taylor no Brasil, faz um bom panorama:

---

virada do século XIX para o XX: o *descentramento do sujeito*. “[...] a concepção psicanalítica de que existiria um psiquismo inconsciente e que a subjetividade transcenderia em muito os registros do eu e da consciência, implicou efetivamente no descentramento do sujeito. Essa tese colocou em questão uma longa tradição que se constituiu com Descartes e que foi denominada de filosofia do sujeito. Era sempre isso que estava em pauta na crítica empreendida por Freud da psicologia clássica. Essa crítica pôs em discussão toda a tradição filosófica fundada no *cogito* [...] Isso porque se para Descartes o pensamento era a garantia do critério de existência para o sujeito - ‘penso, logo existo’ -, para Lacan a descoberta do inconsciente indicava um paradoxo fundamental, qual seja, o sujeito existe onde não pensava e pensava onde não existia. Com efeito, se o inconsciente é desejo, o desejo fundaria agora a condição de existência do registro do pensamento. [...] Portanto, a existência do sujeito e a produção da verdade se realizariam para a psicanálise fora do registro do pensamento, inscrevendo-se nos registros do desejo e do inconsciente.” BIRMAN, **Freud & a filosofia**, op. cit., p. 22, 55-57. Podemos dizer, com Birman, que a problemática colocada pela psicanálise para a filosofia se centra na crítica desse *cogito*. Estaria em pauta uma *desconstrução* da filosofia do sujeito, com o descentramento do sujeito dos registros do eu e da consciência.

<sup>294</sup> SOUZA, **A construção social da subcidadania**, op. cit. Para Michel Villey, em Descartes (ele chega a chamá-lo de “apóstolo da técnica”) – assim como em Francis Bacon -, conhecendo a força e as ações dos corpos que nos rodeiam, “poderíamos nos tornar senhores e donos da Natureza”. VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 600.

<sup>295</sup> GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 230. Se acostumar com a ideia de viver num planeta como outro qualquer no meio de um enorme universo era um fardo duro de carregar: “Podemos compará-lo à situação vivida pelas pessoas quando Darwin mostrou que o homem tinha evoluído a partir dos animais. Em ambos os casos, o homem perdeu um pouco da sua posição especial na criação.” Até então, “a Terra tinha sido o centro do mundo. Mas quando os astrónomos explicaram que não existe um centro absoluto em todo o universo, surgiram tantos centros quantos são as pessoas.”

<sup>296</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 309-310.

<sup>297</sup> SOUZA, **A construção social da subcidadania**, op. cit. Cf. TAYLOR, **As fontes do self**, op. cit., p. 149-273. A crise do *self* moderno, diz Jessé Souza, leitor de Taylor, é decorrente da radicalização dessa perspectiva do sujeito: “Este é o ponto fundamental da crítica de Taylor. A noção de *self* desprendido, por estar arraigado em práticas sociais e instituições, é naturalizada”. Essa “concepção histórica e contingente se ‘naturaliza’. As ‘ideias’ se tornam ‘práticas sociais’ e se naturalizam na medida em que ‘esquecem’ de suas raízes.” SOUZA, **A modernização seletiva**, op. cit.

Em linhas gerais pode-se dizer que a concepção de pessoa para o liberalismo passa por entendimento de que cada indivíduo é dotado de uma autonomia racional que independe de suas relações de pertença a grupos, categorias ou comunidade. Esse entendimento - bastante marcado pelo pensamento iluminista - percebe um indivíduo enquanto capaz de ascender a uma razão imparcial universal - ou seja, independente de seus vínculos a grupos ou comunidades - e o permite ver e interpretar o mundo, inclusive suas relações de pertença, de modo autônomo e desprendido de pré-concepções. Deste modo, as pessoas têm a autonomia de escolher seus objetivos vitais. Esse posicionamento é bem resumido pela assertiva rawlsiana de que o “eu antecede a seus fins”. Além disso, os interesses são átomos, ou seja, particularizados e destacados de cada sujeito, sendo a união entre os indivíduos não uma virtude em si, mas o único modo possível e necessário para esses seres atomizados alcançarem os interesses convergentes que seriam impossíveis se buscados individualmente, como seria o caso do máximo exemplo hobbesiano, a *segurança*.<sup>298</sup>

Segundo a nossa cultura jurídica, ainda fortemente marcada por essa visão de *Self*,

a pessoa é uma e indivisível, de seu nascimento à sua morte; é uma individualidade indivisível, e não um lugar onde coabitaria uma pluralidade de personagens. Nosso desnordeio é o mesmo quando ficamos sabendo que, para um melanésio, o ser humano poderia ser definido como um lugar vazio, circunscrito pelo conjunto de laços que o ligam aos outros (pai, tio, esposo, clã etc.). Para nós, o ser humano se define, ao contrário, como *ego* pleno, que tece livremente seus laços sociais e não é tecido por eles. Enquanto na maior parte das outras civilizações o homem se vê como a parte de um Todo que o envolve e o ultrapassa, que o precedeu e sobreviverá a ele, nossa cultura jurídica nos conduz, ao contrário, a ver o homem como a partícula elementar de toda sociedade humana [...].<sup>299</sup>

Podemos confirmar, com o padre Vaz, que o individualismo radical torna impensável a constituição de um universo ético.<sup>300</sup> Este é o preço que as atrações modernas exigem: “a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória”.<sup>301</sup>

<sup>298</sup> BIELSCHOWSKY, **Democracia constitucional**, op. cit., p. 30-31. Ele continua: “O contratualismo na modernidade, enquanto formulação teórica para a constituição do político, baseava de forma radical a fundamentação da legitimidade e dos critérios racionais e de obediência e do poder em características inerentes, naturais e inatas do indivíduo. Este ser individualista e atomizado seria possuidor de necessidades, interesses e valores anteriores e marginais a sua pertença comunitária ou social. E é este indivíduo egoísta que se configuraria como base última de nascimento e validade do poder, ora ser ele o depositário da razão. Assim, o contratualismo moderno estabelecia na racionalidade a fundamentação da ordem. Seria a razão que nos informaria o contrato como melhor modo de garantirmos nossos interesses individuais. O momento histórico de surgimento desse contratualismo, e, sobretudo, do movimento iluminista, deixou de herança à corrente liberal a marcante dicotomia Estado e Sociedade, que dá aos direitos individuais o sentido de serem uma proteção da liberdade individual do sujeito contra o todo, personificado no Estado”, sobre a qual falamos quando interpretamos Constant.

Também encontraremos na obra de outros comunitaristas, como Alasdair MacIntyre, propostas de superação da ética individualista professada pela tradição liberal. Michael J. Sandel, um de seus mais famosos expoentes na atualidade, diz que “MacIntyre admite que a explicação narrativa de nossas decisões morais está em conflito com o individualismo moderno. ‘Do ponto de vista do individualismo, sou o que eu mesmo escolhi ser’. Na visão individualista, a reflexão moral requer que eu deixe de lado ou que abstraia minhas identidades e heranças sociais [...]”. Partindo disso, Sandel argumenta que a teoria política liberal nasceu de uma tentativa de poupar a política e a lei de se emaranharem em controvérsias morais e religiosas, mas “uma política sem um comprometimento moral substancial resulta em uma vida cívica pobre”. SANDEL, Michael J. **Justiça - O que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 274-296. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. 3. ed. Bauru: EDUSC, 2001.

<sup>299</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 16-17.

<sup>300</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 304.

<sup>301</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 226.

§ 9º [*Vermelho*] - O leitor já deve imaginar que este processo de que fala Charles Taylor, relativo à descoberta (ou invenção) da interioridade, é da maior importância para a psicanálise. Foi a problemática do sujeito que delineou a interlocução entre psicanálise e filosofia: a filosofia do sujeito foi questionada por Freud na medida em que, para aquela, “o sujeito estaria sempre inscrito no campo da consciência e se enunciava no registro do eu, enquanto a psicanálise formulou o *descentramento* do sujeito em ambos os registros citados”.<sup>302</sup> Freud relembra esse fato n’*O mal-estar na civilização*:

Normalmente nada nos é mais seguro do que o sentimento de nós mesmos, de nosso Eu. Este Eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais. Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve como uma espécie de fachada — isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica, que ainda nos deve informar muita coisa sobre a relação entre o Eu e o Id. Mas ao menos para fora o Eu parece manter limites claros e precisos. [...] também o sentimento do Eu está sujeito a transtornos, e as fronteiras do Eu não são permanentes.<sup>303</sup>

Com efeito, antes da psicanálise, o psíquico “era completamente identificado com o ser da consciência, estando apenas nesta a sua verdade. A subjetividade estava fundada na consciência, e nela se inscreveria o eu. (...) a certeza da existência do eu circulava sempre e apenas em torno do pensamento.” Ao formular o conceito de *inconsciente*, a psicanálise deslocou decisivamente o psiquismo dos registros da consciência e do eu.<sup>304</sup>

Também por esse motivo, na leitura psicanalítica do sujeito, “não existe a possibilidade de delinear o sujeito como um indivíduo, isto é, como uma mônoda isolada face ao que lhe é exterior e estrangeiro, mas como algo constituído pela articulação entre o dentro e o fora, o interior e o exterior”.<sup>305</sup>

<sup>302</sup> BIRMAN, *Freud & a filosofia*, op. cit., p. 8. Mais tarde ele dirá que, “(...) considerando as problemáticas teóricas que constituiu, o discurso freudiano delineou um campo de interlocução com a filosofia, colocando para esta questões novas que veio a desenvolver, pela incidência que sofreu da psicanálise. Enfim, o discurso freudiano acabou por incorporar também alguns dos enunciados críticos formulados pela filosofia, não obstante as reticências de Freud face a esta.” (p. 74).

<sup>303</sup> FREUD, *O mal-estar na civilização*, op. cit., p. 9-10. Diz Birman: “A invenção da psicanálise como saber se realizou pela formulação da existência do inconsciente, como um outro registro psíquico, além da consciência. Foi esta descoberta, empreendida por Freud, que teve a potencialidade teórica de subverter os saberes sobre o psiquismo então instituídos: a psiquiatria e a psicologia”. BIRMAN, *Freud & a filosofia*, op. cit., p. 17

<sup>304</sup> BIRMAN, *Freud & a filosofia*, op. cit., p. 21-24.

<sup>305</sup> BIRMAN, *Mal-estar na atualidade*, op. cit., p. 314. A oposição entre as categorias de indivíduo e sociedade, diz Birman, é estranha ao discurso psicanalítico. Freud ilustra em um de seus textos sociais: “A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinamos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado.” FREUD, *Obras Completas, volume 15: Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos (1920-1923)*, op. cit., p. 10.

Na modernidade, como diz a psicanalista Maria Lucia Homem, um novo universo começa a se pensar fora das relações entre *interior* e *exterior*, um mundo dividido entre o público e o privado, em que o centro passa a ser o sujeito - trata-se da gradual aparição e percepção de que somos divididos entre duas esferas. A partir de então, acertar ou simbolizar de modo adequado tal passagem, do privado para o público (a realização da personalidade, o uso público da razão, etc.) tornara-se um problema de primeira ordem (problema para as filosofias, certamente, mas igualmente para as clínicas e os púlpitos).

A separação entre a esfera pública, “que inclui apenas o que tem uma relevância política”, e a esfera privada da vida de cada cidadão, “em cujo âmbito recai tudo o que diz respeito à sua identidade particular (religiosa, afetiva, sexual etc.)”, é um dos princípios mais importantes do liberalismo clássico.<sup>306</sup> Saldanha dedica o sugestivo *O jardim e a praça* a essa questão:

O que se denomina indivíduo (aqui estamos num ângulo psicológico e não propriamente ético, dispensando portanto a preferência pelo termo “pessoa”) e o que se denomina coletividade possuem uma certa estrutura, e isto se acha expresso na moderna sociologia e na psicologia social. Na estrutura da individualidade encontra-se um conjunto de projeções do viver que se desenvolvem, corporal e animicamente, a partir de experiências que por sua vez devem ter provindo das relações com um contexto. A este “contexto” corresponde a noção de sociedade: a sociedade é a coletividade enquanto entendida num sentido global, provida de uma realidade específica e estável. Pouco importa que a coletividade se entenda como “oposta” aos indivíduos, e ao mesmo tempo como “composta” pelos indivíduos; o social é ao mesmo tempo condição e resultado, e aparece como pluralidade integrada por unidades.

Habitualmente dizemos ou pensamos que o indivíduo está “dentro” do social, e que o social está “fora” dos indivíduos. A possibilidade de tentar repetir a metáfora no caso das categorias público e privado revela que a analogia entre elas e o binômio coletivo-individual não é perfeita; pois o público se entende como algo que está fora, e o privado como algo que está dentro, mas o privado não está propriamente dentro do público. A ambas as noções é possível atribuir um fora e um dentro. No caso, porém, de se manter esta imagem, cabe obviamente perguntar: o privado e o público correspondem a um “dentro” e um “fora” de quê? Se a imagem tem sentido, ela corresponde a um pendur metafórico consolidado pela experiência dos séculos; a vida pública se configura como exterioridade em relação à casa, ao viver básico, dentro do qual se situa a existência dita privada. Talvez se possa encontrar, nesta configuração, uma idéia individual (se não individualista) do ser humano. O ser-humano, tendo por ponto de referência o lar - que não é uma realidade meramente individual -, se entende para dentro ou fora deste marco, com dois planos fundamentais e complementares do viver. Portanto, com dois sistemas específicos de valores.<sup>307</sup>

Harari também percebe como a ordem imaginada do individualismo está enraizada no mundo material:

Na arquitetura moderna, esse mito sai da imaginação e toma forma em pedra e argamassa. A casa moderna ideal está dividida em muitos aposentos pequenos para que cada criança possa ter um espaço privado, longe da vista de todos, propiciando máxima autonomia. Esse quarto quase sempre tem uma porta e, em muitas famílias, é permitido que a criança a feche ou mesmo a tranque. Até os pais são proibidos de entrar sem pedir permissão. O

<sup>306</sup> FARALLI, *A filosofia contemporânea do direito*, op. cit., p. 79.

<sup>307</sup> SALDANHA, Nelson. *O jardim e a praça: ensaio sobre o lado “privado” e o lado “público” da vida social e histórica*. *Ciência & Trópico*, Recife, 11(1): 105-121, jan.-jun., 1983, p. 115.

quarto é decorado de acordo com os desejos da criança, com pôsteres de astros do rock e meias sujas pelo chão. Alguém que cresce nesse espaço não pode deixar de se imaginar um “indivíduo”, com seu verdadeiro valor vindo de dentro, e não de fora.

Os nobres medievais não acreditavam no individualismo. O valor de alguém era determinado por seu lugar na hierarquia social e pelo que os outros diziam dele. Ser objeto de zombaria era uma indignidade horrível. Os nobres ensinavam os filhos a proteger o bom nome da família a qualquer preço. [...] Era muito raro que um castelo medieval tivesse aposentos privados para as crianças (ou para qualquer um, na verdade). O filho adolescente de um barão [...] dormia com muitos outros jovens num salão. Estava sempre à vista, e era obrigado a considerar o que os outros viam e diziam. Alguém que crescia nessas circunstâncias naturalmente concluía que o verdadeiro valor de um homem era determinado por seu lugar na hierarquia social e pelo que os outros diziam a seu respeito.<sup>308</sup>

Inicialmente, a separação entre as duas esferas - a “privatização do território subjetivo” -, diz Maria Homem, foi uma conquista imensa. Desse *Eu* que contém um “dentro de si” e julga conhecê-lo decorre uma liberdade gigantesca: “Existe um Eu, singular, que tem uma consciência, própria; e que ninguém sabe - nem pode! - penetrar essa consciência”. Um momento de *interioridade*, de intimidade, era um momento de liberdade. Junto com a ascensão da ideia de *Eu*, entra em declínio a ideia de um Outro Onisciente (Deus). Sob a força transcendente que enxerga o que cada um faz, mesmo que este esconda ou tente ocultar, não existe propriamente, ou não existe ainda, uma divisão entre público e privado; pois a indistinção dos dois territórios se deve à onisciência que tudo sabe e tudo penetra.<sup>309</sup>

Já na modernidade, diz o filósofo romancista Jostein Gaarder, “o homem não existia apenas para servir a Deus, mas também para ser ele próprio. Por esta razão, o homem podia desfrutar aqui e agora de sua própria vida. E se o homem podia se desenvolver livremente, ele tinha possibilidades ilimitadas. Seu objetivo era ultrapassar todas as fronteiras”.<sup>310</sup>

Assim, “pelo gesto que modela as coisas e pela fala que os designa, o Homem tem acesso a uma liberdade vertiginosa: a de reconstruir o mundo à sua imagem, de arrancar-se ao peso das coisas conferindo-lhes um sentido”.<sup>311</sup> Nesse novo mundo liberal (de subjetividade individual privatizada; em que cada um tem o livre arbítrio para escolher, pensar e se colocar no mundo), o sujeito tem liberdade sobre seu domínio privado (sobre sua *subjetividade*), mas tem também um mundo público inafastável ao qual deve prestar contas - agora não mais a Deus, mas à figura do Outro.<sup>312</sup> O Outro é o primeiro dos limites, e é a fonte dos medos e desejos aos quais os psicanalistas dedicam tantas sessões de divã.

<sup>308</sup> HARARI, *Sapiens*, op. cit., p. 128-129.

<sup>309</sup> HOMEM, Maria Lucia. **A questão do público e do privado** [Vídeo online]. Casa do Saber, 22 jul. 2019. Disponível em: [https://youtu.be/sNYH\\_SGig7A](https://youtu.be/sNYH_SGig7A). Acesso em: 07 mai. 2023.

<sup>310</sup> GAARDER, *O mundo de Sofia*, op. cit., p. 219.

<sup>311</sup> SUPIOT, *Homo juridicus*, op. cit., p. 6.

<sup>312</sup> HOMEM, *A questão do público e do privado*, op. cit.

Afinal, o inferno são os outros, mas o paraíso também.<sup>313</sup>

Para Maria Homem, estamos destecendo a divisão ou a separação entre o público e o privado que por um momento foi libertadora. Diz a psicanalista que esse destecer talvez seja interessante; mas a armadilha é perder, ao mesmo tempo, o público e o privado. Armadilha porque *precisamos* saber fazer a conversa “pública”, incluídas as suas nuances; isto é, fazer a discussão do coletivo, do *nosso*,<sup>314</sup> e não ceder à investida (narcisista) do individual (no que poderíamos incluir o pânico moral que se tornou a bandeira dos reacionarismos). Nelson Saldanha concordaria com ela:

[...] a permanência de uma distinção entre *vida privada* e *vida pública*, que idealmente tem um sentido de equilíbrio e complementaridade, possui uma importância substancial para a existência humana. E toda existência é sempre um sistema de equilíbrios. Esta distinção, que pode e deve ser pensada como um dado histórico (ou ao menos uma constante), pode ser vista como herdeira de alguns dos momentos mais exemplares e mais representativos da história da antiguidade e do Ocidente: momentos que se situam na Grécia e em Roma, bem como em algumas passagens da Idade Média (recolhendo inclusive sugestões mouras e persas), e que desembocam na corrente de ansioso ritmo que é a história dos dois ou três últimos séculos. O que vemos, nestes momentos, é a necessidade de o homem dispor de um viver particular, que é individual e familiar a um tempo (e que é residência no mais profundo sentido da expressão), e de um viver social e político, público e institucional, concernente aos afazeres de profissional e de cidadão. No pólo do residir - caberia evocar aqui as sugestivas idéias de Martin Heidegger sobre o *morar* -, se situa o homem “íntimo”, pessoal, com suas preferências e seus refúgios; no pólo da atuação social, situa-se o homem com seu foro (no sentido baconiano dos *idola fori*) e seus “papéis” sociais. São dois lados da realidade do homem, entre cujas constantes históricas e antropológicas (e são elas que perfazem a imagem do “ser” humano inclusive enquanto tema filosófico) se inclui esta constante, a de ser particular e ser público, a de viver consigo mesmo e com os outros, a de partilhar tempos e espaços com “os seus” e com pessoas (ou instituições) menos suas. Ou *suas* em outro sentido.

Um dos ideais por assim dizer implícitos do *liberalismo* consistiu precisamente - sob certo aspecto - na procura de um equilíbrio entre a ordem privada e a pública. Este equilíbrio terá sido mais uma das conciliações visadas ou propiciadas pelo relativismo liberal, porquanto o anarquismo repudiava a esfera pública, ao recusar todo governo e todo comando exterior ao indivíduo, e o socialismo (com seus diversos gêneros) se inclinava a preocupar-se muito mais com o social e com sua reordenação do que com os indivíduos. É certo que o equilíbrio visado pelo credo liberal veio logo cedo a romper-se por força da concentração do capital e dos processos desigualitaristas que o capitalismo implicava e que veio a ensejar; é certo que a fórmula do Estado liberal, concebido como “mínimo” e como coonestador da harmonia entre liberdades, era impraticável; é certo que o mundo burguês envolveria uma série de injustiças sociais. Foi porém a imagem burguesa do equilíbrio entre o lado público e o lado privado do viver, que preservou as melhores configurações de cada um destes lados, na experiência histórica contemporânea. Sem chegar a dizer, como Max Weber, que o ideal democrático minimiza o poder, pois o reparte ao máximo (esta partição extrema poderia ser a própria despolitização da política), podemos continuar valorizando o sentido burguês da limitação do Estado (a não ser que o aceitemos como onipotência), que é uma delimitação do publicismo, juntamente com o sentido da participação potencial de todos, que é uma delimitação do privatismo.<sup>315</sup>

<sup>313</sup> Brincadeira intertextual do escritor português MÃE, Valter Hugo. **O paraíso são os outros**. São Paulo: Globo Livros, 2018 com a frase imortalizada na peça de SARTRE, Jean-Paul. **Huis Clos**. Paris: Gallimard, 1944.

<sup>314</sup> HOMEM, **A questão do público e do privado**, op. cit.

<sup>315</sup> SALDANHA, **O jardim e a praça**, op. cit., p. 117-118.

Para a psicanálise, a hipertrofia do privado conserva o imaginário “saudosista” de poder ser *absolutamente* livre e, principalmente, do grande e profundo desejo humano de não estar submetido à lei. Nas palavras de Maria Homem afirma, trata-se de um sintoma do humano: a lei, em rigor, é *para todos*, e tudo o que a figura psicanalítica do pequeno Édipo deseja é *transgredir* a lei e ultrapassar o limite da castração, sobretudo o limite da lei simbólica. Daqui deriva admirar o Outro que transgredir; que “diz o que quer” (os bolsonarismos, por exemplo). A impossibilidade de assim viver repousa no espaço público precisar ser um espaço *coletivo*, da instância simbólica da lei, que barra o Eu de fazer o que quer. Este desejo é uma mentira, porque está fora da lei e é também uma representação teatral, colada às fantasias inconscientes altamente edípicas de ultrapassar as interdições clássicas, na psicanálise, do incesto, do parricídio, da violência.<sup>316</sup> “Não tem saída: O limite existe, ele é fundante do humano. Ele é fundante da minha vida, da sua vida, da nossa vida, ao mesmo tempo”.<sup>317</sup>

No plano de uma antropologia filosófica do direito, é Alain Supiot quem percebe como a crença ocidental no progresso conduz a uma ideologia do não-limite<sup>318</sup> que, no plano jurídico, “conduz a considerar a lei não mais como uma garantia do estado das pessoas, mas como uma coerção da qual se deve emancipar; emancipação que procede da fé em ser humano capaz de fundar a si mesmo. Estaríamos em marcha rumo a um futuro radioso em que cada homem seria submetido apenas aos limites que fixa a si mesmo livremente. Daí a rejeição de todo limite imposto pelo exterior”.<sup>319</sup> O problema é que

um mundo onde cada qual só se acha responsável por seus compromissos na medida em que isso lhe convém é um mundo onde a palavra já não vale nada. Uma sociedade fundada em tais premissas tem de ficar cada vez mais violenta e mais policial. É também

---

<sup>316</sup> “Assim, enquanto nos dois registros iniciais [Super-eu e ideal do eu] o psiquismo é marcado por algo que o ultrapassa e o transcende - as interdições e os ideais -, no registro psíquico do eu ideal o psiquismo não é atravessado por nada que esteja além de si mesmo, pois se posiciona como a fonte do proibido, do permitido e dos ideais. O indivíduo acredita que é seu próprio ideal. Consequentemente, ele pode se pautar apenas por aquilo que o faz gozar, não se submetendo, pois, a qualquer lei, regra ou ideal que o transcenda. Com isso, não existem os valores de alteridade, reciprocidade e reconhecimento no registro narcísico do eu ideal. Portanto, enquanto o conceito de lei nos remete às ideias de reciprocidade, reconhecimento e alteridade, inserindo o sujeito como diferença na experiência da intersubjetividade, a concepção de onipotência nos remete às ideias de predação, depredação e impossibilidade do reconhecimento do outro. No registro da onipotência narcísica, não existe propriamente a existência de um sujeito, pois se este estivesse presente isso implicaria a inscrição de uma individualidade na complexa rede das relações intersubjetivas, em que (...) as *trocas* marcariam fundamentalmente sua experiência psíquica.” BIRMAN, **Mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 296.

<sup>317</sup> HOMEM, **A questão do público e do privado**, op. cit.

<sup>318</sup> Na antropologia filosófico-jurídica de Supiot, todo ser humano vem ao mundo com um *crédito* de sentido que confere um *significado* à sua existência. Antes mesmo de ter podido dizer “Eu”, a todo recém-nascido terá sido atribuído um lugar em uma cadeia de geração (terá sido nomeado e inserido em uma filiação). Antes mesmo de ter podido dizer “Eu”, também a lei lhe terá feito *sujeito de direito*. Por isso, para ser livre, o sujeito de direito deve primeiro estar vinculado. Cortado de todo vínculo com seus semelhantes, livre de qualquer limite afora o que confere a si mesmo, o ser humano está restrito a si mesmo – e pouco humano ainda o é. SUPIOT, **Homo Juridicus**, op. cit., p. VIII.

<sup>319</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 45.

um mundo onde os mais fracos, que pagam o preço mais alto, deixam de conceder o menor crédito à palavra política e o menor valor às leis.<sup>320</sup>

Este problema é intensificado pelos juristas que reduzem a justiça e sociedade à maximização das utilidades individuais: “nessa perspectiva, não há direitos senão os individuais. Toda regra é transformada em direitos subjetivos. [...] Distribuem-se direitos como se distribuiriam armas, e, depois, que ganhe o melhor! Assim detalhado em direitos individuais, o Direito desaparece como bem comum”:

Pois o direito tem duas faces, uma subjetiva e outra objetiva, e são as duas faces de uma mesma moeda. Para que cada qual possa usufruir seus direitos, cumpre que esses direitos minúsculos se insiram num Direito maiúsculo, ou seja, num contexto comum e reconhecido por todos. Arquitetura normativa na qual vêm alojar-se os direitos individuais [...]. É a ideia desse Direito objetivo que hoje se esfuma, como, aliás, o emprego da maiúscula que se usava para distingui-lo dos direitos subjetivos. O indivíduo não teria necessidade do Direito para ser titular de direitos, sendo, muito pelo contrário, do empilhamento e do choque dos direitos individuais que resultaria, por adição e subtração, a inteireza do Direito.<sup>321</sup>

Subsiste, com isso, “a ideia de que a luta de todos contra todos é o motor da história, não mais sob a forma coletiva de uma luta das classes ou das raças, mas sob a forma democrática da competição individual, da concorrência generalizada em todos os campos da vida humana [...]. Ela leva a ver na sociedade não mais um todo, mas um amontoado, uma justaposição de indivíduos movidos pela busca de seu interesse particular”.<sup>322</sup>

É contra isso que alertam os psicanalistas desde, pelo menos, a edição d’*O mal-estar na civilização* de Freud:

Talvez possamos começar afirmando que o elemento cultural se apresentaria com a primeira tentativa de regulamentar essas relações [sociais; dos homens entre si]. Não havendo essa tentativa, tais relações estariam sujeitas à arbitrariedade do indivíduo, isto

<sup>320</sup> SUPIOT, **Homo Juridicus**, op. cit., p. 135. Sob o ponto de vista do projeto do liberalismo moderno, comunidade, Estado e Direito “deveriam permanecer neutros quanto aos caminhos e ideais a serem seguidos por cada indivíduo, tanto em sua dimensão subjetiva quanto em sua projeção coletiva. E seria nessa neutralidade da comunidade, do Estado e do Direito, em não interferir no projeto de vida boa de cada indivíduo, que se encontraria a liberdade. Assim, sendo, as vinculações coletivas estatais serviriam apenas como forma de harmonizar esses interesses individuais, de modo a viabilizar a convivência em sociedade.” BIELSCHOWSKY, **Democracia constitucional**, op. cit., p. 130-131.

<sup>321</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. XXVI-XXVIII. “A humanidade inteira pode ser olhada pela análise econômica como uma coleção de indivíduos armados dos mesmos direitos (direito de voto, direito de propriedade, direitos do homem) na competição a que se entregam sob a égide de uma Lei única que é a lei do mercado, ou seja, a lei da luta de todos contra todos.” Aqui, devemos tomar cuidado com a antropologia filosófica de Supiot: ela diz recusar, ao mesmo tempo, o positivismo exacerbado e o retorno ao jusnaturalismo. Mas o fato é que, levada às últimas consequências, ela não difere tanto assim daquilo que leva o aristotélico-tomista (e antimoderno) Michel Villey a defender a redescoberta ou reconstituição da doutrina do direito natural: “Sobre qual fundamento fixar o direito, cuja função é se impor acima dos indivíduos, senão sobre uma realidade ela mesma *supra-individual*, ordem natural das *pólis*? É uma tarefa destinada de antemão ao fracasso querer construir uma ordem de relações *entre* indivíduos *a partir* do indivíduo, como a filosofia moderna tentou fazer desesperadamente, apoiando-se numa grande quantidade de sofismas e ficções.” VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 297.

<sup>322</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 42. Essa perspectiva liberal do bem comum, entendido como uma *colcha de retalhos* dos interesses individuais aglomerados e “ponderados”, é “claramente influenciada pela cultura da modernidade e sua marcante atomicidade, individualismo e fragmentariedade.” BIELSCHOWSKY, **Democracia constitucional**, op. cit., p. 18-19.

é, aquele fisicamente mais forte as determinaria conforme seus interesses e instintos. Nada mudaria, caso esse mais forte encontrasse alguém ainda mais forte. *A vida humana em comum se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo e se conserva diante de qualquer indivíduo. Então o poder dessa comunidade se estabelece como “Direito”, em oposição ao poder do indivíduo, condenado como “força bruta”. Tal substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo.* Sua essência está em que os membros da comunidade se limitam quanto às possibilidades de gratificação, ao passo que o indivíduo não conhecia tal limite. Portanto, a exigência cultural seguinte é a da justiça, isto é, a garantia de que a ordem legal que uma vez se colocou não será violada em prol de um indivíduo. Não é julgado, aqui, o valor ético desse direito. O curso posterior da evolução cultural tende a tornar esse direito não mais a expressão da vontade de uma pequena comunidade — casta, camada da população, tribo —, que novamente age como um indivíduo violento face a outros grupos talvez mais numerosos desse tipo. O resultado final deve ser um direito para o qual todos — ao menos todos os capazes de viver em comunidade — contribuem com sacrifício de seus instintos, e que não permite — de novo com a mesma exceção — que ninguém se torne vítima da força bruta.<sup>323</sup> (grifo nosso)

Para Freud, “é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação (supressão, repressão, ou o quê mais?) de instintos poderosos. Essa ‘frustração cultural’ domina o largo âmbito dos vínculos sociais entre os homens; já sabemos que é a causa da hostilidade que todas as culturas têm de combater”.<sup>324</sup> Aqui, Freud está retomando

a resistência do pulsional do indivíduo contra a cultura. Sua inércia libidinal e sua indisposição a renúncia são agora sobrepostas à tendência de Eros a converter o múltiplo em um. [...] Encontramos, assim, a clássica entrada da teologia como ponto de fechamento metafísico da política e a convocação da psicologia como teoria capaz de explicar nossa natureza contra-civilizacional. O contraste de discursos coloca, dessa vez, de um lado, a psicologia da agressividade e, do outro, a cultura como educação.<sup>325</sup>

Na família primitiva que Freud descrevera em *Totem e Tabu*<sup>326</sup> faltava ainda “traço essencial da civilização; a arbitrariedade do pai e chefe não tinha limites. Em Totem e tabu procurei mostrar

<sup>323</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 40-41.

<sup>324</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 43.

<sup>325</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 202.

<sup>326</sup> FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

O mito da horda primitiva, defende Betty B. Fuks, é uma narrativa sobre o nascimento do simbólico, à qual Freud conferiu o estatuto de “mito científico”: Freud identificou em Édipo-Rei os dois crimes máximos contra a civilização, incesto e parricídio. Do momento do mito da horda primitiva em diante, “ficou terminantemente proibido a qualquer um dos filhos ocupar o lugar do pai da pré-história. [...] A complexidade desse lugar vacante em torno do qual foi estruturada a fratria mítica, o laço social construído para impedir o retorno do estado de isolamento, submissão e despotismo em que viviam na horda, traduz a importância da alteridade como condição do fundamento dos laços sociais.” Assim, a consequência do ato de violência, o parricídio, na economia psíquica dos filhos é a proibição que se impuseram de encarnar o poder arbitrário, ganhar a liberdade sem limites e o gozo ilimitado. Tomados “por um forte sentimento de desamparo diante das primeiras experiências angustiantes, nostálgicos do pai todo-poderoso que amavam e odiavam, os irmãos religam-se a ele de modo idealizado e instauram o sentimento religioso. Reverenciar a figura onipotente do pai [...] trouxe intensos ganhos imaginários de proteção, abrigo e alívio à culpa. Por outro lado, recordar aquela figura odiada e morta significa adquirir a convicção de que jamais o teriam novamente em presença.” Para Fuks, a ficção sobre essa primeira organização grupal advinda do assassinato de um pai não-castrado exprime a ideia de que a morte e seu reconhecimento se encontram na origem da moral, da religião e das organizações sociais. Trata-se de um momento mítico inaugural da civilização, no plano da história da cultura: o pai morto alçado ao lugar de sagrado representa a marca indelével do parricídio no psiquismo humano, resultando na proibição do incesto e interdição de matar. Como já tivemos a oportunidade de intuir nesse capítulo, *o Deus morto é ainda mais sagrado*. FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 12-17.

o caminho que levou dessa família ao estágio seguinte da vida em comum, os bandos de irmãos. A vitória sobre o pai havia ensinado aos filhos que uma associação pode ser mais forte que o indivíduo. A cultura totêmica baseia-se nas restrições que eles tiveram que impor uns aos outros, a fim de preservar o novo estado de coisas. Os preceitos do tabu constituíram o primeiro ‘direito’.<sup>327</sup>

Eros e Ananke tornaram-se também os pais da cultura humana. O primeiro êxito cultural consistiu em que um número grande de pessoas pôde viver em comunidade. E como os dois grandes poderes atuavam aí conjuntamente, cabia esperar que a evolução posterior ocorresse de modo suave, rumo a um domínio cada vez melhor do mundo externo e à ampliação do número de pessoas abrangido pela comunidade. Assim, não é fácil entender como essa cultura pode não tornar felizes os que dela participam.<sup>328</sup>

Por isso, para Maria Homem, leitora de Freud, renunciar à “individualidade absoluta” é a primeira troca de mediação social que um sujeito precisa fazer, em nome dessa certa segurança que o grupo poderia trazer. Disso decorre, naturalmente, o maior dos desamparos:

O lugar do humano é de desamparo estrutural. A gente nasce e precisa de um outro que nos segure, e o outro humano está em um lugar de radical desamparo, uma altíssima vulnerabilidade. Por que eu preciso ceder algo de mim, da minha liberdade, da minha privacidade? Porque eu preciso de você. É o primeiro acordo, que está implícito, nós nos necessitamos como clã humano. Agora a pergunta é: como? E como que a gente vai operar essa grande negociação? Em última instância, quanto que eu vou pagar para você e o que nós todos vamos fazer por nós e por mim?<sup>329</sup>

Mario Eduardo Costa Pereira, outro importante psicanalista brasileiro, dirá que há um abismo, um *gap*, entre a posição inicial (“eu sou o centro do universo e tudo vá ocorrer de acordo com meu desejo”) e a descoberta de que não somos nada disso e que o fim virá, senão agora, depois. O processo de descoberta passa por notar que eu sou um ser finito; que o pior e o melhor

<sup>327</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 45. Por isso Fuks diz que o mito freudiano mapeia os *pressupostos*, as bases, as *condições* da cultura e da civilização: “supressão de qualquer figura de poder excessivo e onipotente, detentora do gozo absoluto do incesto e da morte; [...] obediência às leis que asseguram a linguagem – causa e efeito da cultura – e o laço social estabelecido em torno do vazio e, conseqüentemente, referido essencialmente à alteridade”. De forma que o conceito psicanalítico do pai, tal como especialmente desenvolvido por Freud em *Totem e Tabu*, é o vetor de passagem do homem da natureza à cultura. “fazer valer a proibição do incesto e do assassinato; ser portador da lei significativa que submete os homens à linguagem e aos processos de simbolização na cultura” [*complexo de castração*] Vale insistir, assassinato do pai (parricídio) como ato de fundação do simbólico e da cultura. FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 18.

Por isso, “[...] ponto fundamental do argumento freudiano nesse livro [Totem e Tabu] não tenta fundamentar hipóteses antropogenéticas recorrendo a uma pretensa cena originária da vida social com sua violência primordial. Melhor seria se perguntar qual perspectiva de avaliação da estrutura dos vínculos sociais, no começo do século XX, leva Freud a procurar as bases para a autorreflexão da modernidade em teorias como o totemismo, o festim totêmico e a ideia darwiniana de que o estado social originário do homem estaria marcado pela vida em pequenas hordas no interior das quais o macho mais forte e mais velho (o pai primevo) impediria a promiscuidade sexual, produzindo com isso a exogamia. Por isso, *devemos compreender a criação do mito do assassinato do pai primevo como a maneira, disponível a Freud, de dizer que, em relações sociais atuais, os sujeitos agem como quem carrega o peso do desejo de assassinato de um pai que nada mais é do que a encarnação de representações fantasmáticas de autoridade soberana*. Essa dimensão de um “agir como” é o que deve ser salientado aqui. Ela nos leva a modos de representação fantasmática em operação nas relações de sujeitos com instâncias de autoridade e instituições. Muitos já disseram que, com o assassinato do pai primevo, Freud não fez nada mais do que escrever um mito.” (Grifos no original). SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 62-63. Voltaremos a isso mais tarde.

<sup>328</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 46.

<sup>329</sup> HOMEM, Maria Lucia. **O fim do Estado como núcleo social** [Vídeo online]. Casa do Saber, 06 jul. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/frQXgHrqDOE>. Acesso em: 07 mai. 2023.

podem acontecer a qualquer instante e que a minha intervenção, ou o que eu posso fazer a respeito, talvez seja muito pequena. O Eu achava que era o centro do universo e a vida se encarrega de mostrar que não, sem nenhuma preparação. Ou, então, quando as grandes experiências da vida nos interpelam:<sup>330</sup>

Pascal olhava para as estrelas, aquele universo infinito, e dizia: “é o silêncio desses astros infinitos que me angustiam”. Eu pergunto para os astros, qual é o sentido disso tudo daqui? Como é que eu devo me conduzir? Qual é o fundamento da minha existência? E as estrelas permanecem silenciosas. O que vai acontecer quando eu morrer? O que é morrer? O que acontece com as pessoas que eu mais amo? O que é o futuro?<sup>331</sup>

Essa grande questão, em Freud, é parte da estrutura do humano: somos todos conformados em um tecido de *linguagem* - esta foi a intuição seminal de Lacan -, uma costura que é feita no campo do Outro e que nos antecede, nos acolhe e nos diz que as coisas têm garantia e sentido. Mas há um lugar *vazio* nessa rede. Pereira afirma que o sujeito terá uma relação com esse “buraco”. Essa relação pode ser, por um lado, uma descoberta desesperadora: se tem um buraco e não tem um sentido, a vivência é desespero. “A doença mortal de Kierkegaard, o sujeito encontrar o buraco e se desesperar”.<sup>332</sup>

Pereira retoma Freud para dizer que, na cultura, quando o mundo começa a parecer muito ameaçador e sem muitas garantias, colocamos (projetamos) no “Céu” a figura daquela personagem *familiar* - aquele Pai ideal - que restabelece a ordem e o sentido. Ou seja, lidamos com o desamparo pela via da construção de ídolos - um líder, um outro tipo de messias - que nos permitem *recolocar* a *garantia*; sobretudo quando o mundo parece desabar.<sup>333</sup> No momento de maior desespero, solicitamos a esse líder que nos diga qual é o caminho a seguir. Assim, de alguma maneira, reconstruímos o *vazio* original solicitando o amparo de uma figura que seria garantidora; fiadora do “buraco” do mundo:<sup>334</sup>

Na entrada da Idade Moderna nós cortamos a cabeça do Rei e dissemos “isso aqui vai ser uma gestão nossa, nós não vamos colocar mais ninguém na posição de messias para nos ensinar qual é bom caminho a seguir”. É muito difícil, porque essa é uma obra da

<sup>330</sup> PEREIRA, Mario Eduardo Costa. **A relação do homem com o desamparo pode ser desesperadora, ou não** [Vídeo online]. Casa do Saber, 20 mai. 2019. Disponível em: <https://youtu.be/q5spjkAOovM>. Acesso em: 07 mai. 2023.

<sup>331</sup> PEREIRA, **A relação do homem com o desamparo pode ser desesperadora, ou não**, op. cit.

<sup>332</sup> PEREIRA, **A relação do homem com o desamparo pode ser desesperadora, ou não**, op. cit.

<sup>333</sup> PEREIRA, **A relação do homem com o desamparo pode ser desesperadora, ou não**, op. cit.

<sup>334</sup> PEREIRA, **A relação do homem com o desamparo pode ser desesperadora, ou não**, op. cit. Diz Betty B. Fuks que, na modernidade, a transmutação da figura do pai da horda em pai ideal, pela divinização do líder, traduz o *retorno do religioso ao político*. Eis a ilusão de que o líder tem o poder de salvar a todos do desamparo primordial e da angústia: a multidão, sob a experiência psíquica do desamparo, tomada pela angústia e pelo sentimento de culpa, insiste em “ressuscitar” o cadáver insepulto do pai onipotente. Uma das características da modernidade é essa tentativa de restabelecer uma figura de *excesso* que, “oferecendo às massas a quimera de protegê-la da castração e da morte, desenvolve em troca um poder ilimitado”. Com isso, “apesar da anunciada morte de Deus, os tempos modernos não deixam de produzir uma religião de ‘ateus’, comandada pela horda que retorna para ‘enlouquecer, literalmente, as multidões de filhos’”. FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 29-33.

cultura, essa é uma obra da civilização, de que os próprios homens, independentes da existência ou não de Deus, assumam para si a sua responsabilidade de dar um destino para o seu desamparo. E a cada vez que essa gestão fica muito aterrorizadora, a tendência é que, desesperados, esses homens voltem a solicitar um pai garantidor do fundo do mundo. Ora, o desamparo, por outro lado, ele é apenas buraco nas garantias do mundo; mas um buraco na garantia do mundo quer dizer que não tem projeto feito, quer dizer que nós somos livres. Se tem uma possibilidade de liberdade de criação é que não está tudo previamente enclausurado em um projeto do qual não tem saída. Então a relação do homem com o próprio desamparo pode ser desesperadora, mas pode ser a chance que ele tem de finalmente respirar.<sup>335</sup>

Vladimir Safatle argumenta que a presença de um *fundamento religioso* do poder se expressa

na maneira como investimos libidinalmente figuras de autoridade esperando amparo principalmente contra aquilo que faz da vida social o avesso da pretensa paz celestial, ou seja, a insegurança da divisão, do conflito, da irreducibilidade de antagonismos gerados não por alguma intervenção de elementos vindos do exterior, mas pela dinâmica imanente do político. Pois um fundamento religioso do poder é o clamor latente da representação primordial do Um, da crença na união pré-política dos homens como efeito da partilha comum do sentido. Clamor contra o desamparo das coisas ontologicamente sem lugar determinado e sem lugar natural. Coisas que trazem escritas em sua frente a irreducibilidade de sua situação contingente. O poder pastoral é chamado para fazer face à divisão estrutural do social e à dissolução da segurança ontológica da identidade entre as coisas e seus lugares.<sup>336</sup>

Por isso, Safatle diz, “*o afeto que nos abre para os vínculos sociais é o desamparo*”.<sup>337</sup>

O individualismo que se funda na dupla distorção da qual falamos, liberdade e igualdade, se torna um problema à parte se quisermos compreender e enfrentar esse mal-estar. Isso porque, ao relegar este para uma dimensão de experiência pura ou meramente “individual” (ou de livre escolha), ele o esconde; o oculta; o torna ininteligível - fenômeno para o qual pensadores como Durkheim e Maria Rita Kehl, ao enfatizarem o componente social do suicídio e da depressão, por exemplo, já haviam nos alertado.<sup>338</sup> Podemos dizê-la a dimensão necessariamente comunitária do mal-estar. Ou, simplesmente, a sua dimensão *cultural* - e, por isso, embebida nas estruturas e instituições mais diversas:

[...] A gente está em uma ilusão de que o individualismo resolve. A gente diz “bom, já que essa rede de segurança social está falida, eu vou saber do meu. Tudo bem, eu tenho que, então, me dar bem nesse sistema”. E é isso o que a gente tem feito. Eu vou investir na minha carreira, e eu vou ter um bom salário, eu pago a escola do meu filho, o plano de saúde, a previdência privada, e tenho meu carro, e vou blindar o meu carro, blindar a minha casa, viver num condomínio e cercar minha casa, são todas estratégias de sonho, se elas não são realizadas por todos é por uma impossibilidade técnica, estrutural do próprio sistema, mas como fantasia, o que que a gente pensa como projeto de vida? Essa fantasia, que é uma hipertrofia de uma individualização. Eu, na minha célula, muito protegida, vou me garantir, já que o coletivo não garante nada. Minha pergunta é: como é viver em um mundo que o coletivo não garante mais nada? E mais do que isso, ele é teu inimigo a priori? E mais do que isso, ele vai te cobrar imposto injusto, ele vai te processar, ele vai te matar? [...] O coletivo é terror para mim. Qual é a solução, maior

<sup>335</sup> PEREIRA, *A relação do homem com o desamparo pode ser desesperadora, ou não*, op. cit.

<sup>336</sup> SAFATLE, *O circuito dos afetos*, op. cit., p. 59.

<sup>337</sup> SAFATLE, *O circuito dos afetos*, op. cit., p. 42.

<sup>338</sup> Cf. DURKHEIM, Émile. *O suicídio: estudo sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

encapsulamento do indivíduo? É você se garantir no seu Eu, na sua célula, e deixá-la forte, forte, forte? Vamos dizer que a gente está há algumas décadas indo nessa direção. [...] feliz ou infelizmente, há o outro. Existe o outro. Eu não posso escapar dessa verdade. [...] Não posso fazer nada quanto a isso. Talvez seja interessante que ele exista. Não só um elo paranoico com o outro. Não só um medo, e uma proteção, e barreiras, e muros.<sup>339</sup>

Freud sabia que a cultura impõe sacrifícios. Foi isso que o permitiu compreender por que nos é tão difícil ser feliz nela: “o homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança”.<sup>340</sup>

[...] o sentimento de culpa é expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou de morte. Esse conflito é atizado quando os seres humanos defrontam a tarefa de viver juntos; enquanto essa comunidade assume apenas a forma da família, ele tem de se manifestar no complexo de Édipo, instituir a consciência, criar o primeiro sentimento de culpa. Ao se procurar uma ampliação dessa comunidade, o mesmo conflito prossegue em formas dependentes do passado, é fortalecido e resulta numa intensificação do sentimento de culpa. Como a cultura obedece a um impulso erótico interno, que a faz unir os homens em uma massa intimamente ligada, só pode alcançar esse fim mediante um fortalecimento cada vez maior do sentimento de culpa. O que teve início com o pai se completa na massa. Se a cultura é o curso de desenvolvimento necessário da família à humanidade, então está inextricavelmente ligado a ela — como consequência do inato conflito ambivalente, da eterna disputa entre amor e busca da morte — o acréscimo do sentimento de culpa, talvez a um ponto que o indivíduo ache difícil tolerar.<sup>341</sup>

O individualismo relega o mal-estar para uma órbita que não é a sua própria sempre que mascara um fenômeno eminentemente coletivo sob o rótulo da patologia (e a consequente medicalização, grande inimiga da psicologia neste século),<sup>342</sup> da doença mental; do desajuste; da

<sup>339</sup> **HOMEM, O fim do Estado como núcleo social**, op. cit.

<sup>340</sup> **FREUD, O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 61.

<sup>341</sup> **FREUD, O mal-estar na civilização**, cit., p. 79-80

<sup>342</sup> Em *O mal-estar na civilização*, Freud diz que a vida, “A vida, tal como nos coube, é muito difícil para nós, traz demasiadas dores, decepções, tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos dispensar paliativos. [...] Existem três desses recursos, talvez: poderosas diversões, que nos permitem fazer pouco de nossa miséria, gratificações substitutivas, que a diminuem, e substâncias inebriantes, que nos tornam insensíveis a ela. Algo desse gênero é imprescindível.” **FREUD, O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 18-26. As drogas, o álcool, a indústria cultural, a sociedade do espetáculo - nas palavras de Maria Lucia Homem, são todos *anestésicos*, ferramentas de adormecimento do sofrimento da alma com os quais a nossa cultura está mais do que habituada. Somente afastando-os, isto é, somente permitindo a entrada do mal-estar, este poderia revelar outros sentidos a serem descobertos. **HOMEM, Maria Lucia. A importância da angústia** [Vídeo online]. Casa do Saber, 16 mar. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=15iK1WK48sc>. Acesso em: 07 mai. 2023.

Borja Muntadas diz que a estratégia dos dispositivos de saber-poder, tecnologicamente expandidos, não é tanto impedir os espaços de resistência ou promover sua dissolução, mas preenchê-los a ponto de *saturá-los*. A sociedade de entretenimento permanente, lazer e dispersão nos oferece passatempos infinitos para afastar esse horror do vazio. Em um mundo cada vez mais acelerado, os indivíduos estão cada vez mais saturados de hobbies que os distraem da opressão e do desconforto do tempo vazio. No passatempo, é oferecida uma ocupação que afasta o vazio, portanto, na natureza do passatempo, seu conteúdo não importa, pois sua função é apenas preenchê-lo. A sociedade do entretenimento, da diversão, oferece uma variedade completa de hobbies. Um espaço de resistência saturado não é mais um espaço de resistência, porque sem um vácuo a potência virtual não pode se atualizar. É por isso que um espaço de resistência resiste e resiste à colonização do significado do real. Hoje o poder funciona sob duas regras: por repressão (cara e ineficiente) e por saturação (excesso de significante). Saturar corpos, palavras, relacionamentos... **FIGUERAS, La prisión de Cronos**, op. cit., p. 50-52. Nas suas palavras: “O poder terapêutico oferece soluções para poder conviver com o contorno da ferida: a dor que causa resignação e frustração. Fã-lo saturando essa dor com significado, conteúdo, justificando-a e tornando-a suportável. Afastando o vácuo por saturação. Transforme o inimigo em um doente. Mas não o solda. Uma vida quebrada não pode ser recomposta. O poder terapêutico é poderoso, o pensamento adaptativo é estéril. A dor não pode ser silenciada nem aliviada.” (tradução nossa) (p. 66-67)

“melancolia dos poetas”; da anormalidade e da loucura (discursos de poder, como Foucault já bem denunciara)<sup>343</sup>.

Todos são parte, é claro, de um discurso meritocrático maior, onde um *individualismo narcisista* se define pelo “culto à felicidade”: a vontade individual basta para determinar o destino do sujeito em uma ditadura da felicidade individual (uma verdadeira *happycracia*, no afiado conceito de Edgar Cabanas e Eva Illouz) que abarrota os mais vendidos das livrarias com livros de autoajuda, invade a sessão de filosofia com “*coach* quântico” e multiplica o egoísmo como razão de ser do mundo capitalista, depositando uma responsabilidade opressiva pelo destino - mas, paradoxalmente, só pelo *próprio* destino - nas costas e nas mãos de um único sujeito que, com sorte, como Pôncio Pilatos, poderá dizer que lava as mãos para as inquietudes suscitadas pela existência - coisa de “*hippies* alucinados, jovens rebeldes ou elites privilegiadas”, dirão, pois estão muito ocupados com os cheques, carimbos e prazos.

O termo “happycracia” nos deixa claro como essa “busca da felicidade” que se proliferou de maneira assustadora no mercado de bens de consumo (mercadoria ao qual também a psicologia positiva se reduziu) mantém uma relação íntima com as formas pelas quais o poder é exercido nas sociedades capitalistas neoliberais. Hoje a felicidade

costuma ser vista como uma atitude passível de ser engendrada pela força de vontade; resultado do treino de nossa força interior e nosso eu autêntico; única meta que faz a vida valer a pena; o padrão pelo qual devemos medir o valor de nossa biografia, o tamanho de nossos sucessos e fracassos; e a magnitude de nosso desenvolvimento psíquico e emocional.

Mais importante, a felicidade passou a ser o modelo, a encarnação da imagem ideal contemporânea do bom cidadão.<sup>344</sup>

No fundo, “é como se não tivéssemos mais estrutura psíquica suficiente para suportar experiências como a frustração”.<sup>345</sup>

Como nota o *maestro* Gonçal Mayos, o neoliberalismo tende a padronizar e “normalizar” as subjetivações que, também quando sofrem mal-estar, são rapidamente medicadas com fármacos para minimizar os custos produtivos (faltas justificadas por médico, desempenho medíocre, etc.). Ele aumenta a tendência de eliminar os sintomas disfuncionais com a sociedade e a economia, causando uma normalização que oculta todas as diferenças. Ocorre que, sem enfrentar o mal-estar *subjacente ao sintoma*, este se torna *crônico*; ao que se soma o perigo adicional de possíveis vícios devido

<sup>343</sup> FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

<sup>344</sup> Prefácio de CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. **Happycracia: Fabricando cidadãos felizes**. São Paulo: Ubu Editora, 2022. Devo à professora Soraya Nour Sckell a gentil contribuição com a indicação do livro de Cabanas e Illouz.

<sup>345</sup> GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Kierkegaard: Angústia e Esperança** [Vídeo online]. Casa do Saber, 10 abr. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VjGGI4EREAo>. Acesso em: 07 mai. 2023.

ao consumo de substâncias farmacológicas.<sup>346</sup> Para Mayos, impõe-se uma dinâmica social muito perigosa: o mal-estar só é enfrentado para restabelecer momentaneamente o equilíbrio “normal” que permite continuar *produzindo*. Por outro lado, evita-se a atenção aos mal-estares profundos que não “diminuem o ritmo produtivo” dos sujeitos e da sociedade.<sup>347</sup>

Tais substâncias farmacológicas, diz Christian Dunker, “são também zonas ‘artificiais’ de contenção, de excitação, de anestesia e de separação que funcionam como muros de proteção contra o mal-estar e zonas de exceção contra o sofrimento”.<sup>348</sup> Isso permite fazer do mal-estar uma *doença*,

inserindo-a em um circuito que vai da propaganda, da divulgação e do consumo de experiências de bem-estar até a aliança entre pesquisa universitária, laboratórios farmacêuticos e gestão da saúde mental. Em uma cultura organizada pelos critérios de desempenho, o declínio das reflexões sobre a cura - neutralizada pela tese de que as doenças mentais são, em sua maioria, crônicas, ou seja, para a vida toda - se fez acompanhar de uma gradual indeterminação da expectativa que se deve ter em relação à medicação: cura, tratamento paliativo ou doping? Até que ponto o uso de substâncias que aumentam a performance laboral, sexual ou educacional está de fato suprimindo um sintoma e onde começa a extração de mais-valor comportamental? Qual é o limite que separa o uso de substâncias que tratam sintomas de substâncias que criam um superávit de desempenho, quando falamos em indutores do sono, agentes calmantes, supressores de respostas de ansiedade ou relaxantes musculares? Qual o ponto em que esse mal-estar requer um esforço hermenêutico necessário de nomeação e, portanto, de reconhecimento do sofrimento para além do sintoma?<sup>349</sup>

Em uma sociedade de *detentores de empregos*, a única decisão ativa exigida do indivíduo é, “por assim dizer, deixar-se levar, abandonar sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e tranquilizante”.<sup>350</sup> Cabanas e Illouz também dão destaque para isso:

Ao equiparar felicidade e positividade com produtividade, funcionalidade, bondade e até mesmo normalidade - e a ausência dela a noções diametralmente opostas a essas -, a ciência da felicidade nos força a escolher entre o sofrimento e o bem-estar. Ela pressupõe que nós sempre podemos optar - a positividade e a negatividade são dois polos antípodas - e que existe a possibilidade de nos livrarmos do sofrimento de uma vez por todas. Tragédias são inevitáveis, não há dúvida, mas a ciência da felicidade insiste que o sofrimento e a felicidade são uma questão de escolha pessoal. Quem faz da adversidade um meio de crescimento pessoal é suspeito de querer e merecer suas próprias desgraças, não importam as circunstâncias. No fim, então, não temos muita opção: a ciência da

<sup>346</sup> MAYOS, *Tiempos disruptivos*, op. cit., p. 97-98.

<sup>347</sup> MAYOS, *Tiempos disruptivos*, op. cit., p. 97-98.

<sup>348</sup> DUNKER, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, op. cit., p. 28. Dunker percebe o “crescimento generalizado da medicalização e das intervenções farmacológicas no âmbito da saúde mental, notadamente a partir dos anos 2000. A política de saúde mental brasileira pós-reforma psiquiátrica tem privilegiado cada vez mais a substituição das práticas clínicas baseadas na palavra em favor da administração massiva de medicação. A transferência da gestão da saúde mental para sistemas baseados em cooperativas, ligadas a hospitais, universidades e ONGs, tende a reconhecer, na prática, que a maneira mais barata e acessível de manter milhares de pacientes sob atenção em saúde mental baseia-se em protocolos simples de diagnóstico e medicalização”.

<sup>349</sup> DUNKER, *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, op. cit., p. 23.

<sup>350</sup> FERRAZ JÚNIOR, *Introdução ao estudo do direito*, op. cit., p. 28.

felicidade não só nos obriga a ser feliz, mas também nos culpar por não levar uma vida bem-sucedida e gratificante.<sup>351</sup>

*A culpa.* Nas palavras de Freud, o problema mais importante da evolução cultural.<sup>352</sup>

[...] [A luta entre Eros e instinto de morte] caracterizaria o processo cultural que se desenrola na humanidade, mas refere-se também ao desenvolvimento do indivíduo [...]. [...] o desenvolvimento individual nos aparece como um produto da interferência de duas tendências: a aspiração à felicidade, que habitualmente chamamos de “egoísta”, e a aspiração à união com outros na comunidade, que denominamos “altruísta”. [...] É diferente no processo cultural. Nele o principal é, de longe, a meta de criar uma unidade a partir dos indivíduos humanos; a meta da felicidade ainda existe, mas é impelida para segundo plano; quase parece que a criação de uma grande comunidade humana teria êxito maior se não fosse preciso preocupar-se com a felicidade do indivíduo. [...] as duas tendências, a de felicidade individual e a de união com outros seres, têm de lutar uma com a outra no interior de cada indivíduo; assim os dois processos, de evolução individual e cultural, precisam defrontar-se e disputar um ao outro o terreno. Mas essa luta entre indivíduo e sociedade não deriva da oposição provavelmente inconciliável entre os dois instintos primeiros, Eros e Morte; significa uma desavença na casa da libido<sup>353</sup>, comparável à briga pela distribuição da libido entre o Eu e os objetos, e admite um equilíbrio final no indivíduo - oxalá também no futuro da civilização -, apesar de atualmente dificultar-lhe tanto a vida.<sup>354</sup>

<sup>351</sup> Prefácio de CABANAS; ILOUZ, **Happycracia**, op. cit. Dunker concordaria: “Não há diagnóstico sem uma concepção determinada do que vem a ser patológico, e vice-versa. [...] A redução das modalidades de sofrimento a uma mesma gramática normativa e a uniformização dos sintomas à sua forma ocidental contemporânea são processos ideológicos relevantes, tanto porque funcionam como neutralização do potencial crítico que os sintomas psicológicos trazem para a compreensão de determinado estado social quanto pelo papel que os sintomas sempre tiveram, de produzir novas modalidades de laços sociais.” DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 35.

<sup>352</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, cit., p. 81. “[...] se Freud afirma que o sentimento de culpa é o problema fundamental do processo civilizatório é, entre outras coisas, pela consciência da culpa (*Schuldbewusstsein*) estar ligada à gênese social do sentimento permanecer em grande parte inconsciente, manifestando-se como mal-estar. A consciência da culpa se ligada à compreensão da gênese social do sentimento de culpa, poderia nos levar a compreender como ‘não apenas a civilização está fundada sobre um desvio da libido a seu favor, mas ela deve igualmente procurar controlar as formas diferentes de revolta da libido contra sua dominação’. Ou seja, ela poderia nos levar à compreensão da culpa como produção disciplinar indissociável de modos hegemônicos de socialização.” SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 220.

<sup>353</sup> Podemos usar outro texto social freudiano para explicar o que ele quer dizer com *libido*. Freud não separa da *libido*, *amor* ou *Eros* o “que partilha igualmente o nome de amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas. Nossa justificativa é que a investigação psicanalítica nos ensinou que todas essas tendências seriam expressão dos mesmos impulsos instintuais que nas relações entre os sexos impelem à união sexual, e que em outras circunstâncias são afastados dessa meta sexual ou impedidos de alcançá-la, mas sempre conservam bastante da sua natureza original, o suficiente para manter sua identidade reconhecível (abnegação, busca de aproximação). Por isso acreditamos que na palavra ‘amor’, com suas múltiplas acepções, a língua fez uma síntese perfeitamente justificada, e o melhor que temos a fazer é tomá-la também como base para nossas discussões e exposições científicas. Com esta decisão, a psicanálise desencadeou uma tormenta de indignação, como se fosse culpada de uma inovação escabrosa. E no entanto ela nada fez de original, ao conceber o amor desta forma ‘ampliada’. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o ‘Eros’ do filósofo Platão coincide perfeitamente com a força amorosa, a libido da psicanálise [...]” FREUD, **Obras Completas, volume 15: Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos (1920-1923)**, op. cit., p. 32-33. Segundo Freud, a limitação do narcisismo pode ser produzida apenas por um fator: a ligação libidinal a outras pessoas. “O amor a si encontra limite apenas no amor ao outro, amor aos objetos.” (p. 44).

<sup>354</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, cit., p. 86-88. Freud desenvolve, com isso, uma intuição que ele lançara quase uma década antes, em *Psicologia das massas e análise do Eu*: “Nas relações sociais entre os homens ocorre o mesmo que a investigação psicanalítica descobriu no curso de desenvolvimento da libido individual. A libido se apoia na satisfação das grandes necessidades vitais e escolhe como seus primeiros objetos as pessoas que nela participam. Tal como no indivíduo, também no desenvolvimento da humanidade inteira é o amor que atua como fator cultural, no sentido de uma mudança do egoísmo em altruísmo.” FREUD, **Obras Completas, volume 15: Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos (1920-1923)**, op. cit., p. 45. Em ambos os livros, Freud tematiza a tendência humana, procedente da libido, a juntar-se em unidades cada vez maiores – tese que o historiador Yuval Harari viria a reforçar, ainda que parcialmente, quase um século mais tarde.

Em outras palavras, o preço a pagar pela modernidade é a própria felicidade.

Novamente: por que insistir no espírito moderno?

\* \* \*

Acalme-se, leitor, este ensaio não é uma tragédia grega. Dispensamos o destino que fez Édipo castigar-se furando os próprios olhos.

Se Freud estava certo, o mal-estar moderno só pode ser identificado no domínio das relações intersubjetivas. O sentimento de culpa do indivíduo é a porta de entrada para algo maior. Na melhor acepção que Dunker emprestou para a palavra, a noção de mal-estar engloba o *sintoma* - embora não se reduza a este -, e só insistindo no (já bastante intrincado) labirinto da *cultura jurídica moderna* poderemos saber mais sobre ele - e, quem sabe, encontrar uma saída. Pois ou o deciframos, ou seremos devorados. Precisamos cavar mais fundo naquilo que, na falta de palavra melhor, chamamos de “inconsciente” da nossa civilização de direitos. Os sintomas, afinal, revelam nossos segredos mais íntimos; e como fazer isso senão indo na mais eficaz fonte de reprimendas?

“O objetivo das religiões ocidentais enfatizarem o abismo que existe entre Deus e sua criação é a redenção da culpa”.<sup>355</sup> Culpa pela *desobediência* (rebelião que rompe a unidade da

---

Um exemplo dá conta da originalidade radical da constatação freudiana sobre o problema da felicidade individual: em Aristóteles, a felicidade do indivíduo só podia ser a mesma do Estado (1324a-5, p. 232): “É visível, pois, que a existência perfeita é forçosamente a mesma, tanto para o homem tomado individualmente, como para os Estados e para os homens em geral”. (1325b-30) ARISTÓTELES, **A política**, op. cit., p. 236. Isso porque, nos antigos, ainda está ausente a cisão radical entre o que chamamos de “moral” e de “Política”. Tampouco o ideal do Estado *vs.* o ideal dos particulares – que já nascem, na modernidade, *absolutamente inconciliáveis*. Em Aristóteles, o fim de ambos (o fim do homem perfeito, o fim do governo perfeito) é *o mesmo* (1334a-10, p. 258). Em outra oportunidade, ele defende que “a constituição política perfeita é a que mais contribui para a felicidade da cidade”. (1328b-30, 35; 1332a-5, p. 244, 252). Igualmente, “o que há de melhor e mais honroso para os simples particulares também o é para o Estado.” (1333b-35, p. 257). Uma vez que “todo indivíduo é membro da cidade, o cuidado que se põe em cada parte deve, naturalmente, harmonizar-se com o cuidado que cabe ao todo.” (1337a-25, 30, p. 267-268).

“A tendência recente de atribuir matizes diferentes a Ética e Moral [...] decorre provavelmente [...] da emergência do indivíduo, pensado originariamente em confronto com o todo social. [...] a filosofia moderna pressupõe uma nítida distinção ou mesmo uma oposição entre as motivações que regem o agir do indivíduo [...] e os objetivos da sociedade política [...]” VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 15. Hespanha nos esclarece: “Perdida – ou atenuada – a referência a uma ordem social natural, estabelece-se a nova ideia de que os vínculos e a disciplina sociais são factos artificiais. Correspondem ao acordo de indivíduos conscientes das suas limitações e que concluíram, racionalmente, que apenas poderiam viver numa comunidade organizada segundo uma ordem *política* que permitisse a cada um superar essas limitações. A vontade passa a ser, assim, a única fonte da disciplina política e civil.” HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 314.

<sup>355</sup> GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 172. “O homem se rebelou contra Deus. E o castigo de Deus para isto foi a expulsão de Adão e Eva do paraíso. A partir desse momento, a morte passou a fazer parte do mundo. A desobediência do homem a Deus atravessa toda a história contada na Bíblia.” Por isso, Saldanha diz: “Existirá talvez, em toda teologia, um ponto de ligação com a noção de *culpa*. Mas pode-se ver também na ideia de rebeldia, bem como na ideia (distinta mas correlata) de revolução, um pressuposto *político*. Inclusive na ideia teológica de rebeldia. Nesta ideia – nas origens – o teológico e o político se encontram significativamente reunidos: quando se entende que Édipo teve como culpa maior o rompimento da ordem cósmica, aí convergem o teológico e o ético, bem como o jurídico e o político (Édipo monarca, filho de monarcas): Édipo com seus pés inchados e seus olhos vasados.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 86.

autoridade primacial; rebelião de onde advém, na teologia hebraica, a *queda*). Ambas terminam por revelar ao homem

sua nudez e reduzi-lo à contingência. A teologia cristã acentuou o fato de que o pecado de Adão se transmitiu a todos os seres humanos. [...] a *queda*, o troço de Adão com seu pecado (transgressão de uma norma), atira os homens para a contingência, que passa a ser sua *condição*. [...] Os que *caíram*, os mortais, é que têm o medo, a preocupação, a vulnerabilidade e o sofrimento. O próprio *ser* do homem como problema: pecado, expiação, luta. A queda traz a dúvida, a finitude, a paixão, o relativismo. O homem como ‘animal doente’, ou como ‘desequilibrado’. Perdeu-se sua relação com o centro (e sua simetria com a cidade e o cosmo, que Platão tentou recuperar), adveio a divisão interna (angústia, esquizofrenia, facções).<sup>356</sup>

Se não nos era possível enxergar todo o panorama moderno dissociando *tempo* e *sujeito*, tampouco é possível compreendê-lo sem fazer referência àquilo que, ao longo da história das culturas, lhe conferiu um lugar privilegiado no mundo; dando-lhe o sentido para resistir aos azares do tempo e, em última instância, à própria morte (este último e mais importante dos limites): as religiões,<sup>357</sup> “marca distintiva da humanidade [que] consiste em inserir a vida de cada homem num significado que o ultrapassa”.<sup>358</sup> Pretendendo redimir a humanidade, religiões “não desconhecera jamais o papel do sentimento de culpa na cultura”.<sup>359</sup> Enfrentar a modernidade, portanto, exige-nos destrinchar a relação dúbia e ambivalente que o direito moderno mantém com um Deus todo poderoso, a um só tempo, negado e conservado. É da morte deste deus situada na aurora do Estado - o escandaloso *Gott ist tot*, “Deus está morto”, verbalizado por Nietzsche (o “mais artista dos filósofos”)<sup>360</sup> em *Assim falou Zaratustra*<sup>361</sup> -, que cuidarei de pensar no capítulo derradeiro.

<sup>356</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 145. Três estágios de um drama cósmico-teológico: Autoridade fundamental, interregno rebelde, queda e perda da imortalidade; três imagens em sequência: Deus – Demônios – Homem. Modos de pensar a relação entre os homens e a divindade. Saldanha configura esta sequência e dela faz um paralelo com a história política e a teoria das formas de governo: *Autoridade fundante*, que é o pai e pode ser o rei; *crise*, que revolve formas e remove níveis, com a rebelião de Lúcifer e seus demônios; e ao estado que sobrevém com a *queda*, aliás as quedas (a de Lúcifer e a do Homem), que trazem “a consciência do pecado e da ‘desobediência’, e trazem para os seres humanos uma nova *condição*, que afinal fica sendo a *sua* condição. ‘Miséria’, a do homem privado de Deus, como escreveria Pascal” (p. 10).

<sup>357</sup> “A religião ocorre na história, podendo ser vista como um componente do viver das sociedades, ou como instância maior na sua condução – do mesmo modo que a economia ou o poder político. Crenças são [...] elementos que integram os orbes culturais e os contextos políticos.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 22. Diz Harari: “Hoje a religião muitas vezes é vista como fonte de discriminação, discórdia e desunião. No entanto, a verdade é que, ao lado do dinheiro e dos impérios, ela foi o terceiro maior unificador da humanidade. Como as ordens sociais e as hierarquias, sem exceção, são imaginadas, todas elas são frágeis — e quanto maior a sociedade, mais frágeis são. O papel histórico crucial da religião tem sido o de conferir uma legitimidade sobre-humana a essas estruturas frágeis. As religiões afirmam que nossas leis não são o resultado de um capricho humano, e sim ordenadas por uma autoridade absoluta e inquestionável. Isso ajuda a pôr ao menos algumas leis fundamentais acima de qualquer dúvida, garantindo desse modo a estabilidade social.” HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 227.

<sup>358</sup> SUPLOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 9.

<sup>359</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, cit., p. 82.

<sup>360</sup> SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 89.

<sup>361</sup> NIETZSCHE, **Assim falou Zaratustra**, op. cit.

# IV

## ESTADO

*E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se arrasta sobre a terra.*

*Criou, pois, Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou.*

*E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra.*

GÊNESIS 1:26-28<sup>362</sup>

*As leis possuem crédito não porque são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico da autoridade delas; não têm outro fundamento, e é bastante. Frequentemente são feitas por imbecis. Quem as obedece por serem justas, não dá a obediência devida a elas.*

MICHEL DE MONTAIGNE<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

<sup>363</sup> MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios III**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

§ 10º [**Autoridade**]<sup>364</sup> - A psicanálise inovou, de forma radical e irreversível, o modo de se refletir e pensar a cultura. Em *Freud & a cultura*, psicanalista brasileira Betty B. Fuks argumenta que Freud escreveu durante um período em que quase todos os aspectos da vida social e das ideias sofriam grandes transformações. Mais do que nunca, é perto do final de sua vida e obra que Freud exercerá a tarefa de crítico implacável de seu tempo, inserindo “o discurso da psicanálise no contexto de uma prática de reflexão crítica obre a cultura”. Na década de 1920, Freud construiu um complexo instrumental teórico sobre esta articulado com as bases do saber psicanalítico que desenvolvera, sobretudo, nas duas décadas anteriores. Nele, Freud identificou, refletiu sobre e criticou as manifestações do inconsciente fora do âmbito da clínica, na leitura dos fenômenos e sintomas *culturais*. As descobertas freudianas que disso decorreram operaram um processo e mudança que terminou por minar muitos dos ideais da civilização.<sup>365</sup>

*Das Unbehagen in der Kultur*, “O Mal-estar na Civilização”.<sup>366</sup>

No que talvez seja sua passagem mais emblemática, Freud immortalizou que

a cultura é um processo especial que se desenrola na humanidade. [...] é um processo a serviço de Eros, que pretende juntar indivíduos isolados, famílias, depois etnias, povos e nações numa grande unidade, a da humanidade. Por que isso teria de ocorrer não sabemos; é simplesmente a obra de Eros. Essas multidões humanas devem ser ligadas libidinalmente entre si; a necessidade apenas, as vantagens do trabalho em comum não as manterão juntas. Mas a esse programa da cultura se opõe o instinto natural de agressão dos seres humanos, a hostilidade de um contra todos e de todos contra um. Esse instinto de agressão é o derivado e representante maior do instinto de morte, que encontramos ao lado de Eros e que partilha com ele o domínio do mundo. Agora, acredito, o sentido da evolução cultural já não é obscuro para nós. Ela nos apresenta a luta entre Eros e morte, instinto de vida e instinto de destruição, tal como se desenrola na espécie humana. Essa luta é o conteúdo essencial da vida, e por isso a evolução cultural pode ser designada, brevemente, como a luta vital da espécie humana. E é esse combate de gigantes que nossas babás querem amortecer com a “canção de ninar falando do céu”!<sup>367</sup>

“É sob esse título”, diz Zygmunt Bauman na introdução de seu *O mal-estar da pós-modernidade*, “que o provocador desafio de Freud ao folclore da modernidade penetrou em nossa consciência coletiva e, afinal, modelou o nosso pensamento a propósito das consequências - intencionais e não-intencionais - da aventura moderna”.<sup>368</sup> Sobre o impasse fundamental da tradução do título - cultura ou civilização? -, ele sugere:

<sup>364</sup> “Usando figuras triádicas – Autoridade, Queda e Castigo – como metáfora da modernização, Nelson Saldanha identifica, na segunda categoria, a referência à gênese do espírito e do destino modernos. A Queda é a rebelião contra a Autoridade fundante, é secularização. O homem ocidental, no desdobramento de sua insurgência contra as autoridades entrelaçadas, vê-se sem paraíso num mundo que não é mais dado e chancelado pela divindade e transcendências – damo-nos conta de nossa condição. À Queda sobrevém o Castigo - a solidão na qual o homem moderno se encontra; deixado à sua própria sorte, tem o desafio de construir seu próprio caminho.” AMBRÓSIO, **Os tempos do Direito**, op. cit., p. 23-27.

<sup>365</sup> FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 1-13.

<sup>366</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit.

<sup>367</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, cit., p. 68.

<sup>368</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 7.

Sabemos, agora, que era a história da *modernidade* que o livro contava, ainda que seu autor preferisse falar de *Kultur* ou civilização. Só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da “cultura” ou da “civilização” e agiu sobre esse autoconhecimento com os resultados que Freud passou a estudar; a expressão “civilização moderna” é, por essa razão, um pleonasma.<sup>369</sup> (grifos no original)

O psicanalista brasileiro Joel Birman confirma a tese de Bauman quando diz que,

por intermédio da reflexão sobre o processo civilizatório, Freud empreendeu, efetivamente, uma leitura sobre a modernidade, até mesmo porque a categoria da civilização foi constituída pela modernidade. Nos séculos XVIII e XIX, a problemática da civilização se transformou em questão crucial para a filosofia e as ciências humanas. Assim, é sempre a questão da modernidade que está em pauta para o discurso freudiano quando este toma a civilização como objeto de pesquisa e reflexão. A questão freudiana se resume, pois, aos efeitos da modernidade sobre o sujeito quando este se funda nas pulsões como um de seus polos. Essa leitura da modernidade se realizou numa linguagem psicanalítica, efetivamente.<sup>370</sup>

Assim como Bauman, Birman considera que o que estava em questão no desenvolvimento teórico d’*O mal-estar na civilização*, de Freud, era

um esforço para circunscrever o mal-estar do sujeito na *modernidade*. Era o estatuto do sujeito no mundo moderno o que instigava Freud em suas indagações ainda hoje perturbadoras. Dessa maneira, pode-se não apenas inscrever historicamente a obra de Freud no horizonte da modernidade como também encontrar nesta a matéria prima para a construção do discurso psicanalítico.

Isso quer dizer que a psicanálise é uma leitura da subjetividade e de seus impasses na modernidade. Vale dizer, aquela é uma interpretação do *mal-estar na modernidade*. [...] Com efeito, mediante a leitura freudiana do mal-estar na civilização, estamos diante da crítica psicanalítica da modernidade. Essa é a versão freudiana da condição *trágica* do sujeito no mundo moderno, sem tirar nem pôr. Nesses termos, a interpretação de Freud seria o contraponto psicanalítico daquilo que foi também desenvolvido por autores situados em horizontes teóricos diferentes. Assim, pela retomada sistemática da filosofia de Nietzsche, Heidegger caracterizou a modernidade pela figura da *morte de Deus*. Da mesma forma, Weber considerou que o que marcaria a modernidade seria o *desencantamento do mundo*, o esvaziamento dos deuses e a *racionalização* crescente da existência forjada pelo discurso da ciência.<sup>371</sup>

<sup>369</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 7. Em sentido bastante semelhante, diz a psicanalista Betty B. Fuks: “É digno de nota o fato de que Freud passou a usar sistematicamente a palavra *Kultur* a partir do momento em que se deparou com as forças mais enigmáticas da natureza humana — as pulsões de morte — e introduziu na teoria psicanalítica a categoria que designa os desconfortos inerentes a toda e qualquer cultura e civilização — o mal-estar. Desde então, a palavra *Zivilisation* é empregada como um equivalente da definição psicanalítica de cultura. Com base nessa equivalência, os tradutores da versão inglesa e brasileira das *Obras completas*, optaram por traduzir *Kultur* por ‘civilização’ no conhecido e famoso *O mal-estar na civilização*.” FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 7.

Bruno Latour, por sua vez, ironiza: “Nos, ocidentais, somos completamente diferentes dos outros’, este é o grito de vitória ou a longa queixa dos modernos. A Grande Divisão entre Nós, os ocidentais, e Eles, todos os outros, dos mares da China até o Yucatán, dos inuit aos aborígenes da Tasmânia sempre nos perseguiu. Não importa o que façam, os ocidentais carregam a história nos cascos de suas caravelas e canhoneiras, nos cilindros de seus telescópios e nos êmbolos de suas seringas de injeção. Algumas vezes carregam este fardo do homem branco como uma missão gloriosa, outras vezes como uma tragédia, mas sempre como um destino. Jamais pensam que apenas diferem dos outros como os sioux dos algonquins, ou os baoulés dos lapões; pensam sempre que diferem radicalmente, absolutamente, a ponto de podermos colocar, de um lado, o ocidental, e de outro, todas as outras culturas, uma vez que estas têm em comum o fato de serem apenas algumas culturas em meio a tantas outras. O Ocidente, e somente ele, não seria uma cultura, não apenas uma cultura.” LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 96.

<sup>370</sup> BIRMAN, **Mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 151.

<sup>371</sup> BIRMAN, **Mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 17-18. Mais adiante, ele repetirá que “pode-se depreender que a leitura freudiana do mal-estar na modernidade é o contraponto psicanalítico das leituras de Weber e de Heidegger

Talvez quem melhor o ilustre seja a literatura distópica. Em uma passagem de “Admirável mundo novo”, distopia publicada pelo inglês Aldous Huxley no começo dos anos 30, o Selvagem pergunta para o Administrador Residente da Europa Ocidental, Mustafá Mond (*sua fordeza* Mustafá Mond, um dos Dez Administradores Mundiais), como Deus<sup>372</sup> se manifesta na Londres do ano 632 d.F. (depois de Ford). Este responde: “ele se manifesta como uma ausência; como se absolutamente não existisse”.<sup>373</sup> Ainda assim, friso, ele *se manifesta*. *Etsi Deus non daretur* - “como se Deus não existisse”, é o que havia proposto, já no séc. XVII, o jurista holandês Hugo Grócio; a respeito de como a (incipiente) disciplina do Direito Internacional deveria ser desenvolvida.

O período que se abre em seguida às Luzes é marcado pelo “desaparecimento de Deus do palco institucional”.<sup>374</sup> Este desaparecimento é a mais importante das interpretações sobre a modernidade, que vingou sob o título de *desencantamento do mundo* [*Entzauberung der Welt*]: “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo”, imortalizaram Adorno e Horkheimer na sua *Dialética do Esclarecimento*.<sup>375</sup>

Trata-se de um grande processo histórico-religioso que “teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava com a superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação”.<sup>376</sup> O radical desencantamento do mundo, diz Weber n<sup>o</sup> *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, não deixava interiormente outro caminho

---

sobre a mesma problemática. Se o primeiro enunciou o pressuposto do *desencantamento do mundo* como condição da modernidade e o segundo se fundou na *morte de Deus* para se referir a isso, trata-se sempre, nos dois discursos, de interpretar a problemática da modernidade. O discurso do último Freud indica como a racionalização do mundo pela ciência e o correlato esvaziamento dos deuses que encantavam o mundo produzem, no sujeito, um desamparo originário e inevitável. Além disso, se o mundo sem Deus de Heidegger indica a perda de fundamento do mundo a que se referia Nietzsche, pode-se dizer que (...) a descoberta psicanalítica do inconsciente é a condensação de tudo isso, uma metáfora das novas modalidades de inserção do sujeito no mundo. Da mesma forma que Weber e Heidegger, Freud forjou uma leitura da modernidade e seus impasses pela reinvenção do conflito entre natureza dos antigos e liberdade dos modernos, segundo os cânones da linguagem conceitual da psicanálise.” (p. 155). Falamos dessas liberdades no 2º capítulo.

<sup>372</sup> A matéria teológica e a associação entre o plano político e religioso não aparece no presente estudo, assim como em Saldanha, como “uma intenção doutrinária, sim como uma parte ou um aspecto dos fatos e das coisas históricas: a utilização de esquemas relativos às mitologias e às teologias tem um sentido de hermenêutica histórica, e com alcance analógico”. Tomamos a teologia política, assim como mestre pernambucano, “como um vasto conjunto de representações e de conceitos; [...] como uma conexão entre pensamento religioso e pensamento político, com a possibilidade de reinterpretar a história política e o pensamento político por meio daquela conexão: a história religiosa e as imagens que ela carrega, ou condiciona, trazem novas linhas para a exegese das estruturas políticas – mesmo admitindo a presença, nestas, de comprometimentos econômicos e outros. São patamares, são planos que não se separam, antes se interseccionam. [...] As teologias como conjuntos de representações e de conceitos: nelas se acham dogmas e metáforas, que se expressam em símbolos e se projetam em normas.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 7.

<sup>373</sup> HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. São Paulo: Globo, 2014, p. 279.

<sup>374</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 14.

<sup>375</sup> ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

<sup>376</sup> WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 96.

a seguir a não ser a ascese intramundana”.<sup>377</sup> Daí porque tal eliminação da magia como meio de salvação foi realizada com consequências particularmente importantes pela religiosidade puritana; cujas “denominações anabatistas, ao lado dos predestinacionos e sobretudo dos calvinistas estritos, consumaram a mais radical desvalorização de todos os sacramentos como meios de salvação”.<sup>378</sup>

Esta ideia é decisiva: ao rejeitar a ideia do *sagrado mediado*, diz o sociólogo Jessé Souza, os protestantes rejeitaram também *toda a hierarquia social* ligada a ela: “Como as gradações da maior ou menor sacralidade de certas funções são a base da hierarquia (religiosa) das sociedades tradicionais, desvalorizar a hierarquia baseada nesta ordem é retirar os fundamentos da hierarquia social como um todo, tanto da esfera religiosa em sentido estrito quanto das outras esferas sob sua influência”.<sup>379</sup>

A gênese do desencantamento do mundo estaria, então, “na própria profecia veterotestamentária e no abandono da salvação sacramental-eclesiástica trazida pelo protestantismo e pela predestinação calvinista”.<sup>380</sup> Na interpretação de Fernando Catroga:

O protestantismo, com o relevo dado à predestinação e à graça, depreciou ainda mais o mundo secular, reforçando os pressupostos para se imanenticizar os imperativos da economia da salvação. E, como se sabe, não foi por acaso que Max Weber elegeu esta atitude - em particular sua tendência calvinista - como um fator forte no condicionamento da gênese da racionalidade capitalista.<sup>381</sup>

Como pergunta Weber,

esse processo de desencantamento, realizado ao longo dos milênios da civilização ocidental e, em termos mais gerais, esse “progresso” do qual participa a ciência, como elemento e motor, tem significação que ultrapasse essa pura prática e essa pura técnica? Esse problema mereceu exposição vigorosa na obra de Leon Tolstói. Tolstói a ele chegou por via que lhe é própria. O conjunto de suas meditações cristalizou-se crescentemente ao redor do tema seguinte: a morte é ou não é um acontecimento que encerra sentido? Sua resposta é a de que, para um homem civilizado, aquele sentido não existe. E não pode existir porque a vida individual do civilizado está imersa no “progresso” e no infinito e, segundo seu sentido imanente, essa vida não deveria ter fim. Com efeito, há sempre possibilidade de novo progresso para aquele que vive no progresso; nenhum dos que morrem chega jamais a atingir o pico, pois que o pico se põe no infinito. Abrão ou os camponeses de outrora morreram “velhos e plenos de vida”, pois que estavam instalados no ciclo orgânico da vida, porque esta lhes havia ofertado, ao fim de seus dias, todo o sentido que podia proporcionar-lhes e porque não subsistia enigma que eles ainda

<sup>377</sup> WEBER, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, op. cit., p. 135.

<sup>378</sup> WEBER, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, op. cit., p. 133.

<sup>379</sup> SOUZA, *A modernização seletiva*, op. cit. O vínculo social adequado às relações interpessoais nessa nova concepção de mundo, Charles Taylor o percebera, “vai ser do tipo contratual (e por extensão a democracia liberal contratual como tipo de governo). Em linguagem política, essa nova visão de mundo vai ser consagrada sob a forma de direitos subjetivos e estes, de mordo com a tendência igualitária, definidos universalmente. A própria sucessão histórica dos direitos de T. H. Marschall seria incompreensível sem essa pré-história que mostra por que sua efetivação progressiva, em um contexto crescentemente democrático, se deu de forma irresistível.”

<sup>380</sup> CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, op. cit., p. 37.

<sup>381</sup> CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, op. cit., p. 21-26. “[...] as confissões protestantes objectivarão, ainda mais, as sementes secularizadoras do núcleo cristão, ao fazerem refluir a presença do sagrado na realidade, e ao instalarem uma dinâmica intransponível entre Deus, transcendente absoluto, e o homem, ente predestinado e entregue a si mesmo num mundo dessacralizado. Com tudo isso, empolou-se a vivência mais subjectiva do religioso e provocou-se o despovoamento do céu, espaço infinito cada vez mais descrito na linguagem matemática e fria de astrónomos e cientistas.”

teriam desejado resolver. Podiam, portanto, considerar-se satisfeitos com a vida. O homem civilizado, ao contrário, colocado em meio ao caminhar de uma civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiências e de problemas, pode sentir-se “cansado” da vida, mas não “pleno” dela. Com efeito, ele não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que a vida do espírito incessantemente produz, ele não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a “progressividade” despojada de significação faz da vida um acontecimento igualmente sem significação.<sup>382</sup>

Na Modernidade, de acordo com a análise de Weber, as esferas de valor, que até então encontravam seus princípios na religião, passam a se fundar em princípios próprios, tendo sua própria legalidade e racionalização. Assim ocorre com a ciência, a arte, a moral e o direito.<sup>383</sup> Com efeito, a partir de premissas formuladas por pensadores como Weber, quase todas as teorias clássicas da secularização - empenhadas em demonstrar que a burocratização, racionalização e organização das sociedades contemporâneas também constituíam motores de secularização<sup>384</sup> - relacionam este conceito com a afirmação da Modernidade nos países ocidentais cristianizados; com destaque para “o peso da influência da religião judaico-cristã, o desenvolvimento da racionalidade capitalista,<sup>385</sup> assim como o crescimento de uma civilização urbana com efeitos desestruturadores nas formas tradicionais de sociabilidade e respectivos modos de entender o mundo e a vida”:<sup>386</sup>

<sup>382</sup> WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 2011, p 31.

<sup>383</sup> SCKELL, **À paz perpétua de Kant**, op. cit., p. 111. Sckell considera Kant o filósofo que, segundo o diagnóstico weberiano, melhor representa essa busca da Modernidade de conferir a cada esfera de valor seus próprios princípios. Diz Catroga que, com Kant, “se deram passos decisivos para se dessacralizar a natureza – indo-se mais longe do que no panteísmo de Giordano Bruno e de Espinosa -, se secularizar a razão teórica e prática, e para se entender Deus como um postulado racionalmente inverificável. No fundo, ‘salvar os fenômenos do conhecimento vulgar e científico, privilegiar o mundo da práxis e da esperança humana, declarar a impossibilidade do universo metafísico tradicional’, foi o contributo da filosofia kantiana para a secularização. Ganha assim sentido a sua definição de *Aufklärung* como a passagem de uma atitude de heteronomia e de menoridade (*Unmündigkeit*), para a maioridade autônoma do homem, assumida como liberdade de pensamento e exercida como razão pública.” CATROGA, **Entre Deuses e Césares**, op. cit., p. 27.

<sup>384</sup> CATROGA, **Entre Deuses e Césares**, op. cit., p. 35.

<sup>385</sup> Diz Bauman que “a idéia da auto-suficiência humana minou o domínio da religião institucionalizada não prometendo um caminho alternativo para a vida eterna, mas chamando a atenção humana para longe desse ponto; concentrando-se, em vez disso, em tarefas que os seres humanos podem executar e cujas conseqüências eles podem experimentar enquanto ainda são ‘seres que experimentam’ - e isso significa aqui, nesta vida.” Assim, “a modernidade desfez o que o longo domínio do cristianismo tinha feito - repeliu a obsessão com a vida após a morte, concentrou a atenção na vida ‘aqui e agora’, redispôs as atividades da vida em tomo de histórias diferentes, com metas e valores terrenos e, de um modo geral, tentou desarmar o horror da morte. Seguiu-se então o abrandamento do impacto da consciência da mortalidade, mas - mais essencial ainda - desligando-se esta da significação religiosa.” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 213-217. Taylor também enfatiza a originalidade da afirmação da vida cotidiana em TAYLOR, **As fontes do Self**, op. cit., p. 273-395.

<sup>386</sup> CATROGA, **Entre Deuses e Césares**, op. cit., p. 15-16. Como diz Peter L. Berger, com um característico senso de humor, a teoria clássica da secularização – segundo a qual a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião -, “numa formulação ou noutra, foi admitida por quase todos aqueles que estudam a religião no mundo moderno – pelos filhos do Iluminismo que acolheram bem o suposto fato do declínio da religião (inclusive alguns teólogos assumiram esta atitude) e por aqueles (inclusive eu) que o lamentaram, mas achavam que isto era necessário para enfrentar os fatos sombrios. (Suponho que aumenta a autoestima de um intelectual, quando ele pode deleitar-se com a ideia de enfrentar os fatos, por mais sombrios que sejam.)” Prefácio do já citado BERGER, **Os múltiplos altares da modernidade**, op. cit.

[...] as forças secularizantes, potencialmente inscritas no cristianismo, se expandiram mais acentuadamente com a ascensão capitalista. O enlace entre secularização e industrialização resultou do facto de esta necessitar de saberes-fazer científicos e técnicos, isto é, de um elevado grau de racionalização, não somente no campo das ‘infraestruturas’, mas também ao nível das consciências. E o novo espírito racional, inerente à nova ordem económico-social, alastrou a outras instituições e, particularmente, ao Estado. Obrigado a preocupar-se, cada vez mais, com as implicações políticas e jurídicas da produção económica, este teve de adaptar a sua própria estrutura àquela finalidade, o que conduziu ao estabelecimento de burocracias altamente racionalizadas e, em termos ideológicos, ditou a entrada em acção de novas formas de legitimação extra-religiosas.<sup>387</sup>

(Aqui, com Safatle, podemos lembrar como Freud foi, “à sua maneira, aquele que forneceu o aparato conceitual para compreendermos tal concepção de trabalho fundamental para o desenvolvimento do capitalismo como matriz de sofrimento psíquico”<sup>388</sup> - o sentimento patológico de *culpa* “é um dispositivo importante na compreensão do modo de conformação da individualidade a uma economia psíquica que encontra uma de suas fontes na internalização de disposições para um regime de trabalho descrito por Weber ao tematizar a ética protestante”<sup>389</sup>)

Segundo a elaboração teórica weberiana, diz A. M. Guedes, a ética do protestantismo puritano e calvinista seria

o primeiro sinal ‘moderno’ da última das formas que caracterizam o culminar de uma linha de evolução resultante de uma propensão das religiões para um racionalismo crescente. Mas não se tratava de uma mera secularização racionalista. Era antes uma expressão ideacional de uma ‘materialidade’ concomitante; pois que se tratava de um racionalismo que, estipulava-se, progrediria em paralelo com o desenvolvimento de um tipo de liderança baseada numa autoridade jurídica racional. Uma liderança cujo surgimento e implantação teriam sido histórica e ‘materialmente’ viabilizadas por fenómenos como as mudanças técnico-agrícolas, a urbanização, e o desafio constituído pela emergência de novos actores como as burguesias renascentistas.<sup>390</sup>

<sup>387</sup> CATROGA, *Entre Deuses e Césares*, op. cit., p. 36.

<sup>388</sup> SAFATLE, *O circuito dos afetos*, op. cit., p. 165-166. Continua: “A correlação entre trabalho e processo de formação da identidade é a base do clássico estudo de Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nele, Weber procurou mostrar como a modalidade hegemônica de trabalho exigida pelo processo de desenvolvimento do capitalismo assentava-se na constituição de noções de individualidade e identidade psicológica cuja principal característica era um conceito de autonomia tributária da internalização do poder pastoral próprio à teologia protestante. [...] Ao insistir que a racionalidade económica dependia fundamentalmente da disposição dos sujeitos em adotar certos tipos de conduta, Weber lembrava que nunca haveria capitalismo sem a internalização psíquica de uma ética protestante do trabalho e de uma convicção, estranha ao cálculo utilitarista e cuja gênese deve ser procurada no calvinismo. Ética essa que Weber encontrou no *étos* protestante da acumulação de capital e do afastamento de todo gozo espontâneo da vida. Pois o trabalho que marcava o capitalismo como sociedade de produção era um trabalho que não visava exatamente ao gozo do serviço dos bens, mas à acumulação obsessiva daqueles que, mesmo produzindo valor, ‘não retiram nada de sua riqueza para si mesmo, a não ser a sensação irracional de haver ‘cumprido’ devidamente a sua tarefa’. Weber chega a falar em uma ‘sanção psicológica’ produzida pela pressão ética e satisfeita através da realização de um trabalho como fim em si, ascético e marcado pela renúncia ao gozo. Um trabalho no interior do qual a profissão aparece como dever que se cumpre, como resposta que se dá a um ‘chamado’ tão claramente presente na própria ideia de ‘vocação.’”

<sup>389</sup> SAFATLE, *O circuito dos afetos*, op. cit., p. 167.

<sup>390</sup> GUEDES, *Entre factos e razões*, op. cit., p. 87-92. Daí o seu argumento, aliás, que enfatizamos no 1º capítulo, de que “a progressão histórica verificada era [...] a de uma ‘racionalização’ crescente (que caracterizava aquilo que, *avant la lettre*, mas bem ao Espírito do tempo em que escreveu, Weber retratava como ‘a Modernidade’), de que as sociedades ocidentais seriam a manifestação exemplar. Tratava-se, no fundo e portanto, de pouco mais que de uma nova versão do velho evolucionismo ‘positivista.’”

O tema de como perdemos (na modernidade alienada, “desencantada”) toda a mágica da experiência mítica do viver (a “tendência contemporânea de dissolução dos laços de sociabilidade” de que fala Pastana<sup>391</sup>; a sensação de que o mundo está se *desfazendo*, simbólica, culturalmente) não é, por isso, exatamente novo. Mas as páginas anteriores - o que a modernidade conquistou *mitificando*, duplamente, o presente (pondo o tempo infinitamente futuro “à salvo” das nossas ações transformadoras) e o indivíduo ilhado e desenraizado (o *homo economicus*, *homo homini lupus*) - já deve ter dado conta de como uma simplificação não nos permitem compreender fielmente o nosso mundo.<sup>392</sup>

Os últimos trezentos anos são muitas vezes descritos como uma era de crescente secularismo em que as religiões foram perdendo importância. Se estivermos falando de religiões teístas, a afirmação é em geral correta. Porém, se levamos em conta as religiões baseadas na lei natural, então a modernidade é uma era de intenso fervor religioso, de esforços missionários nunca antes vistos e das guerras religiosas mais sangrentas da história. A era moderna testemunhou a ascensão de diversas novas religiões baseadas na lei natural, como o liberalismo, o comunismo, o capitalismo, o nacionalismo e o nazismo. Essas crenças não gostam de ser chamadas de religião e se autodenominam ideologias. Mas isso não passa de um exercício semântico. Se uma religião é um sistema de normas e valores humanos baseado na crença em uma ordem sobre-humana, então o comunismo soviético foi uma religião tanto quanto o islamismo.<sup>393</sup>

Então o que mais escrever sobre o desencantamento? Como pensá-lo na sua relação, ricamente filosófica, com o tempo e o sujeito moderno? Deixamos o desencantamento, propositalmente, para o terceiro e último traço essencial da modernidade.

§ 11º [**Rebelião**] - A filosofia de Henrique C. de Lima Vaz nos mostra que, desde a Grécia Antiga, a realidade se organizava como um *cosmos* dotado dos predicados da unicidade, da finitude espacial, do fixismo das essências e da teleologia imanente da natureza. O universo de representação tradicional da realidade na antiguidade era um universo *pleno*, onde o lugar do ser humano e das suas obras estava de antemão designado: o agir e o fazer do homem eram chamados a inserir-se harmoniosamente na ordem universal.<sup>394</sup>

Hespanha mostrou que, até o séc. XVIII, o pensamento social e político europeu ainda estava dominado por essa “ordem universal (*cosmos*), abrangendo os homens e as coisas, que

<sup>391</sup> PASTANA, **Justiça penal no Brasil contemporâneo**, op. cit., p. 225.

<sup>392</sup> Como diz Catroga, “muito deste optimismo prognóstico tem sido posto em causa, nomeadamente por aqueles que o vêem contraditado por este acontecimento actual: o ‘regresso do religioso’”. CATROGA, **Entre Deuses e Césares**, op. cit., p. 40.

(É o que faz, por exemplo, o sociólogo das religiões Peter L. Berger na sua fase mais madura, que percebeu que, em sociedades pluralistas, “a maioria das pessoas religiosas, mesmo aquelas mais fervorosas, opera dentro de um discurso secular em áreas importantes das suas vidas. Posto de maneira diferente: para a maioria dos crentes não há uma gritante dicotomia ou/ou entre crença e secularidade, mas antes uma construção fluída de tanto/quanto”. Com algumas exceções, defendeu Berger, “o nosso mundo não é nada secular: ele é tão religioso como outrora, e em alguns lugares mais ainda”. Prefácio de BERGER, **Os múltiplos altares da modernidade**, op. cit.)

<sup>393</sup> HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 244-245.

<sup>394</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 269-270.

orientava todas as criaturas para um objetivo último que o pensamento cristão identificava com o próprio Criador. Assim, tanto o mundo físico como o mundo humano não eram explicáveis sem a referência a esse fim (*telos*) que os transcendia; o que transformava o mundo na mera face visível de uma realidade mais global, natural e sobrenatural, cujo (re)conhecimento era indispensável como fundamento de qualquer proposta política”.<sup>395</sup> O mundo do humanismo - modelado na Antiguidade clássica - estava

organizado segundo a lei da analogia e unificado por uma hierarquia ascendente na escala dos seres. Com a destruição nominalista da metafísica das essências e das naturezas, o mundo pós-renascentista [...] passa a ser um mundo vazio, reclamando a ação demiúrgica do sujeito humano para reestabelecer sobre novos fundamentos a relação de objetividade, essencial à nossa presença em meio às coisas.<sup>396</sup>

Com o nominalismo tardo-medieval e a rejeição dos conceitos de essência universal, de natureza e de finalidade, ocorre um *esvaziamento* nas estruturas do antigo *cosmos*, implicando na *perda* do lugar ontológico do homem na ordem universal. A “dissolução nominalista da ideia de natureza trouxe consigo a crise da Metafísica como ciência do Ser e o advento de uma forma de Metafísica voluntarista”, que despojou a noção do Ser de seus antigos predicados transcendentais.<sup>397</sup>

Assim como Vaz, Hespanha também encontra a genealogia mais direta do imaginário individualista da sociedade e do poder nos nominalistas (escolástica franciscana quatrocentista de Guilherme d’Ockham e Duns Scotto).<sup>398</sup> Na famosa polémica dos universais, que opôs realistas e nominalistas e dominou o pensamento escolástico do séc. XIV, o que os realistas queriam sublinhar é que

da essência das coisas faz parte a sua natureza relacional, no conjunto do todo da Criação. Que - em particular -, no mundo humano, não há “indivíduos”, isolados, sem qualidades distintivas, socialmente intermutáveis. Mas que há pessoas embebidas na sociedade política - “pais”, “filhos”, “professores”, “alunos”, “homens”, “mulheres”, “franceses”, “nobres”, “escravos” -, essencialmente relacionadas umas com as outras por meio de laços essenciais - predicados, atributos - que as referiam, por essência, umas às outras, que marcavam, por natureza, o seu lugar e função no seio da cidade.<sup>399</sup>

Esse era o imaginário *corporativo* da sociedade. Já o nominalismo respondia à questão

<sup>395</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 98. Em mesmo sentido: “[...] na Antiguidade Clássica, o direito (*jus*) era um fenômeno de ordem sagrada, imanente à vida e à tradição romana, conhecido mediante um saber de natureza ética, a prudência. Desde a Idade Média, nota-se que, continuando a ter um caráter sagrado, o direito, no entanto, adquire uma dimensão sagrada transcendente com sua cristianização, o que possibilita o aparecimento de um saber prudencial já com traços dogmáticos; em analogia com as verdades bíblicas, o direito tem origem divina e como tal deve ser recebido, aceito e interpretado pela exegese jurídica.” FERRAZ JÚNIOR, **Introdução ao estudo do direito**, op. cit.

<sup>396</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 274.

<sup>397</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 270.

<sup>398</sup> “A ideia de que o indivíduo – o homem, tomado isoladamente, considerado como desligado dos grupos em que está inserido, não caracterizado pelas funções que aí desempenha – está na base do direito remonta ao *nominalismo* de Duns Scotto e Guilherme d’Ockham, corrente que, como temos vimos a observar, inaugurou muitas das ideias básicas do pensamento jurídico moderno.” HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 314-315.

<sup>399</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 100.

de saber se aquilo que se podia dizer de uma generalidade de coisas empíricas (“ser vermelho”, “ser mulher”, “ser nobre”, “ser justo”) era algo de real ou se era apenas uma convenção linguística, um nome. Se fosse apenas um nome, então as qualidades das coisas não faziam parte da sua essência: as coisas, por essência, “não tinham qualidades”, podendo ser definidas em abstrato (*v.g.*, um “indivíduo”, sem características ou qualidades distintivas). Como são as qualidades o que concretiza as coisas e as relaciona entre si (“ser pai”, “ser filho”, “ser compatriota”), numa perspectiva nominalista das coisas, o mundo aparece como um agregado de entidades abstratas e não relacionadas entre si, individualizadas. Por outro lado, não existindo relações essenciais entre as coisas, desaparece a ideia de ordem entre elas; e, por isso, não é também possível falar de justiça, como ordem objetiva das coisas: “ser justo” deixa de ser uma referência a uma ordenação objetiva das coisas, passando a ser uma mera convenção entre quem usa a expressão.<sup>400</sup>

Desde então,

passou a entender-se que aqueles atributos ou qualidades (“universais”) que se afirmam ou negam em relação aos indivíduos (ser *pater familias*, ser escolar, ser plebeu) e que descrevem as relações sociais em que estes estão integrados não são qualidades incorporadas na sua essência, não são “coisas” sem a consideração das quais a sua natureza não pudesse ser integralmente apreendida - como queriam os “realistas”. Sendo antes meros “nomes”, externos à essência, e que, portanto, podem ser deixados de lado na consideração desta. Se o fizermos, obtemos uma série de indivíduos “nus”, incharacterísticos, intermutáveis, abstratos, “gerais”, iguais. Verdadeiros átomos de uma *sociedade* que, esquecidas as tais “qualidades” agora tornadas descartáveis, podia também ser ignorada pela teoria social e política. Ignorada a sociedade, *i.e.*, o conjunto de vínculos interindividuais, o que ficava era o indivíduo, solto, isolado, despido dos seus atributos sociais.

Estava quase criado, por esta discussão aparentemente tão abstrata, um modelo intelectual que iria presidir a toda a reflexão social durante, pelo menos, os dois últimos séculos - o indivíduo, abstrato e igual. Ao mesmo tempo que desapareciam de cena as *pessoas concretas*, ligadas essencialmente umas às outras por vínculos naturais; e, com elas, desapareciam os grupos e a sociedade [...].

Para se completar a revolução intelectual da teoria política moderna só faltava desligar a sociedade de qualquer realidade metafísica, laicizando a teoria social e libertando o indivíduo de quaisquer limitações transcendentais.<sup>401</sup>

Perante este voluntarismo, diz Hespanha, “cedem todas as limitações decorrentes de uma ordem superior à vontade (ordem natural ou sobrenatural). A Constituição e o direito tornam-se um produto da vontade e do pacto, não podendo a sua legitimidade ser questionada em nome de algum critério normativo de mais alta hierarquia”.<sup>402</sup> Aqui, Hespanha bebe bastante da reconstrução do antimoderno Michel Villey:

Em vez de um *cosmos* harmonioso, hierarquicamente ordenado, rodeado pela perfeição das esferas celestes, no qual os corpos se dirigem por um “movimento natural” para seu local de repouso estático, os “graves” para baixo, e os corpos mais leves para o ar, em

<sup>400</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 308.

<sup>401</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 111-112. “Enquanto a filosofia clássica dava existência real ao homem ‘situado’ em certas estruturas sociais (como ‘pai’, como ‘cidadão’, como ‘filho’), e, portanto, considerava como reais ou naturais os direitos e deveres decorrentes de tal situação, a filosofia social nominalista considera os indivíduos isolados, sem outros direitos ou deveres senão aqueles reclamados pela sua natureza individual, ou pela sua vontade (e eis aqui o pendur ‘voluntarista’ do nominalismo, que está na base do positivismo moderno).” (p. 314). Curioso notar, como diz Hespanha – nessas reviravoltas típicas da História –, que foi paradoxalmente uma *recaída* no “fideísmo, na conceção na conceção de uma completa dependência do homem e do mundo em relação à vontade absoluta e livre de Deus, que levou a uma plena laicização da teoria social.”

<sup>402</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 113.

vez de um universo cheio de ordem e compreensível, eis que propunham do mundo uma visão desconcertante em que, com Galileu ousando encontrar máculas até mesmo nos astros, os céus perdiam o privilégio de serem incorruptíveis, em que não havia mais no céu nem círculos nem números perfeitos, em que tudo deixava de se ordenar em torno do centro da Terra, em que as coisas do mundo sublunar não tendiam mas para o repouso. Os trabalhos de Duhem mostraram a perturbação provocada nas mentes pela nova cosmologia - mas também por uma física em que, por exemplo, a natureza deixava de ter um horror ao vazio. [...] A partir daí, o mundo não é mas percebido do ponto de vista das *causas finais*, constituído em função de uma *finalidade*.<sup>403</sup> que utilidade teria para as necessidades de nossa técnica compreendê-lo desse modo? Só é útil do ponto de vista das *causas eficientes*, obedecendo apenas às leis da *mecânica*.<sup>404</sup>

Também Mayos<sup>405</sup> e Saldanha<sup>406</sup>, este último atento à secularização, situarão o início da questão no nominalismo. Ivan Domingues também parece chegar a conclusões parecidas.<sup>407</sup> Mas o maior adversário da reação “voluntarista” e nominalista é mesmo Villey, para quem foram principalmente Guilherme de Ockham e escola nominalista os autores do *individualismo* que, a seu ver, é a principal característica da doutrina jurídica moderna.<sup>408</sup>

<sup>403</sup> “Ao prescindir da ideia de finalidade, de ordenação do homem para algo que o transcende (seja Deus, seja a sociedade), este novo pensamento social fica limitado, nas suas referências, ao indivíduo. Este é [...] o ponto de apoio de todas as construções do direito da natureza [...]” HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 313.

<sup>404</sup> VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 590-591. Adiante, sobre esta recusa ao realismo aristotélico-tomista, ele diz: “o antigo realismo aceitava o mundo exterior tal como ele é, em toda a sua riqueza insondável, dispondo-se a desistir de conhecê-lo de outra forma que não de uma forma obscura, incerta, aproximativa, por tentos dialéticos. Os pensadores modernos quiseram franquear esses limites, a fim de se livrar do mistério, de ultrapassar os conhecimentos apenas duvidosos, problemáticos, de instituir a dominação da mente humana sobre o mundo. Puseram-se a criar uma ciência de uma certeza total. Infelizmente, isso só pode ser feito substituindo o real pelas *ideias* da mente humana – no lugar do ser, as essências, no lugar da natureza tal como ela é, os conceitos que dela forjamos.” (p. 609).

<sup>405</sup> “Poderíamos, portanto, voltar a Descartes ou mesmo ao Ockham tardo-medieval. Pois, desde então, o velho ideal do *logos* cósmico grego (que já tinha recebido muitos golpes), como algo anterior e independente da acção configuradora do sujeito, é finalmente destruído. Estamos, sem dúvida, perante um longo processo que só na sua fase final conduz à imposição desenfreada da subjectividade criadora que reduz tudo à sua própria expressão.” (Tradução nossa). MAYOS, **Ilustración y Romanticismo**, op. cit., p. 373-374.

<sup>406</sup> “No Ocidente moderno o processo começa mais ou menos com o nominalismo e com Maquiavel, consolida-se após Locke e com o iluminismo, ou seja, com os inícios da democracia e do ‘Estado liberal’. A criação do Estado absoluto, nos séculos XV e XVI, havia já modificado a relação entre súditos e governantes, substituindo os laços pessoais próprios do feudalismo pelos vínculos impessoais (e especificamente políticos) próprios do Estado moderno. Ao que sabemos, a democracia não surgiu em nenhuma nação sem um contexto secularizado.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 53.

<sup>407</sup> Sobre o quadro da crise, diz Ivan Domingues que vários foram os acontecimentos que terminaram por abalar as éticas em suas diferentes vertentes: “1) a revolução científica do século XVII, que destruiu a ideia de alma do mundo, instaurou a zona neutra da natureza, autorizando sua apropriação e transformação, e a despiu de todo valor e de todo parâmetro normativo, desautorizando as éticas que buscam o fundamento da moral na *physis* ou no *kosmos*; 2) as guerras de religião dentro e fora da cristandade, que destruíram a unidade da fé e minaram a ideia de obediência à lei de Deus; 3) a emergência de uma cultura secular por toda parte, livre dos credos religiosos, atenta à diversidade dos costumes dos povos (descobertas das Américas etc.) e buscando as bases da moral no agente, na impossibilidade de encontrá-las na natureza, na *polis* e na vontade divina; 4) o impacto do relativismo e do historicismo na mentalidade das pessoas, provocado pelo advento das ciências humanas e tão ou mais pesado e letal do que o provocado pela aparição das ciências naturais: além de a natureza não servir de base sólida para a moral, agora é o próprio homem que é posto em xeque, devido à relativização da cultura, das instituições, da experiência e da própria mente (‘mentalidade’). Ora, é neste ambiente desolador, que o deserto nihilista torna devastador [...]”. DOMINGUES, **O continente e a ilha**, op. cit., p. 140-141.

<sup>408</sup> VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 180. “[...] em Guilherme de Ockham, já vimos o nominalismo engendrar o positivismo jurídico e a ideia do direito subjetivo. É de fato com o nominalismo de Guilherme de Ockham que se abrem oficialmente as portas da filosofia moderna.” Será por intermédio do nominalismo que “o lugar central da ciência do direito será ocupado pela ideia de poder individual ou de *direito subjetivo*,

A educação nominalista que recebemos tem por consequência restringir nosso catálogo dos valores apenas aos valores que interessam aos *indivíduos*. (...) Somente os indivíduos existem para o nominalismo. Os únicos valores a que se possa servir serão, em definitivo, o bem-estar econômico ou moral dos indivíduos (...). Então, o direito se resume apenas a um (...) instrumento a serviço da economia ou da moral individual. Ele não tem fim particular. No pensamento contemporâneo, o direito deixou de existir como atividade autônoma, perseguindo um fim específico.<sup>409</sup>

Em Grossi (tão fascinado pelo tomismo quanto Villey e padre Vaz), perceberemos que a admiração pelo imaginário corporativo continua: na Idade Média de Grossi, ainda se contempla aquilo que tanto encanta o padre Vaz no horizonte da Antiguidade clássica - uma “paisagem universal ainda não fragmentada, nem política, nem juridicamente e, ao contrário, percorrida e regida por uma consciência ordenadora coletiva”.<sup>410</sup> Algo desse sentimento também aparece em Tércio Sampaio Ferraz Júnior, para quem, “a partir do Renascimento, o direito irá perder progressivamente seu caráter sagrado. E a dessacralização do direito significará a correspondente tecnicização do saber jurídico e a equivalente perda de seu caráter ético, que a Era Medieval cultuara e conservara”.<sup>411</sup>

Outro historiador italiano do direito, Danilo Zolo, percebe como, ao longo do curso desta “secular evolução político antropológica”, emerge e se torna dominante “uma orientação de pensamento que se opõe ao ‘modelo aristotélico’ (e aristotélico-tomista)”:<sup>412</sup>

Abandonada a concepção organicista da vida social, que faz da integração do indivíduo no grupo político a condição esma da sua humanidade e racionalidade, emerge a perspectiva jusnaturalista ou, como foi proposto, do “direito natural moderno” em oposição ao “direito natural antigo”. Através de acontecimentos muito complexos que remontam ao menos ao voluntarismo da teologia franciscana dos séculos XIII e XIV e aos seus desenvolvimentos occamistas - sem esquecer a tradição conflitualista e democrática-radical, de Maquiavel a Espinosa -, toma força a noção de direito subjetivo como “direito natural”. É um direito entendido como *jus* em oposição a *lex*, ou seja, em oposição ao comando do soberano e ao “direito objetivo” do qual a *potestas* soberana é expressão e garantia. Decai a ideia harmonística e nomológica da ordem natural e da sua estruturação hierárquica, que remonta às doutrinas clássicas [...] é amplamente desenvolvida pela escolástica católica. Em direta oposição a essas filosofias consolida-se o primado metafísico e social do sujeito humano e da sua “consciência” individual como lugar da autonomia moral e da liberdade política, mesmo sendo no interior de um contexto social que se pretende ordenado pela razão, pela moral e pelo direito. O direito natural “antigo” perde a sua solidez normativa e se fragmenta em uma pluralidade de “direitos naturais” que não dependem da vontade do grupo - que não são acordados pelas suas autoridades político-religiosas -, mas que, ao contrário, a sociedade política deve reconhecer como seu pressuposto, como condição da sua própria legitimidade. [...]

---

e por seu derivado, o de lei concebida como emanção do poder individual; que toda outra fonte possível da ordem jurídica será rejeitada; que se vira a negar que, da *natureza*, se possam extrair relações de direito. Embora o nominalismo ainda permita conservar [...] uma *lei natural moral*, desembocará necessariamente no positivismo *jurídico* (...)”. Para Villey, não há nada por natureza mais diretamente oposto à função do direito que a ótica individualista da filosofia moderna. (p. 292-293)

<sup>409</sup> VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 427.

<sup>410</sup> GROSSI, **Mitologias jurídicas da modernidade**, op. cit., p. 69-70.

<sup>411</sup> FERRAZ JÚNIOR, **Introdução ao estudo do direito**, op. cit., p. 65.

<sup>412</sup> ZOLO, **Teoria e crítica do Estado de Direito**, op. cit., p. 33.

No plano da filosofia política e da teoria do direito, são dois os princípios que estão como corolários da tese do primado ontológico do sujeito individual e do valor axiológico da sua liberdade e autonomia: 1) o pessimismo potestativo, ou seja, a ideia da periculosidade do poder político [tese clássica do liberalismo; profundamente estranha à filosofia aristotélico-tomista - que atribui ao poder político uma função “ministerial” de serviço do “bem comum” - ou mesmo para a islâmica ou as orientais, como o confucionismo; e igualmente estranha seja ao otimismo revolucionário marxista, seja às concepções de Estado que inspirarão os totalitarismos do séc. XX, como a de Schmitt]; 2) o otimismo normativo, ou seja, a convicção de que seja possível contrastar a periculosidade do poder por meio do instrumento do direito, entendido seja como o conjunto dos direitos subjetivos constitucionalmente garantidos, seja como a “juridicização” de toda a estrutura do Estado.<sup>413</sup>

É graças ao alto grau de autonomia funcional do Estado de Direito em relação ao subsistema ético-religioso e ao econômico, sobretudo se comparado com formas políticas outras, que o pressuposto individualístico se impõe no Estado de Direito contra o remoto modelo organicístico:

O ordenamento jurídico “positivo”, também nas suas versões jusnaturalistas, funda em definitivo o valor normativo das suas prescrições no “contrato social”, ou seja, na vontade concorde dos membros do grupo, sem mais nenhuma referência direta a deontologias transcendentais. É graças a essa conquista evolutiva que, na Europa, o ordenamento jurídico, livrando-se do seu tradicional invólucro ético-religioso, liberta-se também da sua ancoragem ao organicismo aristotélico-tomista e à sua concepção monista da verdade e do bem. Isso vale, em particular, como vimos, para a tradição inglesa do *common law* e para a filosofia liberal que, na Alemanha, batizou o *Rechtsstaat*. E se deve ainda à elevada autonomia funcional do ordenamento jurídico o fato de que, no Estado de Direito, estabiliza-se o princípio da igualdade “formal” dos sujeitos: uma igualdade que abstrai da posição diversa que cada sujeito ocupa no interior do sistema de

---

<sup>413</sup> ZOLO, **Teoria e crítica do Estado de Direito**, op. cit., p. 33-35. Michel Villey defendeu que foram os resultados da ciência moderna que destruíram a concepção do mundo aristotélico-tomista, fazendo as seguintes ressalvas: “[...] não se trata de contestar os formidáveis progressos técnicos que o método das ciências modernas possibilitou realizar. Alcançou o sucesso conhecido por todos em astronomia, física, química ou medicina, nas ciências da quantidade. O grande problema é que ele invadirá todo o campo do saber humano e que talvez seja menos apropriado a outros setores do conhecimento do que à Física. [...] Nesse sentido, não será preciso esperar muito para ver esse método moderno aplicado ao direito: é questionável se as consequências disso foram felizes.” VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit., p. 588-589. Adiante, ele dirá que “a essa visão que o estudioso tem agora do mundo exterior, falta aquilo que era o suporte do direito: as *qualidades* (o belo, o justo, assim como o pesado ou o frio) parecem-lhe indignas de penetrar e seu sistema científico; seu defeito está em não poderem ser medidas, serem obscuras e imprecisas; as *causas finais* [...] não lhe interessam; embora não negue sua existência, recusa-se a ocupar-se delas. Conserva da natureza apenas o que se presta a seus cálculos, tão-somente causas eficientes, tão-somente fatos. As ciências modernas da natureza querem ser apenas ciência dos fatos. [...] Ausência de valor na natureza, como exterior, objetiva: impossibilidade de um valor normativo do direito natural.”. Enquanto “Aristóteles percebia na natureza *conjuntos*, grupos sociais, a família, a *pólis*, tidos por ‘naturais’, e, por conseguinte, as relações entre membros de um mesmo grupo social que compõem a tessitura desses conjuntos – como é o caso das relações de direito – os estudiosos modernos, herdeiros do *nominalismo*, tapam os olhos para a existência desses conjuntos naturais; precisam, logicamente, partir de coisas singulares, as únicas que podem servir de base para seus cálculos e suas construções; decompõem por análise esses conjuntos em elementos simples; vêem apenas o singular. [...] Dessa forma, o direito deixa de aparecer como uma realidade primeira, uma realidade natural. Mesmo os ‘empiristas’ serão obrigados a pensar o direito a partir de um suposto ‘estado de natureza’ não jurídico onde só terá havido *indivíduos* separados, e nenhuma relação de direito.” (p. 610-611).

Sobre as qualidades de que fala Villey, Saldanha tem a mesma intuição, mas não o deixa passar em branco sem uma boa dose de ironia! “A queda corta a unidade primeva e gera as privações: passam a faltar, ao homem, as qualidades (não se sabe bem quais) que teria quando totalmente identificado com o criador e com a unidade inicial.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 146. Para um resgate da *prudência* aristotélica no âmbito da hermenêutica jurídica, cf. LEÃO, João Victor Pereira. **Hermenêutica filosófica e hermenêutica jurídica: uma aproximação a partir do diálogo entre a existência e a prudência**. 2021. 54 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

estratificação econômico-social, fundada na propriedade, no poder, nas relações de parentesco. Não por acaso, esse aspecto “formalístico” e atomístico teria estado no centro da crítica comunista do jovem Marx contra o “direito igual” e as “liberdades burguesas”. E, por outro lado, tanto a unicidade-individualidade do sujeito quanto a igualdade jurídica formal dos sujeitos são, por sua vez, fatores funcionais que concorrem para o desenvolvimento de uma economia de mercado, também ela desvinculada de pressupostos organicistas e de finalidades ético-religiosas.<sup>414</sup>

Interessante notar como, o que para Vaz, Villey e Grossi é um declínio, para Zolo é uma “conquista”. Em que pese o faça como parte de um esforço evolucionista dispensável, Zolo tem uma intuição importante que falta à leitura *antimoderna* daqueles: a de que, com lugares estritamente designados nesta ordem dita “harmoniosa”, faltava ao universalismo abstrato das contraditórias hierarquias medievais a “maior alteração política da história do Ocidente”:<sup>415</sup> estamos falando, é claro, do advento da *democracia*.

Trata-se de “uma das construções mais antigas e mais importantes da vida político-jurídica do ocidente”: a questão do *que deve ser entendido* por democracia, “qual seu real significado, e quais as consequências jurídico-políticas que ela impõe ao ordenamento jurídico, à comunidade e aos indivíduos”.<sup>416</sup>

O tema antropológico da combinação entre poder político e função religiosa nas sociedades leva Nelson Saldanha a aludir, na sequência Deus (a *Autoridade*), anjos e demônios (*crise* ou *revolta*) e queda (*castigo*), uma possível correlação, ao menos metafórica, com a tríade Monarquia-Aristocracia-Democracia.<sup>417</sup> Para Saldanha,

trata-se de uma alteração profunda, que tende a atingir todas as esferas da vida dos homens: a vida social e política sobretudo. Pouco a pouco, [...] vai-se fazendo sentir a falta das referências transcendentais: o poder não vem mas de Deus nem está simbolizado na cabeça ‘ungida’ do monarca; as estruturas já não estão dadas, tudo passa a depender do que os seres humanos fazem e pensam. Na visão religiosa clássica, o mundo estava feito, dado, provindo da criação divina - o mundo natural e o social. Em Aristóteles, a sociabilidade e a ordem política eram coisa natural, os homens eram *peri physis* seres políticos. Mas com Maquiavel aparece a arte política; com Hobbes o Estado é um homem em ponto grande, e tudo agora decorre dos afazeres dos homens. O homem medida das coisas, como dissera Protágoras, juto dentro do movimento sofisticado, que foi expressão da dessacralização grega e foi contemporâneo da democracia ateniense. O antropocentrismo renascentista chegando ao plano da consciência política.

O advento da ‘modernidade’ (no sentido amplo da palavra) e da secularização condicionou a gradativa criação de um *relativismo*, que veio da crise das referências maiores e também da mudança de perspectiva, que faz a visão das coisas trasladar-se da teologia para a análise social: [...] o *homem* se descobre, ou se redescobre, ao ser levado a pensar nas coisas que faz. [...] Dizer que o homem se descobre, se redescobre (ou se ‘encontra’), equivale a indicar uma aproximação com o relato bíblico da queda: o homem no estágio histórico-cultural pós-teológico se encontra referido à contingência, encontra-se *caído*, despojado de amparos transcendentais, entregue aos seus próprios poderes. O que significa descobrir-se em suas *limitações*. [...] A desobediência, no drama de Adão,

<sup>414</sup> ZOLO, **Teoria e crítica do Estado de Direito**, op. cit., p. 44.

<sup>415</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 103.

<sup>416</sup> BIELSCHOWSKY, **Democracia constitucional**, op. cit., p. 17.

<sup>417</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 19.

configura o pecado, ou seja: a culpa em sentido religioso se vincula à transgressão de uma norma. A ordem, no estágio inicial, incluía a obediência essencial; e o homem, após desobedecer, terá que inventar novas formas normativas. [...] Na democracia os homens contam consigo mesmos; perdem os fundamentos transcendentais e têm de elaborar (*ex-laborare*) um mundo sócio-político que depende de contingências; ao contrário do mundo monárquico (e do aristocrático), em que as bases e as formas se consideravam dadas desde sempre. Dadas e duráveis, diferentemente das do nosso mundo, no qual tudo perece e recomeça.<sup>418</sup>

Destes componentes de que fala Saldanha terá vindo a ideia de uma “construção” do mundo, relacionada com a “produção” (econômica) das coisas e com “o constante esforço dos homens no sentido de repensar e recomeçar a vida a cada passo”.<sup>419</sup> Na democracia - “vinda com a secularização ou o ‘desencantamento cultural’<sup>420</sup> -, diferentemente do que ocorre na monarquia e na aristocracia, o poder fundante - o poder da Autoridade; poder que serve de base para estruturas e para valores - “*não está dado como um pressuposto*: ele é procurado dentro de referências ideológicas e de legitimações laicas”<sup>421</sup> (grifo nosso).

Inspirada pelo testemunho de Tocqueville da passagem à modernidade política<sup>422</sup> (i.e., passagem de um mundo marcado pela organização hierárquica a partir da religião para um mundo de crescente “nivelamento social” e de laicidade), tal intuição ganha uma excelente manifestação teórica na Escola Francesa do Político.<sup>423</sup> Diz Christian Lynch, seu “discípulo” brasileiro:

Ao contrário da monarquia, cujo fundamento originário era transcendente e na qual a pessoa do monarca servia de instrumento por que a multidão se tornava sociedade, na democracia o “lugar do poder” fica vazio. Não sendo mais possível instituir o social apelando a uma ordem anterior e superior, pela mobilização da religião ou da tradição, as normas de organização da democracia ficam sujeitas ao perpétuo questionamento por seus cidadãos. Daí o caráter inarredavelmente indeterminado e problemático do regime

<sup>418</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 104-106.

<sup>419</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 106.

<sup>420</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 51. A secularização “trouxe para a cultura ocidental a liberdade crítica e o incremento da técnica mas também o esvaziamento das transcendências e a permanência das crises” (p. 199).

<sup>421</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 45.

<sup>422</sup> “Convertido em pensador da moda há bem pouco, Tocqueville é definido como teórico pioneiro do liberalismo político moderno. Contudo, bem diferente, parece-nos, é a importância de sua intuição de uma sociedade defrontada com a contradição geral que manifesta a desaparecimento de um fundamento da ordem social. Perscruta essa contradição, particularmente, no exame do indivíduo, que doravante é subtraído às antigas redes de dependência pessoal, votado à liberdade de julgar e de agir segundo suas próprias normas e, por outro lado, a um só tempo isolado, despojado, tragado pela imagem de seus semelhantes, encontrando nessa aglutinação um meio de escapar à ameaça de dissolução de sua identidade; no exame da opinião [...]; no exame da lei, que se submete ao pólo da vontade coletiva, acolhendo as novas exigências que nascem da mudança das práticas e das mentalidades e, em consequência, da igualdade de condições, destinada cada vez mais a uma obra de uniformização das normas de comportamento; ou ainda no exame do poder [...]” LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 29-30.

<sup>423</sup> É Marcel Gauchet, aliás - um dos expoentes mais destacados da Escola Francesa do Político na atualidade -, quem immortalizou a tese segundo a qual a democracia moderna resulta de um longo processo por meio do qual a religião deixou paulatinamente de constituir o princípio ordenador do político. LYNCH, Christian Edward Cyril. A democracia como problema: Pierre Rosanvallon e a Escola Francesa do Político. In: ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 28. Cf. GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**: histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

político moderno bem como a inviabilidade de qualquer tentativa de “resolvê-lo” ou “solucioná-lo” em definitivo.<sup>424</sup>

Os teóricos franceses do político, contudo, discordam quanto ao diagnóstico precisamente neste ponto: se para Marcel Gauchet, por exemplo, podemos falar em uma *crise* de “esvaziamento cívico simultâneo à explosão de um demandismo individualista, cuja causa residiria justamente na eliminação dos últimos resíduos de organização do político a partir da religião”, Pierre Rosanvallon está ciente de que “a crise seria da teoria política tradicional, a qual não teria se ado conta do caráter permanentemente aberto daquela forma político-social e por isso teria perdido a capacidade de dar conta das transformações por ela sofridas nas últimas décadas”.<sup>425</sup> Daí Rosanvallon dizer que

[...] [a definição clássica do político] adquire um novo significado na sociedade moderna. De fato, na definição de Aristóteles, o aspecto problemático da participação e da distribuição é mantido dentro de certos limites pela crença, que ela pressupõe, numa certa ordem natural das coisas e da sociedade. Nesse caso, o sistema de diferenças é, em parte, um dado já presente. Em contraste, o político nas sociedades modernas está sendo ampliado - pode-se dizer, inclusive, que ele está sendo liberado. [...] A transição de uma sociedade corporativa para uma sociedade de indivíduos produz [...] um tipo de déficit de representação. Desse modo, o político é convocado a ser o agente que “representa” uma sociedade cuja natureza não está dada de forma imediata.<sup>426</sup>

Rosanvallon tem plena dimensão da importância destes dois grandes momentos históricos: “a perda de autonomia da ordem social entendida como um organismo corporativo - a história do político na medida em que este está relacionado com o afrouxamento da representação orgânica da ordem social - e o subsequente período democrático”.<sup>427</sup> Na aula inaugural proferida no *Collège de France* para a cátedra de *Histoire moderne et contemporaine du politique*, ele diz:

Esta questão adquire grande importância nas sociedades democráticas, isto é, em que as condições da vida comum não são definidas *a priori*, porque fixadas por uma tradição ou impostas por uma autoridade. Com efeito, em função das tensões e das incertezas a ela subjacentes, a democracia constitui o político num campo amplamente aberto. [...] há mais de dois séculos ela aparece como princípio organizador incontornável de toda ordem política moderna [...]. Longe de corresponder a uma simples incerteza prática sobre os meios de seu estabelecimento, o caráter vacilante da democracia participa mais profundamente de sua própria essência. [...] É daí, aliás, que provém a particularidade do mal-estar subjacente à sua história. O cortejo de decepções e a sensação de traição que desde sempre a acompanham têm sido tão intensos justamente pelo fato de que sua definição permanece incompleta. Tal vacilação constitui o impulso de uma busca e de uma insatisfação que se esforçam simultaneamente por se explicitar. É necessário partir

<sup>424</sup> LYNCH, **A democracia como problema**, op. cit., p. 24-25. Como diz o próprio Rosanvallon, “se por um lado a democracia será sempre a única solução aparente para o problema moderno da constituição da ordem social, por outro lado ela permanecerá sempre uma questão por responder, na medida em que ela jamais se esgotará numa resposta perfeitamente adequada.” ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 52.

<sup>425</sup> LYNCH, **A democracia como problema**, op. cit., p. 29-30.

<sup>426</sup> ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 43. O tema da representação política é central na obra de Rosanvallon.

<sup>427</sup> ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 44-45. “Esses dois grandes momentos são muito diferentes um do outro. Um consiste na história da origem das formas contemporâneas do político, do Estado, paralelamente à emergência do indivíduo; o outro é a história do que se pode chamar ‘experiência democrática’”.

daí para compreender a democracia: nela se entrelaçam a história de um desencantamento e a história de uma indeterminação.<sup>428</sup>

Para não dizer, a história da democracia é uma história (contínua) do *desencantamento* democrático. Ou, simplesmente, *a história da democracia é a história de sua decepção* - e também das nossas tentativas de superá-la.<sup>429</sup>

Rosanvallon “termina” o que Claude Lefort (nesse contexto histórico, tendo no horizonte a ameaça do totalitarismo) começara:

[...] enquanto prosseguir a aventura democrática, e enquanto os termos da contradição se deslocarem, o significado do que advém permanecerá em suspenso. A democracia revela-se assim a sociedade histórica por excelência, sociedade que, por sua forma, acolhe e preserva a indeterminação, em contraste notável com o totalitarismo que, edificando-se sob o signo da criação do novo homem, na realidade agencia-se contra essa indeterminação, pretende deter a lei de sua organização e de seu desenvolvimento, e se delinicia secretamente no mundo moderno enquanto *sociedade sem história*.<sup>430</sup>

Foi Lefort quem percebeu este traço revolucionário e sem precedentes da democracia: o lugar do poder torna-se um lugar *vazio*.<sup>431</sup> A testemunha privilegiada desse processo, é claro, é o direito, “sempre na dependência de um debate sobre seu fundamento e sobre a legitimidade do que é estabelecido e do que deve ser”. Em uma sociedade em que o direito se mostra “em suspenso”, face ao discurso que o enuncia, a *possibilidade* de um *desregramento* da lógica democrática continua *em aberto*. Esta é a sua grandeza, mas também o seu perigo: é o que a permitiu desembocar, no séc. XX, nos totalitarismos. Mas é o dispositivo democrático que impede que a instância do poder venha a “soldar-se” em um órgão dirigente: a lei é apresentada de tal modo que se mostra *subtraída* a toda *apropriação*.<sup>432</sup>

A originalidade política da democracia, que me parece desconhecida, designa-se com efeito neste duplo fenômeno: um poder destinado doravante a permanecer em busca de seu fundamento, porque a lei e o saber não são mais incorporados na pessoa daquele ou daqueles que o exercem, e uma sociedade acolhendo o conflito de opiniões e o debate dos direitos, porque se dissolveram os marcos de referência da certeza que permitiam aos homens situarem-se de uma maneira determinada, uns em relação aos outros.<sup>433</sup>

<sup>428</sup> ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 74-75.

<sup>429</sup> Saldanha parece ter igualmente essa intuição: “[...] permaneceu na democracia, desde o começo, uma ambiguidade congênita. Por um lado sua afirmação como regime a que os homens ‘chegam’, regime definitivo, correspondente ao velho ideal do autogoverno (o homem livre obedece apenas à si mesmo, e à lei); por outro lado a crescente sensação de crise, a instabilidade dos valores e das instituições, a massificação. A absorção recíproca destes dois lados da experiência democrática tem constituído um grande desafio para a própria condição humana, neste período da história.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 121-122.

<sup>430</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 31.

<sup>431</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 32.

<sup>432</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 33-35, 46-48.

<sup>433</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 52.

Enfim, a democracia institui-se e se mantém pela dissolução dos marcos de referência da *certeza*.<sup>434</sup>

Saldanha concordaria que “o que caracteriza a época das democracias é a perda dos fundamentos teológicos. A democracia repousa sobre a possibilidade de os homens se organizarem como estrutura sociopolítica, sendo essa possibilidade (ou a consciência dela) o próprio fundamento”.<sup>435</sup>

Como Chantal Mouffe percebe tão bem na atualidade, esse fenômeno implica a institucionalização do conflito.<sup>436</sup> nas palavras de Lefort, “vazio inocupável - de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial -, o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política”.<sup>437</sup> Diz Lefort: o que distingue a democracia é ter inaugurado uma história na qual foi abolido o lugar do referente de onde a lei ganhava sua transcendência.<sup>438</sup>

Nas democracias haveria então, como diz Saldanha, “uma como que ausência de centro; perdidas as referências transcendentais, rompida a crença em uma ordem total, primogênita, a ordem sempre refeita já não implicaria nem comportaria as estabilidades anteriores”.<sup>439</sup>

Por isso a secularização, para além do progresso (em direção ao racionalismo, à crítica), representa também *uma perda*, “ou uma série de perdas. Perda dos fundamentos teológicos e das previsibilidades, das crenças enraizadas e das pautas estáveis. Uma ‘queda’ na qual os homens descem para dentro de si mesmos (e para dentro da sociedade), e fazem descer o seu saber em direção a certos níveis subjacentes”.<sup>440</sup> Perdem-se

as referências teológicas, volta-se o pensamento para o humano e para os fatos da história, procura-se o fundamento das coisas na relação entre elas mesmas, ou delas com o homem [...]. Perdidas ou derrubadas a monarquia e a aristocracia, os homens têm de ‘reconstruir’ a sociedade, refazer (ou fazer novas) relações, perguntar a si mesmos. E,

---

<sup>434</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 34-35. “A democracia inaugura uma história na qual os homens estão à prova de uma indeterminação última quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber, e quanto ao fundamento da relação de *um* com o *outro*, sob todos os registros da vida social (por toda parte em que, outrora, a divisão se enunciava, em especial na divisão entre os detentores da autoridade e os que a esta eram submetidos, em função de crenças em uma natureza das coisas ou em um princípio sobrenatural).”

<sup>435</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 103.

<sup>436</sup> MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. Trad. Pablo Sanges Ghetti. Rev. Gustavo Biscaia de Lacerda. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, 25, nov. 2005.

<sup>437</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 32.

<sup>438</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 57.

<sup>439</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 64.

<sup>440</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 108.

com isso, para isso, recorrer à arte política e à ciência social, dentro de marcos leigos - embora com o episódico despontar de resíduos teológicos.<sup>441</sup>

Trata-se de um grande acontecimento que, para Lefort, determinou, ao mesmo tempo, a formação de um poder neutro e de opiniões livres: a “desaparição de uma autoridade que sujeitava a todos e a cada um, desaparecimento do fundamento sobrenatural ou natural no qual residia essa autoridade e ao qual podia apelar para reivindicar uma legitimidade incontestável, um conhecimento dos fins últimos da sociedade e da conduta dos homens, para os quais eram atribuídos lugar e função particulares”<sup>442</sup>. É isto o que a ideia de direitos do homem recusa: “a definição de um poder detentor do direito, a noção de uma legitimidade cujo fundamento está fora do alcance do homem, e, ao mesmo tempo, a representação de um mundo organizado no interior do qual os indivíduos encontram-se ‘naturalmente classificados’”<sup>443</sup>; i.e., *recusa que alguém ocupe o lugar do grande juiz*.

Interessante notar como, no caso freudiano, o lugar da autoridade soberana também tem - de forma bastante peculiar, diz Safatle - certa fundamentação teológica:

O que temos em Freud é uma maneira de pensar os caminhos da afirmação do desamparo, com sua insegurança ontológica que pode nos levar à conseqüente redução de demandas por figuras de autoridade baseadas na constituição fantasmática de uma força soberana ou mesmo por crenças providenciais a orientar a compreensão teleológica de processos históricos. O desamparo nos mostra como a ação política é ação sobre o fundo de insegurança ontológica.

[...] Podemos mesmo dizer que, para Freud, a possibilidade de existência da política como campo de emancipação passa pelo abandono de uma visão de mundo da qual partilharíamos e que ainda se fundamentaria em fantasias impulsionadas pelo peso surdo do universo teológico-político. [...] A princípio, tal posição parece completamente desprovida de sentido. Pois sabemos que a modernidade compreende a si mesma como momento de ruptura com todo fundamento teológico-religioso dos vínculos sociais. [...] A perspectiva freudiana é, no entanto, diametralmente oposta a tal diagnóstico. *Para Freud, nossa modernidade não é desencantada, mas, de maneira peculiar, continua fundamentalmente vinculada à secularização de uma certa visão religiosa de mundo.* [...] Violência desamparadora que produz angústia psíquica devido à desagregação da experiência de produção de um sentido pensado como totalidade imanente de relações disponíveis à apreensão. Quando a violência expulsa o homem da crença na participação da natureza enquanto horizonte de determinação estável de sentido, aparece-lhe a experiência da *irreducibilidade da contingência de sua posição existencial*. Ou seja, há uma espécie de experiência de insegurança ontológica vinda de uma natureza que aparece agora força superior opressiva [...] pois

<sup>441</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 107-112. Por isso, “a queda, que corta conexões, principalmente as que ligavam o homem às seguranças transcendentais, seculariza. Surgem [...] tomadas de consciência que vão dando ao homem – aos homens – o sentido da busca e dos desafios. Um mundo, agora, em constante mutação: sempre se revêm os seus limites, refaz-se a sua imagem, inclusive com referência à ação dos homens. Refaz-se a imagem do poder, antes provindo ou emanado de Deus e exercido com base neste fato. Falava-se do poder em relação ao seu conho divino, agora fala-se do poder como técnica, e este é o tema de Maquiavel; depois se falará do poder do povo.” Cf. MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 12. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009; MIRANDA, Matheus Amaral Pereira de. **Filosofia & Estado**. 2023. [s.f.]. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023. Falamos sobre este afã em criar e recriar o mundo social no 1º capítulo.

<sup>442</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 52.

<sup>443</sup> LEFORT, **Pensando o político**, op. cit., p. 56.

opaca e marcada pelo acaso, natureza do que não está mais em seu lugar.<sup>444</sup> (grifos no original)

Birman parece concordar com Safatle:

Ao deslocar-se do registro estrito de clínica para o da cultura, o que se colocou sem dúvida desde os primórdios do pensamento freudiano, o discurso psicanalítico pretendeu ser uma crítica contundente da modernidade. Por isso mesmo, referia-se constantemente aos seus malefícios. [...] em *Mal-estar da civilização* e nos seus ensaios tardios sobre a cultura, Freud radicalizou mais ainda a sua crítica da modernidade, explicitando com vigor as impossibilidades criadas por esta para as subjetividades. Com efeito, com o enunciado do conceito de mal-estar na civilização, forjou uma crítica sistemática da modernidade e não da civilização lato sensu, através da apresentação dos seus malefícios maiores e de seus impasses para a subjetividade. Elaborou, então, uma leitura crítica da modernidade fundada na psicanálise, que se contrapunha às interpretações de Weber e de Heidegger.

Assim, se os processos de racionalização científica e burocrática do espaço social, correlatos que seriam do desencantamento do mundo, caracterizariam a modernidade na perspectiva de Weber, a morte de Deus condensaria como um filosofema a leitura de Heidegger, que retomou então a interpretação de Nietzsche. Para Freud, o gozo e o erotismo humanos, impossibilitados que seriam pelo projeto da modernidade, transformariam radicalmente as individualidades e as comunidades, de forma que o empobrecimento simbólico daí resultante e a violência produzida abririam o horizonte para um mal-estar progressivo nas relações sociais. As diversas modalidades de violência que se constituíam desde então, assim como a sofisticação destruidora assumida pelas novas tecnologias da guerra, seriam a revelação mais eloquente disso no espaço social.<sup>445</sup>

“Ama a incerteza e serás democrático”, nos lembra Adam Przeworski.<sup>446</sup>

A especificidade da democracia moderna, Mouffe sabe, reside “no reconhecimento e na legitimação do conflito e na recusa de suprimi-lo pela imposição de uma ordem autoritária. Rompendo com a representação simbólica da sociedade como um corpo orgânico - que era característica do modo holístico de organização social -, uma sociedade democrática reconhece o pluralismo de valores, o ‘desencantamento do mundo’ diagnosticado por Max Weber e *os conflitos inevitáveis que dele decorrem*”.<sup>447</sup> (grifo nosso) Talvez aqui encontremos o sentido mais profundo para a democracia agonística de Mouffe, segundo a qual

Compreender a natureza constitutiva do poder implica abandonar o ideal de uma sociedade democrática como a realização de perfeita harmonia ou transparência. O caráter democrático de uma sociedade só pode ser dado na hipótese em que nenhum ator

<sup>444</sup> SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 54-58.

<sup>445</sup> BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 24-25.

<sup>446</sup> PRZEWORSKI, Adam. Ama a incerteza e serás democrático. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n.º 9, jul. 1984.

<sup>447</sup> MOUFFE, **Por um modelo agonístico de democracia**, op. cit., p. 173-175. Em outras palavras, um modelo democrático capaz de apreender a verdadeira natureza do político requer que inscrevamos a questão do poder e do antagonismo em seu próprio centro – o “vazio”; ou o desamparo de que falam os psicanalistas. A dimensão do antagonismo e do conflito em uma democracia é inerradicável. O desamparo, diz Mouffe, nos previne de achar que o poder “deve ser concebido como uma relação externa acontecendo entre duas identidades pré-constituídas, mas sim como constituindo as identidades elas mesmas. [...] a prática política não pode ser entendida como simplesmente representando os interesses de identidades pré-constituídas, mas como constituindo essas próprias identidades em um terreno precário e sempre vulnerável.”

social limitado possa atribuir-se a representação da totalidade ou pretenda ter controle absoluto sobre a sua fundação.<sup>448</sup>

“O tipo miúdo do importante e moderno Ato de Emancipação”, diz Zygmunt Bauman, “continha uma injunção contra o sossego da certeza”.<sup>449</sup>

Contra a palavra de ordem do liberalismo moderno - o destronamento da política<sup>450</sup> -, perspectivas como a de Mouffe e da Escola Francesa, ao privilegiarem “o *inacabado*, as *fraturas*, as *tensões* e as *negações* que desenham a imagem *inconsistente* da democracia”<sup>451</sup> (grifos nossos), das “negociações” e “articulações” de soluções (sempre) *precárias* (diria Mouffe), estão mais aptas a compreenderem o mal-estar do que as leituras organicistas (ou antimodernas: não havíamos dito que era uma questão de tempo?!), desatentas à profunda originalidade democrática. Como o próprio Rosanvallon diz a respeito da História Filosófica (ou Conceitual) do Político, “o objetivo é pensar a democracia partindo de uma análise da sensação de sua ausência”.<sup>452</sup>

No Brasil, Nelson Saldanha também sabia que “com a democracia destrói-se a Autoridade fundante, ao derrubar-se a monarquia, e a própria ausência de autoridade [...] se transforma em autoridade: o fato de não ser (ou não ter) autoridade é assumido pelo povo como condição a partir da qual se criam novas formas”.<sup>453</sup> Também podemos dizer, com Safatle, que “pensar a política não pode ser outra coisa que explorar as latências fantasmáticas da democracia”.<sup>454</sup>

Tudo converge para confirmar a tese de que a transição para a modernidade tenha mesmo implicado esta perda de um lugar ontológico na ordem universal, como falava o padre Vaz. Mas importava que fosse precisamente assim: a superação da ideia de que o homem tenha uma “essência universal”, uma natureza ou uma finalidade *dadas* (é só pensarmos em quais são as almas platônicas de ouro, de prata e de bronze; marcado que ele foi pela execução de seu mestre pela democracia ateniense). Sob esse ponto de vista, a tradição que liga Villey, Vaz e Grossi está certa: a perda dos “lugares dados” não seria feita sem o custo do vazio (Como brinca o prefaciador de Villey na França, a afirmação de um certo sentido do mundo não é uma questão a que um cristão conseguiria

<sup>448</sup> MOUFFE, **Por um modelo agonístico de democracia**, op. cit., p. 173.

<sup>449</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 94.

<sup>450</sup> KERVEGAN, Jean-François. Existirá uma filosofia liberal? Observações sobre as obras de J. Rawls e F. Hayek. *In*: Baltazar Barbosa Filho et al. (Orgs.). **Filosofia Política 6 – O Poder**. Porto Alegre: L&PM, 1991, p. 53-54.

<sup>451</sup> ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 87.

<sup>452</sup> ROSANVALLON, **Por uma história do político**, op. cit., p. 98. “É necessário mostrar que a decepção nasce da dificuldade de vivificar na realidade cotidiana o ideal democrático. Este ideal nunca deixou de oscilar entre o medo do conflito e a angústia de sua ausência, entre a aspiração à autonomia individual e a busca de uma participação na vida coletiva.”

<sup>453</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 176.

<sup>454</sup> SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 73.

se furtar sem dificuldades!)<sup>455</sup>. O definitivo controle do futuro era “impossível de realizar enquanto o homem fosse um ser tutelado e ontologicamente diminuído”<sup>456</sup>.

*Mas não é essa a questão*, “quais são os lugares e de quem são os lugares? Ou talvez, dizendo de outra maneira, todos nós estamos aqui, nessa sala e nesse planeta, vamos pensar como poderemos estar todos juntos?”<sup>457</sup> Reformulação psicanalítica de uma pergunta antiga, questão fundamental da Ética desde os tempos socráticos, “*como devemos agir, enquanto seres livres e racionais?*”, à qual acrescentamos a agonia de dizer que não encontraríamos mais tal resposta numa chancela divina ou num privilégio de sangue. A agonia de queimar as receitas de bolo ou os manuais de instrução, experiência vertiginosa descoberta pelos existencialistas (outros franceses...) - *o homem, condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro*.<sup>458</sup>

Para Vaz, esse “vazio metafísico” do mundo provoca,

no ser humano, uma experiência dilacerante que atinge a sua unidade profunda. Essa experiência foi feita sob formas diversas pelos homens que viveram a transição do mundo antigo para o mundo moderno [...]. Toda a cultura moderna, a começar, no plano das razões teóricas, pela *filosofia* e, no plano operacional, pelas *tecnociências*, não é mais do que um imenso esforço para povoar um espaço abandonado pelos antigos símbolos e correspondências que o tornavam habitável para o homem antigo e medieval. Ora, esse repovoamento do espaço humano requer, evidentemente, novos *objetos* e uma nova fonte *produtora* de objetos. Abolido qualquer recurso a uma causalidade transcendente, pois o conceito de Deus-Criador desaparece lentamente do universo mental do homem moderno, não resta senão a iniciativa de transferir para o homem-demiurgo a tarefa de criar uma nova esfera de *objetividade* para o seu mundo.<sup>459</sup>

Aqui, devemos ter em mente o alerta de Gustavo Menezes:

A qualidade da democracia, enquanto abolição do transcendente, não deve ser pensada como uma inclinação que lança a sociedade na beira do niilismo, mas sim como uma potência que abre caminho para a criação de uma instância simbólica que atue em substituição. E é precisamente essa dinâmica, a qual engloba tanto uma propensão para

<sup>455</sup> Prefácio de VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, op. cit.

<sup>456</sup> CATROGA, **Entre Deuses e Césares**, op. cit., p. 34. Diz Bauman: “São as incertezas concentradas na *identidade individual*, em sua construção nunca completa e em seu sempre tentado desmantelamento com o fim de reconstruir-se, que assombram os homens e mulheres modernas, deixando pouco espaço e tempo para as inquietações que procedem da insegurança *ontológica*. É nesta vida, neste lado do ser (se é que absolutamente há outro lado), que a insegurança existencial está entrincheirada, fere mais e precisa ser tratada.” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 221.

<sup>457</sup> HOMEM, **O fim do Estado como núcleo social**, op. cit.

<sup>458</sup> SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdigão. 29ª edição. Petrópolis: Vozes, 2016. Para os existencialistas, “outras entidades são o que são, mas, como ser humano, sou o que escolho fazer de mim mesmo a cada momento. Sou *livre* - e, portanto, *responsável* por tudo o que faço, fato atordoante que causa uma *angústia* indissociável da própria existência humana.” BAKEWELL, Sarah. **No café existencialista: o retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas**. 1a ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017, p. 40. Nessa e em outras referências ao livro de Bakewell, agradeço ao pesquisador do POLEMON Paulo de Ávila não só pelo empréstimo, mas pelas anotações abundantes ao longo das páginas, que me orientaram na leitura do existencialismo francês.

<sup>459</sup> VAZ, **Escritos de Filosofia IV**, op. cit., p. 271.

a aniquilação quanto para a criação, que coloca a democracia em movimento, que a inscreve no devir.<sup>460</sup>

Se voltarmos no tempo, perceberemos que também Freud nos indicara esse caminho. Já em *O futuro de uma ilusão*, o pai da psicanálise percebera:

O ser humano se verá então numa situação difícil, terá de admitir seu completo desamparo, sua irrelevância (*Geringfügigkeit*) na engrenagem do universo, já não será o coração da Criação, o objeto da carinhosa atenção de uma Providência bondosa. Estará na mesma situação de um filho que deixou a casa do pai, que era aquecida e confortável. Mas não é inevitável que o infantilismo seja superado?<sup>461</sup>

Nos nossos dias, depurada essa herança da ilustração que expressa, ainda em Freud, um otimismo (bastante kantiano) em face de uma humanidade chegada à “plena consciência” da sua idade “adulta”, quem o ilustra muito bem é Bauman (vejam, o maior teórico da pós-modernidade):

[...] Há ainda outra armadilha, outra tentação, e uma tentação a que é mais difícil resistir, a que todos nos rendemos repetidamente: uma tentação de ter e devorar ao mesmo tempo, provar em cheio a alegria de escolher sem medo de pagar a multa por escolha errada, procurar e obter uma receita infalível, patenteada e garantida de escolha certa - para a liberdade sem ansiedade... Deve haver alguém, em algum lugar, que saiba como separar a decisão certa da errada - um grande mestre da arte de ser livre, um/a praticante supremo/a, ou um/a supremo/a teórico/a da escolha certa... O segredo é encontrar a ele ou ela, arranjar ou comprar a fórmula mágica, aprendê-la e segui-la em cada detalhe...

O problema, porém, é que as receitas infalíveis são, para a liberdade, para a responsabilidade e a liberdade responsável, o que a água é para o fogo. Não há coisa alguma como uma prescrição para a liberdade, ainda que sua constante procura dê origem a uma oferta cada vez maior de pessoas que querem fornecê-la. E não há coisa alguma como uma liberdade sem ansiedade, embora, sendo este o sonho perene de tantos entre nós, surpreenda pouco que tantos entre nós desejem que se realize, enquanto tantos outros achem proveitoso conservar o desejo vivo.

No todo, não é certo de modo algum o que a maior parte de nós teria preferido (se lhe fosse a escolha concedida): a ansiedade da liberdade ou o conforto da tal certeza que só a falta de liberdade pode oferecer?<sup>462</sup>

Em suma, a dificuldade do mundo esvaziado que tanto inquieta Vaz, Villey e Grossi é ser o mundo da democracia - *regime político moderno por excelência*, e resultado de “um longo, penoso e inevitável processo de erosão ou destruição voluntária da ordem aristocrática”,<sup>463</sup> baseada que

<sup>460</sup> MENEZES, Gustavo. **O Estado de Direito Bovarista**. 2023. 61 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023, p. 39.

<sup>461</sup> FREUD, Sigmund. **Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 292. Diz Safatle: “[...] o discurso científico em sua versão freudiana quebra a ilusão da providência por não assumir perspectivas teleológicas finalistas, produz o desamparo por não fornecer totalidades funcionais estáveis (como seria, ao menos segundo Freud, o objetivo do discurso filosófico) e nos colocar, necessariamente, diante da irreduzibilidade do contingente.” Freud “luta contra as ilusões produzidas por demandas de amparo dirigidas a figuras teológico-políticas de liderança e, principalmente, forma de desativar a agressividade imaginária como expressão fundamental da inadequação das pulsões à norma social, assim como expressão da imagem da ‘sociedade da insegurança total’ própria a indivíduos que têm, na agressividade, a manifestação privilegiada do Eu enquanto instância identitária”. SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 88-89.

<sup>462</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 250.

<sup>463</sup> LYNCH, **A democracia como problema**, op. cit., p. 15. Moderno porque “o homem *caído* se descobre homem, encontra-se cercado e penetrado de indagações. Desde o Renascimento que, no Ocidente, a política se entendeu como arte, e o homem assumiu a autoria das coisas. E com o processo de dessacralização [...], isto é, com a *secularização*, consumada ou ao menos definida no iluminismo, [...] passa a ser uma questão permanente a dos tipos ou espécies de

estava, fundamentalmente, na hierarquia. Se não podemos deixar de concordar com eles de que a organização social da antiguidade e do medievo *não permitiam* o desamparo, tampouco podemos deixar de perceber como aquele “preenchimento” é tão precário quanto, no fundo, toda tentativa de extirpar o vazio. Situar este no centro da política é a fonte do maior dos sofrimentos, mas também a maior das conquistas, da modernidade. E encontrar (ou inventar) o sentido, *um dos sentidos*, o maior dos desafios. Nessa missão, Freud nos convida a reconhecer que

a derrocada da sociedade tradicional demoliu com os meios sociais de produção de identidade, que constituíam as subjetividades por delegação antecipada. Com isso, estas devem forjar agora um projeto identitário que não é mais dado como anteriormente, mas produzido por um complexo processo de escolhas, aderências e adesões. A ruptura das formas antecipadas de produção identitária, promovidas como invariantes pela tradição, lança as subjetividades no abismo do desamparo. Este é o resíduo maior produzido pela quebra da tradição, a partir da qual o sujeito deve se constituir inapelavelmente com os seus próprios meios.

Parece-me que é nessa encruzilhada diabólica que se pode apreender a riqueza revelada pelo conceito de desamparo em Freud, na medida em que essa posição originária do sujeito indica o efeito maior do processo produzido pela modernidade. Seria desse patamar básico que se poderia melhor vislumbrar a matéria-prima do mal-estar existente na modernidade, resultante da falta de solo e de fundamento que acossa o sujeito. A nostalgia do pai pelo sujeito — repetidamente evocado pelo último Freud — encontraria aqui a sua condição concreta de possibilidade, já que a ausência da figura do pai como referência fundamental condensaria a quebra dos pressupostos da sociedade tradicional produzida pela modernidade.<sup>464</sup>

Em outra ocasião, Joel Birman enfatiza:

Com efeito, numa ordem social tradicional, o sujeito é regulado pela longa duração das instituições e pela permanência quase ancestral de seu sistema de regras, que lhe oferecem segurança e grandes certezas. A cartografia do mundo, com suas possibilidades e impossibilidades, é traçada com caminhos bastante precisos. As suas sendas e descaminhos são muito bem desenhadas, aliás. E, se 'viver é perigoso', como nos diz o personagem Riobaldo, de Guimarães Rosa, certamente é bem menos perigoso existir na sociedade tradicional. Isso porque as escolhas e opções do sujeito são fixadas em detalhes há muito estabelecidos na memória coletiva. Com isso, o potencial de angústia e de incerteza fica bastante restrito. Consequentemente, a experiência originária de desamparo do sujeito fica regulada de maneira eficaz em função da fixidez e da longa duração do sistema de regras.

Em contrapartida, a modernização do social impõe novas exigências para a subjetividade. Esta deve ser permanentemente remodelada em consequência dos processos de transformação contínua da ordem social, que se realizam de maneira intensiva e extensiva. O mundo tradicional é desmapeado, perdendo seu traçado de linhas claras e precisas. A geografia fica borrada pela história, perdendo a nitidez e a simplicidade de seus desenhos. O mundo adquire uma dimensão de infinitude, já que as rotas e os caminhos se multiplicam numa espécie de espiral ascendente. Incrementa-se muito, dessa maneira, o potencial de incerteza do sujeito, já que este passa a ser exposto a maiores opções e escolhas. A insegurança e a angústia se multiplicam, como consequência. Estas se transformam em sua qualidade, assumindo novas formas anteriormente inexistentes, além de seu aumento quantitativo. Em função disso, o desamparo do sujeito se incrementa bastante, revelando-se o tempo todo como uma ferida exposta e sangrenta.

---

*autoridade*; [...] começa-se a tratar dos modos de ‘arranjar’ o poder e de organizar as relações entre mandados e mandantes.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, cit., p. 36.

<sup>464</sup> BIRMAN, **Arquivos do mal-estar e da resistência**, op. cit., p. 27.

Enfim, o sujeito passa a se inscrever num mundo que lhe abre muitas possibilidades, mas que também lhe aponta muitas impossibilidades existenciais.<sup>465</sup>

Aliás, por vias muito diversas, Bauman chega à mesma conclusão:

Com uma boa dose de simplificação, podemos dizer que as vidas dos homens e das mulheres pré-modernos continham pouca incerteza. Num mundo virtualmente inalterável dentro do horizonte da vida individual, seus habitantes, desde o berço designados para itinerários de vida claramente catalogados, esperavam pouca surpresa enquanto viviam. A época da morte, impossível de se prever, provindo de parte alguma e não-anunciada, era a única janela através da qual eles podiam achar um vislumbre de incerteza; e a incerteza que podiam ter vislumbrado, se houvessem sido conduzidos a essa janela e levados a olhar por ela, era a incerteza da existência como tal, a incerteza ontológica, apropriada unicamente a ser entendida e contada na história escatológica.

Com o progresso da medicina moderna, que forneceu virtualmente a toda situação de morte sua causa específica, 'lógica' e 'racional', a morte já não é um capricho do destino cego, nem tão completamente casual quanto costumava ser. Havendo-se tornado uma ocorrência natural, absolutamente não-misteriosa e até parcialmente administrável, ela oferece pouco terreno a rumações escatológicas. Por outro lado, é a *vida antes da morte* que oferece percepções cercadas de incerteza. Só que o que é vislumbrado através de muitas janelas, oferecidas pelas extravagâncias da vida moderna, pela insegurança das realizações e pela fragilidade dos laços humanos, não é a variante *ontológica* da incerteza e, desse modo, a história escatológica fica pouco apropriada para desvendar os mistérios e exprimir as ansiedades que tais mistérios fomentam. O quebra-cabeça mais ubíqua e assustadoramente presente em todas as atividades diárias é o curso da vida que se tem, não o momento da morte. [...] Todos esses reptos à compreensão, a 'saber como prosseguir', são produtos humanos; eles prestam testemunho não da insuficiência humana, mas da onipotência humana (até as extravagâncias do clima, os pressentimentos de uma nova era do gelo ou do superaquecimento do planeta, são atribuíveis ao que os seres humanos fazem ou negligenciam fazer); e a minha resposta pobre aos reptos feitos ao ser humano é por culpa das faculdades humanas, demasiado humanas, de um ser humano - eu mesmo. A incerteza de que sou é o resultado da potência humana, e é da potência humana que eu preciso para me guiar na estrada da certeza.<sup>466</sup>

Como diz Safatle, “para criar sujeitos, é necessário inicialmente desamparar-se. Pois é necessário mover-se para fora do que nos promete amparo, sair fora da ordem que nos individualiza, que nos predica no interior da situação atual. Há uma compreensão da inevitabilidade do impossível, do colapso do nosso sistema de possíveis que faz de um indivíduo um sujeito”.<sup>467</sup> No fim, “saltar no vazio talvez seja atualmente o único gesto realmente necessário”.<sup>468</sup>

<sup>465</sup> BIRMAN, **O mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 85.

<sup>466</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 219-220.

<sup>467</sup> SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 31.

<sup>468</sup> SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 35. Como diz Safatle, “não se trata de caminhar em sua direção como quem nos convida ao amparo calmo de uma sessão de ataraxia. Trata-se de lembrar que o vazio nunca foi nem será inerte. Só mesmo uma má metafísica que acreditava, do nada, nada poder ser criado, que se atemorizava diante do silêncio eterno dos espaços infinitos, poderia errar tanto. [...] como diz o inimigo, não há almoço de graça. Quem toca o impossível paga um preço. Há o chão à nossa espera, o acidente, a quebra certa e segura como a dureza do asfalto. [...] [Mas] Há momentos em que os corpos precisam se quebrar, se decompor, ser despossuídos para que novos circuitos de afetos apareçam. Fixados na integridade de nosso corpo próprio, não deixamos o próprio se quebrar, se desamparar de sua forma atual para que seja às vezes recomposto de maneira inesperada. [...] Se a atrofia atingiu nossa linguagem de forma tão completa, a ponto de ela nos impedir de imaginar figuras alternativas, se fizemos a experiência, tão bem descrita por Nietzsche, de nunca nos desvencilharmos de Deus enquanto acreditarmos na gramática, então é hora de ir em direção ao fundamento e bater contra o chão. [...] Sensibilidade que nos faz sermos afetados pelo que parece não ter materialidade possível simplesmente por desarticlar a gramática do campo de determinação da

Em um mundo moderno tomado pela incerteza, o desamparo do sujeito é a matéria-prima da psicanálise, “já que aquele é a resultante na subjetividade de um mundo que não se funda mais sobre ideias totalizantes e universalizantes. Ser sujeito, pois, é ter de recomeçar insistentemente seu percurso singular, ter de lidar com seu desamparo em um mundo em que universalidade e totalidade não mais existem”.<sup>469</sup> Enunciar a irredutibilidade do desamparo implica reconhecer “que o sujeito deve fazer um trabalho infinito de gestão daquela, justamente porque o desamparo originário da subjetividade seria incurável”. Crer que o desamparo poderia ser curável pela psicanálise se mostrou insustentável, ingênuo e presunçoso.<sup>470</sup>

Igualmente, “o mal-estar é inescapável e incurável, sua figura fundamental é a angústia; seu correlato maior, o sentimento de culpa inconsciente”.<sup>471</sup>

Se a psicanálise era um método no qual uma pessoa pode encontrar *alívio* à angústia, também é verdade que ela não procura (nem pode) meramente “curá-la”. Ela é constitutiva, edificante do humano - pode ser a lembrança tentadora da Ausência do pai tirânico, é verdade; mas é sobretudo a lembrança da possibilidade de construção (menos violenta; menos narcísica) de uma Autoridade *outra*; construção de uma vida *em comum*.

Desde então podemos dizer, brincando com a poesia de Manoel de Barros, que andamos “muito completos de vazios”.<sup>472</sup>

Este é um ensinamento de ouro do existencialismo, outra escola que não cansou de se deparar com o Deus ausente: “Não esperemos que a liberdade seja senão tremendamente difícil”.<sup>473</sup>

---

existência material presente. [...] Só mais um esforço para nos livrarmos do que atrofia nossa capacidade de pensar. Só mais um gratuito e impossível salto no vazio [...].”

<sup>469</sup> BIRMAN, **O mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 103.

<sup>470</sup> BIRMAN, **O mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 134-142. A tese de Birman se aproxima bastante de Safatle: “(...) se no começo de seu percurso teórico Freud acreditou na *harmonia* possível entre os registros do sujeito e do social, em seguida esta harmonia foi colocada incisivamente em questão, de maneira que a problemática do *desamparo* do sujeito no campo social foi a marca decisiva de sua leitura da inserção do sujeito na modernidade. Pelo enunciado da condição de desamparo da subjetividade no novo espaço social, foi a *desarmonia* nos *laços sociais* que então foi sublinhada por Freud. Com isso, enfim, o discurso freudiano assume um *estilo trágico* de leitura da modernidade”. Assim, a “relação conflitual entre a pulsão e a civilização seria de ordem estrutural, isto é, o conflito jamais seria ultrapassado. (...) seria necessária uma espécie de gestão interminável e infinita do conflito pelo sujeito, de forma tal que este não poderia jamais se deslocar da sua posição originária de *desamparo*.” Para Birman, ao abandonar a ideia inicial de cura para o conflito e deslocar para a gestão, Freud “assume uma perspectiva ética e política sobre o conflito”: o “domínio, e não a cura, do desamparo é o que possibilitaria que o sujeito constituísse *destinos* tanto eróticos quanto sublimatórios para a pulsão. A tessitura destes destinos, em ambos os sentidos, constituiu para o sujeito aquilo que denominei gestão do desamparo”. Ao enunciar a pulsão de morte, diz Birman, “era sempre a questão do desamparo que estava em pauta”.

<sup>471</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 197.

<sup>472</sup> BARROS, Manoel. **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2011.

<sup>473</sup> BAKEWELL, **No café existencialista**, op. cit., p. 157. Os existencialistas, sobretudo os ateus, “perguntavam como podemos viver uma vida dotada de sentido na ausência de Deus. Todos escreviam sobre a angústia e a experiência de se sentirem esmagados pela escolha – sentimento que veio a se intensificar mais e mais nas áreas relativamente prósperas do mundo do século XXI, mesmo quanto as escolhas no mundo real se fechavam de uma maneira

Aquela foi a nossa rebelião. Naturalmente, o mal-estar será seu castigo.

§ 12º [*Queda*]<sup>474</sup> - O Deus monoteísta não faz política porque, no fundo e ao cabo, não precisa. *Único* na medida que promove, ele próprio, unidade na pluralidade - pai, filho e espírito santo para os católicos, por exemplo -, dispensa-se a existência de um Outro. O absoluto é, em si, a *reconciliação* das cisões.<sup>475</sup> Na medida em que reina soberano sobre a Terra e o além, não há propriamente conflito e mediação (próprias da política), senão um reinado apaziguado e apolíneo<sup>476</sup> como o do Novo Testamento - fruto da concessão do livre-arbítrio e, com ele, da transferência da responsabilidade ao homem pela existência do mal; existência alheia e mesmo indiferente à superior Providência.

Feito à sua imagem e semelhança, o ser humano *não é* Deus (“isto não é um cachimbo”, nos lembra a imagem de um cachimbo de Magritte):<sup>477</sup> é um animal *político*<sup>478</sup> (ou um ser social; forma - como vimos no 1º capítulo, com pouco sucesso - de escapar aos naturalismos da primeira formulação).<sup>479</sup> Não apenas na medida em que se distingue de todas as outras formas de vida sobre a Terra, mas também porque se difere daquela efetivamente *sobre* a Terra: Deus. Dividindo a

---

assustadora para alguns de nós.” (p. 35). Não há Deus nesse quadro, diz Sarah Bakewell: os seres humanos que O inventaram também O mataram. “*Agora estamos por nossa conta*”.

<sup>474</sup> A parte final do capítulo é uma adaptação e um aprimoramento do texto que publiquei, pela primeira vez, no site do grupo de pesquisa POLEMOS como parte da coluna *Despertar*, em março de 2021. Intitulado “Imagem e Semelhança ou (do conflito de competência)”, já então ele fazia parte das leituras e reflexões que culminaram na redação da monografia. Ainda gosto do que escrevi e, como isso é imensamente raro, aproveitá-lo foi um grande exercício e experimento. Lá, a imagem do texto era o deus Jano – por isso a permanente referência à figura de múltiplas faces.

<sup>475</sup> Nosso tributo ao Sistema hegeliano e seu esforço em prol da apreensão da totalidade do real, compreendida na dialética da história. Estamos na ressaca do aniversário de 250 anos de seu mentor e 200 anos da obra HEGEL, **Princípios da filosofia do direito**, op. cit. O Espírito Absoluto já foi objeto de interpretações que viam nele uma tentativa de recolocar, no crepúsculo da modernidade, Deus no centro do palco - dessa vez, tendo como fim uma mitologia moderna, uma mitologia da Razão. Ponto para discussões futuras!

<sup>476</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>477</sup> “Mas, concebido à imagem de Deus, o homem não é Deus. Sua dignidade particular procede não de si mesmo, mas de seu Criador, e ele a partilha com todos os outros homens. [...] A referência a Deus desapareceu do direito das pessoas, sem que desaparecesse a necessidade lógica de referir todo ser humano a uma Instância garante de sua identidade e que simbolizasse a proibição de tratá-lo como uma coisa.” SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 15.

<sup>478</sup> “É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência”. (1253a-5) ARISTÓTELES, **A política**, op. cit., p. 16.

O inverso também é verdadeiro: a Política, esse intenso, violento, excitante, tórrido e transbordante terreno de afetos, excessos, dores, prazeres, fobias, fetiches, gozos e paixões, é uma atividade eminentemente *humana*.

<sup>479</sup> Diz Tércio Sampaio Ferraz: “[...] para os antigos o ser humano distinguia-se dos outros animais por ser um animal político no sentido de um cidadão da *polis*, para a Idade Média o homem passa a ser visto como um animal social. A distinção entre político e social é sutil, mas marcante. Afinal, a politicidade era uma qualidade própria da vida pública e ter uma vida pública era algo que distinguia o homem de muitos animais que tinham uma vida gregária e, nem por isso, uma vida pública. Já a sociabilidade era vista como uma espécie de gregariedade e o que a distinguia da mera gregariedade animal era a dignidade humana, um ser criado à imagem e semelhança de Deus que inscreveu no coração do homem uma lei de consciência: o livre arbítrio.” FERRAZ JÚNIOR, **Introdução ao estudo do direito**, op. cit., p. 61-62.

superfície finita do planeta com a sua espécie e com todas as outras, o ser humano *no plural* não pode ser dono de todas as coisas que existem; mas, indivíduo, pode arrogar-se (apenas) da *semelhança* com o todo, ainda que - e precisamente porque - *não possa ser* um deus; e não possa ter todas as coisas.

Enfim, seres humanos fazem política porque não são deuses.<sup>480</sup>

Somente “alguma coisa que se assemelhe à autoridade poderia contestá-la; alguma coisa que se assemelhe em poder ou em dignidade. Dir-se-á que o homem (como os anjos), na teologia judaica, foi criado à imagem de Deus, e daí que algo da essência divina se acha nas criaturas”.<sup>481</sup>

Uma vez livres - uma vez humanos -, desejam aquilo que não têm e que não são,<sup>482</sup> tendo como exemplo máximo a onipotência divina do verbo criador que assistem - maravilhados e horrorizados, duas faces do mesmo deus - corporificado no crescente domínio técnico, científico e colonial que exercem sobre o planeta:

Produzindo o homem à sua imagem, o homem realizaria enfim seu mais louco sonho: ocupar o lugar de Deus Pai, do Pai absoluto que não é filho nem esposo de ninguém, e escapa assim a todos os limites que definem a condição humana. Tornando a representar a Gênese por conta própria, ele deixaria de ser procriador, simples elo numa cadeia de geração cujo significado o ultrapassa, para instituir-se Criador, Origem primordial de seres programados por ele.<sup>483</sup>

Reivindicando-se deuses, dispensam a política - esta prática mundana. *Privados*, cada indivíduo-Deus acha-se responsável somente pelo seu. Tornam-se assim referência única e absoluta de si mesmos, o que lhes lança em um terrível paradoxo: tornados todos “referências”, não há referência alguma. Resta apenas um amontoado; uma confusa sobreposição de consumidores, partículas elementares à la Bóson de Higgs.

Autorreferentes, os modernos descobrem-se os juízes supremos dos seus próprios destinos, conquista libertadora e vertiginosa.<sup>484</sup> Mas sentem, logo em seguida ao velório da

---

<sup>480</sup> Nossa concepção do ser humano “é a da *imago Dei*, do Homem concebido à imagem de Deus e como tal chamado a se tornar o senhor da natureza. Como ele, é um ser uno e indivisível; como ele, enfim, é uma pessoa, um espírito encarnado. Mas, concebido à imagem de Deus, o homem não é Deus. Sua dignidade particular procede não de si mesmo, mas de seu Criador, e ele a partilha com todos os outros homens.” SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 15.

<sup>481</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, cit., p. 32.

<sup>482</sup> Ver, a título ilustrativo, a passagem do *amor à cidadania* feita, ao longo dos sete discursos que compõem o diálogo, por PLATÃO. **O Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2009. Ambos representam as várias faces do *desejo* (pela *parte* que *falta*) na Pólis ateniense. Sobre como esse conceito ampliado de amor volta a aparecer em Freud, ver nota de rodapé nº 353.

<sup>483</sup> SUPIOT, **Homo juridicus**, op. cit., p. 12.

<sup>484</sup> Os existencialistas são, talvez, as grandes testemunhas no século XX do aprofundamento dessa angústia [*Angst*]. Cf. KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. Sartre concordava com Kierkegaard “que essa escolha constante gera uma angústia generalizada, não muito diferente da vertigem que se sente na beira de um penhasco. Não é tanto o medo de cair, mas o de não poder confiar em si mesmo que não se atirará lá para baixo. A cabeça gira, você quer se segurar e se prender a alguma coisa – mas não é tão fácil se garantir contra os

metafísica, que não são ilhas e que não estão sozinhos no mundo, porque esse é um fato evidente e incontornável com o qual todo bebê deve se confrontar. Sentem que não há juiz sem conflito e não há conflito sem dualidade: (re)descobrem a relação necessária entre o Eu e o Outro, fonte de medo, mas também desejo. Sentem que não há *sujeito* senão sujeitoado a uma *ideia* que o ultrapasse e o dê sentido (“o ser humano é um animal metafísico”)<sup>485</sup>. Sentem que só há empoderamento por um ato de empoderar, e que aquilo que se exerce unicamente de si sobre si não é propriamente *poder*, porque o poder, não menos que a liberdade, é uma relação social, fiado em um tecido de várias linhas, tal qual obra de Penélope.

Seres finitos que se acham (e ambicionam) infinitos, dois modernos disputarão os mesmos bens na sua passagem pela Terra - um deles restará imediatamente frustrado; o outro, é apenas uma questão de tempo.<sup>486</sup> Quem decidirá? Qual é o Juiz (maiúsculo) dos juízes? Trata-se, ao gosto dos processualistas, de um imenso conflito de competência. A pós-modernidade não passa do aceleramento e agravamento desse fenômeno: indivíduos-deuses que se dão por (in)competentes para o julgamento da mesma causa que lhes diz respeito, a saber, o mundo em que são lançados para conviver. Que pesadelo processual, este de não haver mais Tribunal competente para pôr fim ao conflito - *aporia*, um beco sem saída. Bauman, leitor de Kafka, diz:

O silêncio do tribunal transforma o réu no próprio juiz; ou antes, assim parece ser. Com o promotor público abstendo-se de discursos reprovadores e sem juiz para instruir o júri, cabe aos réus provar a sua inocência. Mas inocência de quê? Sua culpa, afinal, nada mais é senão o próprio fato de haverem sido acusados, de se acharem em julgamento. E essa é uma culpa que não podem negar, por mais inteligentemente que demonstrem a sua inocência e por mais sólida que seja a prova que colijam para sustentar a demonstração.

---

perigos que vêm com a liberdade. ‘A angústia é a vertigem da liberdade’, dizia Kierkegaard. Toda a nossa vida é vivida a beira desse precipício [...]” BAKEWELL, **No café existencialista**, op. cit., p. 26.

<sup>485</sup> SUPLOT, **Homo Juridicus**, op. cit., p. VII.

<sup>486</sup> Em Hobbes, Safatle encontra a proposição “que ilustra como as individualidades seriam animadas por algo como uma força de impulso dirigido ao excesso. Não pode haver bens comuns porque há um desejo excessivo no seio dos indivíduos, desejo resultante de a ‘natureza ter dado a cada um direito a tudo’ sem que ninguém esteja assentado em alguma forma de lugar natural. Tal excesso aparece, necessariamente para Hobbes, não apenas através do egoísmo ilimitado, mas também através da cobiça em relação ao que faz o outro gozar, da ambição por ocupar lugares que desalojem aquele que é visto preferencialmente como concorrente. Pois o excesso, como é traço comum de todos os homens, só pode acabar como desejo pelo mesmo. ‘Muitos, ao mesmo tempo, têm o apetite pelas mesmas coisas.’ Assim, Hobbes descreve como o aparecimento histórico de uma sociedade de indivíduos liberados de toda forma de lugar natural ou de regulação coletiva predeterminada só pode ser compreendido como o advento de uma ‘sociedade da insegurança total’, não muito distante daquela que podemos encontrar nas sociedades neoliberais contemporâneas.” SAFATLE, **O circuito dos afetos**, op. cit., p. 42-50. Safatle salienta a diferença entre Hobbes e Hegel, para quem a função do poder soberano não pode ser a garantia da segurança, mas a “imposição do movimento”; a dissolução da segurança e da fixidez das determinações finitas. Em Freud tampouco há “a aceitação hobbesiana da necessidade da soberania como uma espécie de contraviolência estatal legítima que, por isso, seria instauradora do direito e da associação contratual, pois limitadora da violência desagregadora dos indivíduos. Ao contrário, se Freud é atento ao mal-estar na civilização é por saber que a crueldade entre indivíduos tende a ser repetida pela crueldade da pretensa contraviolência soberana.” Disso não decorre, contudo, que seja “impossível uma política emancipatória a partir de Freud”, ou “impossível toda e qualquer política que não se reduzisse a simples gestão do medo social” – daí admitir a vulnerabilidade do desamparo. Cf. HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2001.

[...] a falta de um Tribunal não significa inocência; significa somente que nenhum julgamento final será jamais proferido e que a inocência nunca será atestada.<sup>487</sup>

Aos olhos de Derrida, o que Montaigne e Pascal chamavam de *fundamento místico da autoridade* tem relação com isso: “não há justiça sem essa experiência da aporia, por impossível que seja. A justiça é uma experiência do impossível. Uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça. [...] experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* do justo e o injusto nunca é garantida por uma regra”.<sup>488</sup>

A analogia também nos relembra que, postos à parte os sonhos ora anárquicos, ora infantis de romper, acabar com toda autoridade e, por conseguinte, a lei, quem *decidirá* é uma figura que, necessariamente, figure acima - no sentido essencialmente substantivo do termo - dos interesses particulares (daí toda luta por imparcialidade). Marca de todas as religiões ocidentais é esse ente, cuja titularidade repousa além do ser humano. Deus, o Estado (representado na figura seja do juiz togado, seja do carismático e ameaçador líder personalista), quiçá o algoritmo (*Big Data*).<sup>489</sup>

A história do ser humano sobre a Terra é a história do crescente domínio sobre o mundo, realização dos seus sonhos mais faraônicos - a bússola, a prensa de Gutenberg, a pólvora, o telescópio, o relógio.<sup>490</sup> Antes feitos à imagem d’Ele, acham-se agora verdadeiros deuses eles próprios. Mas, destaque, feito *à imagem*, o ser humano não é um deus - cópia imperfeita, vê no ente superior um horizonte inalcançável, mas norte e objetivo necessários a uma forma específica, na história, de *mediação*. Não o sendo (sonho máximo de onipotência, se tornar um), mas estando a ele submetido, cria-se o interdito da lei; precisamente aquela que habita a lacuna entre o humano e os

<sup>487</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 95.

<sup>488</sup> DERRIDA, **Força de lei**, op. cit., p. 30.

<sup>489</sup> “No decorrer da longa, tortuosa e intrincada marcha da modernidade, devíamos ter aprendido a nossa lição: que o transe existencial humano é incuravelmente ambivalente, que o bem está sempre combinado ao mal, que é impossível traçar com segurança a linha entre a dose benigna e a venenosa de um remédio para as nossas imperfeições. Devíamos ter aprendido essa lição. Mas quase nunca o fazemos. Havendo desacreditado o remédio, nos esquecemos da enfermidade a cuja cura ele se destinava. Mais uma vez participamos, jubilosamente, a descoberta de uma droga milagrosa para os males humanos - só que dessa vez é a antiga doença que se proclamou ser o remédio. Mais uma vez tentamos, confiantemente, prescrever a dose certa da cura. [...] Não é uma pequena dose da droga um antídoto infalível contra os seus efeitos venenosos?” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 104.

<sup>490</sup> **QUANTO TEMPO O TEMPO TEM**. Direção: Adriana Dutra, Walter Carvalho. Produção: Claudia Dutra, Alessandra Alli. Brasil: Inffinito, 2015. 76 min. A bússola, a pólvora e a impressão de livros foram os pressupostos mais importantes para a era do Renascimento: “a bússola facilitou a navegação. Em outras palavras, ela foi um pressuposto importante para os grandes descobrimentos. O mesmo vale para a pólvora. As novas armas trouxeram a supremacia europeia sobre as culturas americana e asiática. Mas também na Europa a pólvora foi de grande importância. E a impressão de livros foi importante para difundir os novos pensamentos do Renascimento humanista. Ela também contribuiu para que a Igreja perdesse o seu antigo monopólio como transmissora de conhecimentos. Mais tarde, novos instrumentos e outras invenções começaram a se suceder em ritmo cada vez mais acelerado. Um instrumento importante foi, por exemplo, o telescópio, que criou condições absolutamente novas para a astronomia.” GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 217.

seus desejos mais narcísicos de reinar sozinho sobre o mundo, sobre as coisas e sobre os outros; de sentir prazer o tempo todo e nunca sofrer; nunca sentir vibrar, em si, um profundo mal-estar - embora este esteja mesmo indissociável do mundo que, como vimos, ele próprio constrói para habitar: a sociedade; a História; a *cultura*.<sup>491</sup>

No final, a deificação da humanidade e a “morte de Deus” são *dois lados da mesma moeda*:

Nas últimas gerações a humanidade fez progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável. Os pormenores desses progressos são conhecidos; não é mister enumerá-los. Os homens estão orgulhosos dessas realizações, e têm direito a isso. Mas eles parecem haver notado que esta recém-adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes. Dessa constatação deveríamos concluir apenas que o poder sobre a natureza não é a condição única da felicidade humana, assim como não é o único objetivo dos esforços culturais [...]

Podemos objetar: não é um positivo ganho de prazer, um inequívoco aumento na sensação de felicidade, se sou capaz de ouvir a qualquer momento a voz do filho que mora a centenas de quilômetros de distância, se logo após o desembarque do amigo posso saber que ele suportou bem a longa e penosa viagem? Não significa nada o fato de a medicina haver conseguido [...] prolongar consideravelmente a duração média de vida do homem civilizado? E a esses benefícios, que devemos à tão vilipendiada era do avanço técnico e científico, pode-se ainda acrescentar toda uma série. — Mas aqui se ergue a voz da crítica pessimista, lembrando que a maioria dessas satisfações segue o modelo do “prazer barato”, que é louvado numa certa anedota. Ele consiste em pôr fora da coberta uma perna despida, numa noite fria de inverno, e em seguida guardá-la novamente. Não havendo estradas de ferro para vencer as distâncias, o filho jamais deixaria a cidade natal, não seria necessário o telefone para ouvir-lhe a voz. Sem os navios transatlânticos, o amigo não empreenderia a viagem, e eu não precisaria do telégrafo para acalmar minha inquietação por ele. [...] de que nos vale uma vida mais longa, se ela for penosa, pobre em alegrias e tão plena de dores que só poderemos saudar a morte como uma redenção?<sup>492</sup>

Quase um século depois da publicação de *O mal-estar na civilização*, ainda nos fazemos as mesmas perguntas - do norueguês Jostein Gaarder<sup>493</sup> ao israelita Yuval Harari,<sup>494</sup> para quem o

<sup>491</sup> Em outras palavras, a regra é “necessária para proteger o Homem de suas fantasias de homicídio e de onipotência, especialmente quando elas são atizadas pela potência das técnicas novas.” SUPLOT, **Homo Juridicus**, op. cit., p. 49.

<sup>492</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 36.

<sup>493</sup> “Podemos dizer sem exagero que no Renascimento a humanidade começou a se libertar das condições que lhe eram impostas pela natureza. O homem deixou de ser apenas uma parte da natureza. A natureza passou a ser algo que se podia usar e explorar. ‘Saber é poder’, dizia o filósofo inglês Francis Bacon, sublinhando com isto a aplicação prática do conhecimento. E isto era uma coisa nova. A humanidade passou a intervir na natureza e a querer controlá-la. [...] A ruptura tecnológica iniciada no Renascimento levou aos teares e ao desemprego, aos remédios e a novas doenças, à eficiência controlada da agricultura e à exploração da natureza, a novos utensílios como máquinas de lavar e geladeiras, e também à poluição ambiental e às montanhas de lixo. O fato de assistirmos hoje à terrível degradação de nosso meio ambiente levou muitos a ver a ruptura tecnológica como um perigoso desvio das condições de vida que nos são dadas pela natureza. Para estas pessoas, o homem colocou em marcha um processo que não pode mais controlar. [...] De qualquer forma, uma coisa é certa: não há caminhos que nos levem de volta à Idade Média. Desde o Renascimento, o homem deixou de ser apenas uma parte da criação. O próprio homem intervém na natureza da forma como entende que deve. E isto nos mostra o quanto ele é uma criatura surpreendente.” GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 222.

<sup>494</sup> “Os últimos quinhentos anos testemunharam uma série de revoluções de tirar o fôlego. A Terra foi unida numa única esfera ecológica e histórica. A economia cresceu de modo exponencial, a humanidade hoje desfruta do tipo de riqueza que costumava existir apenas nos contos de fadas. A ciência e a Revolução Industrial geraram poderes sobre-humanos e a energia é praticamente ilimitada. A ordem social foi transformada por completo, assim como a política, a vida cotidiana e a psicologia humana. Mas estamos mais felizes? A riqueza que a humanidade acumulou ao longo desses cinco séculos se traduziu num contentamento recém-encontrado? A descoberta de recursos inesgotáveis de energia

aumento drástico no poder coletivo dos Sapiens andou de mãos dadas com bastante sofrimento individual<sup>495</sup> -, e não parecemos estar mais perto de encontrar as respostas. Só sabemos que esse processo, iniciado no Renascimento, levou o homem à Lua, para Hiroshima ou Chernobyl.<sup>496</sup>

Para onde irá nos levar?

Não apenas parece um conto de fadas; é mesmo o cumprimento de todos os - não, da maioria dos - desejos dos contos, isso que o homem, por meio de sua ciência e técnica, realizou nesta Terra onde ele surgiu primeiramente como um fraco animal, e onde cada indivíduo de sua espécie tem que novamente entrar [...] como uma desamparada criança de peito. Todo esse patrimônio ele pode reivindicar como aquisição cultural. Há tempos ele havia formado uma concepção ideal de onipotência e onisciência, que corporificou em seus deuses. Atribuiu-lhes tudo o que parecia inatingível para seus desejos — ou que lhe era proibido. Pode-se então dizer que os deuses eram ideais culturais. Agora ele aproximou-se bastante desse ideal, tornou-se ele próprio quase um deus. [...] Épocas futuras trarão novos, inimagináveis progressos nesse âmbito da cultura, aumentarão mais ainda a semelhança com Deus. Mas não devemos esquecer, no interesse de nossa investigação, que o homem de hoje não se sente feliz com esta semelhança.<sup>497</sup>

Esse é todo o paradoxo, que antes podíamos ver apenas parcialmente: detalhando e protegendo direitos e liberdades individuais, o Estado de Direito confere ao ser humano a possibilidade de construir seu próprio mundo; tendo a possibilidade de construir seu próprio mundo (somos reconduzidos ao problema da temporalidade), o ser humano ignora que a arena em que isso é possível é a arena *política* (ou coletiva), que passa a ser vista como obstáculo aos

---

abriu para nós tesouros inesgotáveis de felicidade? Indo mais atrás, os cerca de setenta milênios turbulentos que transcorreram desde a Revolução Cognitiva fizeram do mundo um lugar melhor para se viver? Será que o falecido Neil Armstrong, cuja pegada permanece intacta na superfície sem vento da Lua, foi mais feliz que o caçador-coletor anônimo que há 30 mil anos deixou a marca de sua mão na caverna de Chauvet? Senão, qual é o sentido de desenvolver a agricultura, as cidades, a escrita, a moeda, os impérios, a ciência e a indústria? Os historiadores raras vezes fazem essas perguntas. [...] No entanto, essas são as perguntas mais importantes que podemos fazer à história.” HARARI, **Sapiens**, op. cit.

<sup>495</sup> Diz Harari: “Nossos hábitos alimentares, nossos conflitos e nossa sexualidade são todos consequência do modo como nossa mente de caçadores-coletores interage com o ambiente pós-industrial de nossos dias, com megacidades, aviões, telefones e computadores. Esse ambiente nos dá mais recursos materiais e vida mais longa do que a desfrutada por qualquer geração anterior, mas também nos faz sentir alienados, deprimidos e pressionados.” HARARI, **Sapiens**, op. cit.

<sup>496</sup> GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 218.

<sup>497</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 36. Yuval Harari reescreve essa passagem emblemática d’*O mal-estar na civilização* para os nossos dias: “Há 70 mil anos, o Homo sapiens era ainda um animal insignificante levando sua vida num canto da África. Nos milênios seguintes, ele se transformou no dono de todo o planeta e no terror do ecossistema. Hoje, está prestes a se tornar um deus, capaz de conquistar não apenas a juventude eterna como também capacidades divinas de criação e destruição. Infelizmente, o domínio dos sapiens na Terra até agora produziu pouco de que possamos nos orgulhar. Controlamos o meio a nosso redor, aumentamos a produção de alimentos, construímos cidades, estabelecemos impérios e criamos vastas redes de comércio. Mas será que reduzimos a quantidade de sofrimento no mundo? [...] Além do mais, apesar das coisas incríveis que os humanos são capazes de fazer, permanecemos inseguros quanto a nossos objetivos, dando a impressão de estarmos tão descontentes como sempre. Progredimos das canoas para as galeras, daí para os navios a vapor e para os ônibus espaciais — mas ninguém sabe para onde estamos indo. Somos mais poderosos do que nunca, porém temos pouquíssima ideia do que fazer com todo esse poder. Pior ainda, os humanos parecem mais irresponsáveis do que nunca. Deuses feitos por si próprios, tendo apenas as leis da física para nos fazer companhia, não prestamos contas a ninguém por nossos atos. Consequentemente, estamos devastando nossos amigos animais e o ecossistema que nos cerca, buscando pouco mais que nosso próprio conforto e divertimento sem jamais encontrar satisfação. Existe alguma coisa mais perigosa que deuses insatisfeitos e irresponsáveis que não sabem o que querem?” HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 437-438.

atomismos individuais que julgam encontrar a liberdade, i.e. “que julgam que o ser humano só pode viver verdadeiramente livre”, fora do angustiante interregno de perdas e ganhos denominado Política.<sup>498</sup>

A sociedade impõe uma medida de *privação* ao ser humano. Sua Autoridade estabelece a separação entre o ser humano e a onipotência; desejo de gozo absoluto tendente a superar o fato implacável a que toda pessoa está submetida na Terra, materialização mais evidente da mudança:<sup>499</sup> a morte. Por isso que, na teologia patrística de Santo Agostinho,

a queda do homem [...] aparece não só como uma pena ou um castigo, mas como a causa da morte. Deus teria criado os homens de tal modo que aos que lhe obedecessem fielmente caberia ‘uma imortalidade angélica e uma eternidade feliz’. [...] E mais, ‘os primeiros homens foram criados em tal sorte que, não pecando, não sofreriam nenhuma espécie de morte’, mas por causa do pecado foram castigados com uma morte que se faria extensiva a todos os seus descendentes. A morte aproxima os homens dos seres vivos, animas e vegetais, e afasta-o dos entes imortais. A consciência da morte é consciência da finitude: Heidegger afirma, em determinado passo, que o homem é o único ser que *sabe* que morre. E com a condição mortal o homem se torna sujeito à contingência, isto é, à alegria e à tristeza.<sup>500</sup>

Agostinho “havia percebido na *queda* uma correlação com a quebra daquela essencial analogia entre ordem divina e ordem terrena: o homem, caído, se perderia ao perder-se a simetria entre as duas cidades. A perda da identificação entre o humano e o divino resultaria no advento da condição mortal e no comércio com o mal”.<sup>501</sup> A queda “atirou o ser humano para dentro da insegurança e da contingência, obrigou-o a contar com suas próprias forças [...]”.<sup>502</sup>

O Garante da identidade ocidental - ou a Autoridade obstrutora, viva no Monarca - já foi aquele Deus onipotente; relação bem conhecida pelos juristas quando estudam normas religiosas no âmbito das teorias do Direito. Essa representação, hoje, ainda é (ou por enquanto) o Estado e o direito que emana. O que nos indica que este direito serve ao fim de, suprindo a vontade de *roubar* para si o Absoluto, mostrar que o ser humano não é Deus, tampouco o Estado, e *não precisa* sê-los para viver “eternamente” - este, afinal, é o trabalho da cultura. Contudo, se o direito volta a

<sup>498</sup> É a premissa irresistível de filmes como **NA NATUREZA SELVAGEM**. Direção: Sean Penn. Produção: Sean Penn, Art Linson, Bill Pohlad. Estados Unidos: Paramount Vantage, 2007. 148 min; ou **CAPITÃO FANTÁSTICO**. Direção: Matt Ross. Estados Unidos: Electric City Entertainment; ShivHans Pictures, 2016. 118 min, onde os personagens - buscando evitar os sofrimentos e problemas da vida “civilizada” - buscam um retorno à natureza, condição outra, alternativa, de existência. Em ambos, contudo, os protagonistas se deparam com formas novas de sofrimento que isso, antes de resolver, criou. É o que motivava Hegel a pensar que, *fora da sociedade*, não encontraremos isso que apenas prometia ser, enfim, a “liberdade”...

<sup>499</sup> πάντα ῥεῖ [*Panta rhei*, tudo flui] máxima do mobilismo heraclítico, é o que desafia PLATÃO. **A República**: ou sobre a justiça, diálogo político. São Paulo: Martins Fontes, 2014, a reconciliar a primeira díade da filosofia ocidental: aquela do filósofo de Éfeso contra o filósofo de Eleia. A resposta platônica para o problema subjacente à filosofia política ocidental, “Como se mantém a República em um mundo onde tudo muda?”, entra para a história por meio da alegoria da caverna: o mutável é do domínio (imperfeito) do sensível, o imutável é do plano das *ideias*.

<sup>500</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 19-20.

<sup>501</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 77.

<sup>502</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 121.

pretender que são deuses cada Sapiens individualmente considerado (Harari nos relembra: o empreendimento sempre se deu em benefício da espécie, nunca do indivíduo)<sup>503</sup>, perde sua função verdadeiramente ética,<sup>504</sup> devolvendo-os para os impulsos originais de dominação absoluta que nem o planeta, nem a coletividade suportam.

Tratamentos inadequados do conceito de secularização correm o sério perigo de obscurecer nossa compreensão desse significativo fenômeno. Isso porque, diante dele, ficamos tentados a achar que, de um lado, o Estado não passa de uma réplica da referência divina - o que nunca foi, daí sua importante originalidade; e tampouco podemos admitir que seja - ou, de outro, que toda “referência” foi abolida, anarquicamente, da vida dos modernos - quando, já bem sabemos, esta assistiu uma proliferação de autoridades, quiçá tão opressivas quanto. Há de existir uma alternativa que nos impeça, simetricamente, de tolerar (1) o retorno do Estado a uma prática de simulação da crença de padres, mas também (2) o esquecimento do indivíduo de seus limites fundadores, constitutivos, mesmo identitários - estamos falando, evidentemente, da *práxis* política, inclusive como uma *práxis* cultural. Ambos, problemáticos. Nosso dever é equacioná-lo.

Feito Deus, o ser humano *sente* que não quer e não pode ser Deus, como que lembrando a razão de pensar um ente superior a ele próprio, em primeiro lugar.<sup>505</sup> O preço a pagar pela assim chamada assunção de competência divina de reordenar o mundo a seu bel prazer é ter uma responsabilidade - tão grande quanto a onipotência: infinita! - vinculada aos seus atos.<sup>506</sup> Privado

---

<sup>503</sup> “Não podemos explicar as escolhas que a história faz, porém podemos dizer algo muito importante sobre elas: as escolhas da história não são feitas para beneficiar os humanos. Não há nenhuma prova de que o bem-estar dos seres humanos inevitavelmente melhore ao longo da história. Não há nenhuma prova de que culturas benéficas para os humanos tenham êxito e se disseminem, ao passo que culturas menos benéficas desapareçam. [...] a dinâmica da história não tem como objetivo aumentar o bem-estar humano. Não há nenhum fundamento de que as culturas mais exitosas na história são necessariamente as melhores para o *Homo sapiens*. Assim como a evolução, a história não se importa com a felicidade de organismos individuais. E, por sua vez, os indivíduos humanos são em geral ignorantes e fracos demais para influenciar o curso da história em benefício próprio.” HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 259-261.

<sup>504</sup> Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Ética e Direito**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

<sup>505</sup> “Para que o sujeito possa funcionar efetivamente nas ordens da reciprocidade e da lei - no registro eminentemente intersubjetivo -, ele tem de perder e relativizar a onipotência de base que marca sua estrutura psíquica de forma indelével. O que caracteriza esta onipotência fundante é o direito que o sujeito acredita ter a tudo o que é bom; [...] o sujeito acredita que possa impor seus ideais e instituir sua lei, não se submetendo a nada que lhe seja exterior. Consequentemente, o sujeito crê que ele pode submeter os outros, sem que aqueles sejam reconhecidos em sua *singularidade e diferença*. Enfim, o sujeito acredita piamente que se encontra no centro do mundo, que ele é agora o Deus encarnado na Terra, razão pela qual este registro psíquico é considerado da ordem da onipotência.” BIRMAN, **Mal-estar na atualidade**, op. cit., p. 294.

<sup>506</sup> Diz Bauman: “O que torna ainda mais vaga a perspectiva de uma cura completa é o fato de que os indivíduos dilacerados entre a liberdade inebriante e a incerteza aterrorizadora: almejam o impossível. Eles querem nada menos do que desfrutar de duas vantagens - saborear e exercer sua liberdade de escolha ao mesmo tempo que têm o ‘final feliz’ garantido e os resultados assegurados. Seja qual for o nome que selecionem para dar à sua preocupação, o que os indivíduos verdadeiramente ressentem é o risco inato à liberdade. Seja como for que descrevam seus sonhos, o que eles almejam é uma *liberdade livre de riscos*. A dificuldade, porém, é que a liberdade e o risco aumentam e diminuem somente em conjunto. Assim, a solução definitiva para o transe do indivíduo moderno não tem probabilidades de ocorrer. De outro lado, sobejam pseudo-soluções, graças a uma inesgotável necessidade de endireitar o laço retorcido de dores e desejos contraditórios. Às vezes, quando a contínua incerteza é, dramaticamente, empurrada um ou dois

de um garantidor em que pudesse confirmar a realização de uma vontade que o ultrapassasse, o ser humano descobre que esse mundo a construir está tão somente nas suas mãos e nas suas costas. Some o mapa para a clareira onde poderia compartilhar, com outros Sapiens - igualmente desamparados em suas passagens sobre a Terra -, a *incerteza* (da vitória, dos caminhos corretos) que sempre caracterizará uma política viva. O séc. XX já nos ensinou que os totalitarismos são de uma hipercerteza patológica.

Enfim, não nos é possível viver no mundo em que vivemos - um mundo com deuses guardados no armário - sem sentir pulsar a *responsabilidade que passamos a deter pelo seu destino*.

“O que escolher, então? O peso ou a leveza?”<sup>507</sup>

\* \* \*

O Estado de Direito dificilmente sairá dessa tensão *revivido*.<sup>508</sup> Quando o tivermos decifrado, nossa forma de viver em comunidade já estará prestes a morrer e a ceder espaço para uma outra. Mas a necessidade de uma referência (um Garante; um limite) exterior, anterior e superior permanecerá, ao menos enquanto o ser humano estiver de pé. Estar consciente disso é, ao menos, evitar depositá-la em presidenciáveis ou em empreendedores. Nenhum dos dois conseguirá traduzir, por completo, a imortalidade de uma *ideia* - pelo menos, não mais do que aqueles que os seguem; as *massas* que compram e multiplicam ideias encarnadas em líderes, e que podem flutuar e avançar para lados imprevisíveis como a maré ao anoitecer. Por enquanto, não queremos que tal referência seja o Mercado, esse ameaçador e abstrato ente em maiúsculo (que nada tem a dizer); mas também devemos saber que isso, por si só, não é suficiente.

Pois as quimeras no armário da modernidade, assim como o deus Jano, possuem vários rostos.

---

furos adiante, o sonho da segurança caseira predomina sobre o fascínio da aventura.” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 239-240.

<sup>507</sup> KUNDERA, **A insustentável leveza do ser**, op. cit., p. 11.

<sup>508</sup> “Para dizermos algo mais sobre a pretensão de se ensinar como deve ser o mundo, acrescentaremos que a filosofia chega sempre muito tarde. Como pensamento do mundo, só aparece quando a realidade efetuou e completou o processo da sua formação. O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido, o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de ideias. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começam a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva.” HEGEL, **Princípios da filosofia do direito**, op. cit., p. XXXIX.

# V

# CONSIDERAÇÕES

# FINAIS

*Nenhum homem é uma ilha, inteiramente isolado; cada homem é um pedaço do continente, uma parte da terra firme. Se um torrão é arrastado para o mar, a Europa fica diminuída, como se fosse um promontório, como se fosse o solar dos teus amigos ou o teu próprio; a morte de qualquer homem diminui-me, porque sou parte do gênero humano. E por isso não perguntes por quem os sinos dobram; eles dobram por ti.*

JOHN DONNE<sup>509</sup>

*Eu me perguntei se era possível se acostumar com isso. Ou será que acabamos acumulando um déficit de mal-estar tão grande que aprendemos a encontrar maneiras de consolidá-lo em um único sentimento com anistias e períodos de graça próprios? Ou a presença do outro, que ontem de manhã quase parecia um intruso, se torna cada vez mais necessário porque nos protege do nosso próprio inferno, e a mesma pessoa que causa nosso tormento ao amanhecer é quem o alivia à noite?*

ANDRÉ ACIMAN<sup>510</sup>

---

<sup>509</sup> DONNE, John. **Poesias**. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 290.

<sup>510</sup> ACIMAN, **Me chame pelo seu nome**, op. cit., p. 183.

Espero ter demonstrado, com isso, como esta é toda a riqueza e perigo da modernidade: reconhecer primeiro no tempo, depois no sujeito, e por fim no Estado de Direito - em direção a isto que chamavam “liberdade” - que a *ausência* (a “nostalgia”) e o *vazio* são constitutivos do humano.<sup>511</sup> Muito tempo levará para que adquiramos alguma consciência do nosso mal-estar; e podemos dizer que ela se manifesta, de modo original, no surgimento da psicanálise freudiana.

Tal vazio foi reconhecido, simultaneamente, na liberdade vertiginosa do indivíduo demiurgo da História<sup>512</sup> (ser temporal, porque finito, e muito consciente-de-si) e na proclamação da morte de Deus. Afinal, na modernidade e somente nela, “tudo que é sólido desmancha no ar”.<sup>513</sup> Mas esta revolução, como é comum na história humana, tornou-se também nossa maior neurose - o sentimento de vazio que diz que a vida como a conhecemos não tem um sentido *postumum*. Poderia a vida ter vários sentidos, então?<sup>514</sup> Somos capazes de dá-los a nós próprios?<sup>515</sup> De onde os tiraríamos?

Neste tenso suspense policial *noir*, o caminho que leva da demissão de Deus, passando pela morte da metafísica e culmina no sequestro individualista da Política - e o quanto, não por

<sup>511</sup> Palavras de HOMEM, **A importância da angústia**, op. cit.

<sup>512</sup> “[...] com a suposição do homem como ser racional e livre, apto para entender, através da razão (filosófica e científica), a legalidade imane do cosmos, ter-se-ão secularizado os fundamentos da sociabilidade e as condições epistemológicas e tecnológicas que servirão de impulso ao avanço científico-industrial do século XIX. Este novo optimismo – logo aplicado aos fenómenos sociais – veio também a materializar-se num ideal terreno e irreversível de história, centrado na nova crença segundo a qual o *fiere* do devir era ditado pela capacidade demiúrgica da humanidade. As apologias da natureza perfectível do ser humano (Rousseau [...]), as teses contratualistas sobre a origem da sociedade do poder político, as fundamentações filosófico-progressivas do tempo histórico ([...] Hegel) e, mais tarde, os esforços, mesmo ilusórios, para se cientificar a sociedade (Comte, [...] Marx) foram projetos que emanaram do mesmo centro secular, perspectiva que fez da apoteose da razão, da ciência e do ideal emancipatório uma das características mais fortes da Modernidade.” CATROGA, **Entre Deuses e Césares**, op. cit., p. 28.

<sup>513</sup> “Essa revolução contínua da produção, esse abalo constante de todo sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. [...] Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.” MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Trad. Álvaro Pina. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 43. Diz Christian Dunker que “Marx está descrevendo os malefícios de uma forma de vida na qual o sábio, o jurista e o médico perderam a aura; as relações familiares foram substituídas por relações monetaristas; a dignidade foi substituída pela liberdade de comércio; a exploração tornou-se aberta, cínica e brutal. Ou seja, o tom é crítico e pessimista, mas a conclusão do argumento é realista: ‘as pessoas devem encarar sua posição social com serenidade’. O tom inspira aceitação. É preciso reconhecer o caráter recíproco, ou seja, não isolado e egológico das relações sociais. De forma nenhuma se poderia supor que Marx está defendendo um retorno aos tempos sagrados, no qual os ‘verdadeiros’ valores eram praticados, mas também não quer dizer que ele advogue a profanação. Afinal, a profanação era exatamente o que estava em curso com a ascensão de uma nova classe social. O que Marx faz é o que se pode chamar de um diagnóstico de época [...] É preciso reinventar-se a cada dia na vida no trabalho, estar em permanente revolução dos processos produtivos. É isso que nos leva a avaliar que uma vida é boa se ela é essencialmente produtiva, agitada, dinâmica, ocupada. É isso que nos leva a sentir, de novo com esse adjetivo, ‘permanente’, que a vida social só existe em forma de abalos, tragédias, eventos. É isso ainda que produz a certeza diagnóstica de que nosso afeto político fundamental é o desamparo, a insegurança, a angústia”. DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 186.

<sup>514</sup> Maria Lucia Homem encara a angústia como um potente vazio “de linguagem e de significação”, para o qual somos chamados a exercitar nossa liberdade. HOMEM, **A importância da angústia**, op. cit.

<sup>515</sup> “Não se errará muito se se defender que o conceito de secularização passou a conotar a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido.” CATROGA, **Entre Deuses e Césares**, op. cit., p. 62.

coincidência, eles ainda estão muito *vivos* hoje, da emergência do fundamentalismo religioso<sup>516</sup> ao chamado “retorno do Político” - é tortuoso e cheio de reviravoltas. *Retorno?* Sim, como esses que ganham em Bauman as melhores ironias:

O que a modernidade se pôs a destruir tem o seu dia de doce vingança. Comunidade, tradição, a alegria de estar *chez* sai, o amor ao que se possui, o aferramento ao próprio modo de ser, o orgulho de ser assim aferrado, as raízes, os laços de sangue, o solo, a nacionalidade - eles já não se acham condenados. Ao contrário, são os seus críticos e detratores, os profetas da humanidade universal, que são então desafiados a comprovar suas alegações, e há dúvidas sobre se o conseguirão. Talvez nós vivamos em uma era pós-moderna, talvez não. Mas de fato vivemos em uma era de tribos e tribalismo. É o tribalismo, miraculosamente renascido, que injeta espírito e vitalidade no louvor da comunidade, na aclamação de fazer parte, na apaixonada busca da tradição. Neste sentido, pelo menos, o longo desvio da modernidade levou-nos aonde nossos antepassados outrora principiaram. Ou assim talvez pareça. O fim da modernidade? Não necessariamente. Sob outro aspecto, afinal, a modernidade está muito conosco. Está conosco na forma do mais definidor dos seus traços definidores: o da esperança, a esperança de tornar as coisas melhores do que são - já que elas, até então, não são suficientemente boas.<sup>517</sup>

Ainda não é claro como que a Metafísica precisou morrer para que a Democracia pudesse nascer, e ainda estamos tentando solucionar a equação que permita o convívio de ambas sem que o vazio seja substituído por uma cilada (Safatle perguntava “como ultrapassar modelos teológico-políticos de constituição de autoridade”). Em alguma medida, importa que essa contradição continue como é: uma contradição. O fato é que não devemos crer na simplificação de que haja uma linha reta entre uma e outra; apresentando as vozes de seus pretensos “defensores” (dos liberais aos “pós-modernos”) como se fossem elos sucessivos em uma cadeia contínua e autoevidente. Mas descrever esse caminho é descrever a sina dos modernos, que, no meio do caminho, perderam duas ferramentas fundamentais: a primeira, com a qual agem sobre o tempo do eterno; e a segunda, com a qual agem sobre o tempo do século. Religião e política, duas riquíssimas fontes de sentido. Implicados por essa ausência, por esse vazio, foram deixados com um presente desesperançoso, sem sonhos ou oportunidades de dirigi-lo rumo ao futuro. Afinal, no roteiro da flecha, o fim parece ser um só; e este é o fatalismo que abocanha o mundo, a usar muitas máscaras. Mas é também toda a originalidade da nossa gramática democrática de direitos...

Ora, a História é um pulular de contradições. Não posso mentir ao meu leitor sobre isso.

---

<sup>516</sup> “O fascínio do fundamentalismo provém de sua promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha. Aí a pessoa encontra, finalmente, a autoridade indubitavelmente suprema, uma autoridade para acabar com todas as outras autoridades. A pessoa sabe para onde olhar quando as decisões da vida devem ser tomadas, nas questões grandes e pequenas, e sabe que, olhando para ali, ela faz a coisa certa, sendo evitado, desse modo, o pavor de correr risco. O fundamentalismo é um remédio radical contra [...] a liberdade contaminada pelo risco (um remédio que cura a infecção amputando o órgão infeccionado - abolindo a liberdade como tal, na medida em que não há nenhuma liberdade livre de riscos).” BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 228.

<sup>517</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 101.

Neste fim da História fukuyamesco que nos atormenta desde o final dos anos 80, niilismo, neoliberalismo e pós-modernidade - “marcada pelo descrédito, escárnio ou justa desistência de muitas ambições (atualmente denegridas como utópicas ou condenadas como totalitárias) características da era moderna [...], sonhos modernos abandonados e desesperançados”<sup>518</sup> - são apenas várias faces de uma mesma criatura; ou de um mesmo deus, ao qual servem nossos contemporâneos: o deus do Mercado. Consequência direta e imediata da discussão percorrida até aqui, esse fenômeno multifacetado é o que sustenta a hegemonia ideológica de um conjunto de práticas políticas e instituições sociais *naturalizadas*. É o fenômeno que serve ao capitalismo contemporâneo; com consequências particularmente nefastas para a modernidade periférica onde o Brasil se insere.

Mas essa visão já não está mais nos seus anos dourados, e perceber isso é importante se quisermos compreender o que a chamada “contemporaneidade” tem a dizer. Para Latour, se hoje existem tantas pessoas que hesitam em empregar o adjetivo “moderno” - mais: se tantas pessoas se qualificam através de preposições (*pós-modernos*), é porque nos sentimos *menos seguros* para, de um lado, aceitar a flecha irreversível do tempo e, de outro, atribuir um prêmio aos vencedores. Latour brinca: a vontade de ser moderno parece estar fora de moda,<sup>519</sup> e a razão é simples: nada nos permite mais dizer “se as revoluções dão cabo dos antigos regimes ou os aperfeiçoam”<sup>520</sup> (o que une a Revolução Francesa<sup>521</sup> e a Revolução Russa, uma burguesa e uma comunista, separadas por 130 anos, é o permanente questionamento dos seus reais impactos e seus verdadeiros agentes):

Todas essas mudanças de perspectiva (e as revoluções são sempre inversões de perspectiva) levaram o pensamento político liberal (democrático, para-democrático, racional-secularizante) a uma atitude de constante debate, um interminável debate que retorna aos problemas básicos e reexamina conclusões. Em vez das tranquilas Sumas elaboradas para glorificação de Deus, o pensamento moderno inventa formas, perde-se a cada passo, retorna e recomeça.<sup>522</sup>

Depois dos genocídios, quedas de muros e de regimes no séc. XX; depois da insistência da guerra e da pobreza no horizonte séc. XXI; nada nos permite dizer que somos melhores ou que somos vencedores em qualquer “competição” (questão decisiva para a geração Z)<sup>523</sup>. Nos sentimos

<sup>518</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 195.

<sup>519</sup> LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 15.

<sup>520</sup> LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 15-16.

<sup>521</sup> “[...] Alexis de Tocqueville foi dos primeiros a observar a permanência de traços do ‘ancien régime’ dentro da França posterior à Revolução, ao assinalar que certas instituições, de que em seu tempo se falava como de obra da revolução (ou do Império), na verdade existiam já dentro da administração monárquica.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 59.

<sup>522</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 109.

<sup>523</sup> Monólogo inesquecível da vilã Jobu Tupaki: “Um dia, fiquei entediada e coloquei tudo em um bagel... tudo. Todas as minhas esperanças e sonhos, meus antigos boletins escolares, todas as raças de cães, todos os anúncios pessoais no Craigslist, gergelim, semente de papoula, sal, e ele se fechou em si mesmo. Porque, veja bem, quando você realmente coloca tudo em um bagel, ele se torna isso... a verdade. Nada... importa. É uma sensação agradável, não é? Se nada importa, então toda a dor e a culpa que você sente por não fazer nada de sua vida desaparecem. Sugado em um bagel?”.

*culpados demais* para responder a estes problemas. O séc. XX pôs em xeque a ideia de que a História caminha para frente.<sup>524</sup> Não era possível que, em um mundo que funcionasse desse jeito, o Holocausto fosse possível, mas ele era. E foi possível sob o nariz de toda a comunidade internacional, que entrou nos campos de concentração junto com os soldados estadunidenses e soviéticos em completo estado de choque, pavor e vergonha. A *culpa* é o signo do séc. XX; ela está embrenhada em toda a sua filosofia e dela ainda jamais nos desvinculamos.<sup>525</sup> Três anos antes de Hitler ascender a chanceler da Alemanha, quinze anos antes de *Fat Man* e *Little Boy* arrasarem as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki, Freud pôs a culpa no coração d’*O mal-estar na civilização*, e este, o mal-estar, no coração de uma investigação da *política*.

Por isso - essa é a aposta de Žižek -, talvez o pós-modernismo seja, de maneira bem simples, apenas o mito inerente ao modernismo.<sup>526</sup> E “a suspeita sempre persegue a consciência culpada; o ladrão vê em cada sombra um policial”.<sup>527</sup>

Já percebemos como essa é toda a dificuldade da temporalidade moderna: no labirinto dos seus paradoxos, negar o mecanismo é contribuir para ele. O hábito da denúncia também é moderno, advertira Latour,<sup>528</sup> quanto mais corremos, mais parecemos cair no colo da mesma flecha

---

**TUDO EM TODO LUGAR AO MESMO TEMPO.** Direção: Daniel Kwan, Daniel Scheinert. Produção: Daniel Kwan, Daniel Scheinert, Jonathan Wang, Mike Larocca, Anthony Russo, Joe Russo. Estados Unidos: A24, 2022. 139 min.

<sup>524</sup> “O século XX que emerge do segundo pós-guerra é o século do medo, do risco e da desesperança [...]. Após as loucuras insanas e grotescas do antissemitismo, o fantasma das irresponsáveis bombas atômicas de Truman pairou sob o século, apavorando gerações, a proporção do crescimento global dos gastos militares faria com que Eisenhower afirmasse, ao final de seu governo, em 1961, que o mundo é governado pelo complexo industrial-militar.” HORTA, **História do Estado de Direito**, op. cit., p. 169.

<sup>525</sup> Se a Europa sempre dependeu da crença cega na certeza do progresso e esta foi subitamente chacoalhada, a crise de ambas está umbilicalmente ligada. Não devemos pensar, contudo, que essa crise (a um só tempo, na sua forma particular de compreender o tempo e no seu domínio colonial do mundo) é de hoje: atento à Revolução Haitiana, Hegel já antevira que o Espírito se movia para o Oeste. Com as Grandes Guerras, parece ter se movido para os EUA, é verdade - mas assistindo Lin-Manuel Miranda, é impossível não pensar que ele já está se movendo para baixo do muro. Enquanto isso, do lado de lá do Atlântico e contra a crise, a União Europeia mobiliza o antigo sonho do universalismo europeu - um mito “de retorno”, e embora dificilmente essa unidade já tenha existido, é a única saída de que dispõem. Na visão da História como uma Grande Marcha está a premonição de uma lenta, mas certa, perda de protagonismo do homem branco europeu; e as palavras de Kundera são impressionantes: “Subitamente, Franz teve a impressão de que a Grande Marcha chegava ao fim. As fronteiras do silêncio se fechavam sobre a Europa, e o espaço onde acontecia a Grande Marcha era apenas um pequeno palco no centro do planeta. As multidões que se aglomeravam antigamente à beira do palco tinham virado a cabeça havia muito tempo, e a Grande Marcha prosseguia na solidão e sem espectadores. É, pensava Franz, a Grande Marcha continua, apesar da indiferença do mundo, mas está se tornando nervosa, febril, ontem contra a ocupação americana no Vietnã, hoje contra a ocupação vietnamita no Camboja, ontem a favor de Israel, hoje a favor dos palestinos, e sempre contra a América, às vezes contra os massacres e outras vezes para defender outros massacres, a Europa desfila e para poder seguir o ritmo dos acontecimentos sem perder nenhum deles, seu passo se acelera cada vez mais, de tal maneira que a Grande Marcha se torna um desfile de pessoas apressadas, que correm desenfreadas, e o cenário vai se encolhendo cada vez mais, até que um dia será um ponto sem dimensões”. KUNDERA, **A insustentável leveza do ser**, op. cit., p. 261.

<sup>526</sup> ŽIŽEK, **Alguém disse totalitarismo?** cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 24-33.

<sup>527</sup> SHAKESPEARE, William. **Os Três Ladrões**. [S.l.]: [s.n.], 1600.

<sup>528</sup> LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 49.

do tempo, das mesmas Filosofias da História; ou mais parecemos redescobrir a necessidade de responder às mesmas perguntas: qual o sentido da História, então? Será possível dizer que o presente é melhor que o passado?

Mas não, não devemos cair nessa armadilha. Estaremos apenas fazendo girar as imensas engrenagens da máquina gigante que mastiga Chaplin,<sup>529</sup> sem compreender o seu funcionamento e sem dominá-lo. Pensando que o presente é melhor que o passado, pensando que o passado é melhor que o presente, continuaremos nos valendo das mesmas categorias que mantém a flecha do tempo no ar; que mantém a linha do tempo esticada em linha reta. Deixaremos de usar a linha como fio para costurar trama alguma; e nela não seremos capazes de nos equilibrar.<sup>530</sup>

Talvez ninguém tenha traduzido aquela vertigem como Benjamin Constant:

Não se consegue ler as belas páginas da antiguidade, não se revivem as ações desses grandes homens sem experimentar uma emoção muito especial que nada do que é moderno nos faz sentir. É difícil não sentirmos nostalgia desses tempos em que as faculdades do homem desenvolviam-se numa direção traçada antecipadamente, mas em um destino tão amplo, tão forte pela sua própria força e com tanto sentimento de energia e de dignidade; e, quando nos entregamos a essas reminiscências, é impossível não desejarmos imitar o que invejamos.<sup>531</sup>

Trata-se de um sentimento, presente já na aurora dos tempos modernos, “de impotência da razão para apreender a complexidade do mundo e a saudade da época a partir daí passada em que o pensamento podia se basear na lei divina”.<sup>532</sup> Mas “voltar é falso. Ir em frente é falso. Desviar o olhar é falso. Tentar corrigir tudo que é falso acaba se revelando tão falso quanto”.<sup>533</sup> Algumas concepções sobre a modernidade se mostram otimistas, nos vendo como tendo galgado um patamar superior; outras apresentam um quadro de declínio, de perda, de esquecimento. Concordamos com Charles Taylor,<sup>534</sup> Bruno Latour<sup>535</sup> e Gonçal Mayos<sup>536</sup> que nenhuma das

<sup>529</sup> **TEMPOS MODERNOS**. Direção e Produção: Charles Chaplin. Estados Unidos: United Artists, 1936. 87 min.

<sup>530</sup> “Mas sei que uma dor assim pungente / Não há de ser inutilmente / A esperança / Dança na corda bamba de sombrinha / E em cada passo dessa linha / Pode se machucar / Azar! / À esperança equilibrista / Sabe que o show de todo artista / Tem que continuar”. BOSCO, João; BLANC, Aldir. **O bêbado e a equilibrista**. [Gravação de áudio]. Interpretação de Elis Regina. São Paulo: Philips, 1979. 1 disco sonoro (LP), 33 1/3 rpm.

<sup>531</sup> CONSTANT, **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos**, op. cit., p. 7.

<sup>532</sup> SUPLOT, **Homo Juridicus**, op. cit., p. 67.

<sup>533</sup> ACIMAN, **Me chame pelo seu nome**, op. cit., p. 274.

<sup>534</sup> TAYLOR, **As fontes do self**, op. cit., p. 10.

<sup>535</sup> “Perceber que jamais fomos modernos e que estamos separados dos outros coletivos apenas por pequenas divisões não nos torna reacionários. Os antimodernos combatem selvagememente os efeitos da Constituição mas aceitam-na por inteiro. Desejam defender os locais, ou o espírito, ou a matéria pura, ou a racionalidade, ou o passado, ou a universalidade, ou a liberdade, ou a sociedade, ou Deus, como se estas entidades existissem realmente e tivessem de fato a forma que lhes é atribuída pela Constituição moderna. Eles variam apenas o signo e a direção de sua indignação. Chegam mesmo a aceitar a maior esquisitice dos modernos, a ideia de um tempo que passaria irreversivelmente e que anularia, atrás de si, todo o passado. Quer se deseje conservar este passado, quer se deseje aboli-lo, em ambos os casos é mantida a ideia revolucionária por excelência de que uma revolução é possível.” LATOUR, **Jamais fomos modernos**, op. cit., p. 52.

<sup>536</sup> “Assim, o Iluminismo é acusado de ser a origem do individualismo desenfreado, da crítica radical e intransigente que inevitavelmente subverte tudo (incluindo a si próprio), de se apoiar na ciência e na sua versão basicamente técnica e pragmática da racionalidade, de erguer um ídolo na ideia de progresso ao qual se imolam as virtudes humanas

alternativas parece correta (a “insistência romântica em ver uma sombra escura por trás de cada invenção é tão dogmática quanto a crença na inevitabilidade do progresso”, diz Harari).<sup>537</sup> Pois com isso, o mecanismo temporal moderno continua a operar, mas na clandestinidade - incentivando a discussão de “quem veio primeiro, o ovo ou a galinha?” e mantendo, desta mesma forma, o tempo como senhor supremo dos homens. Para não dizer, impedindo quaisquer possibilidades de crítica e transformação social. Será que a era moderna

é aquela da carnificina, da guerra e da opressão irracionais, exemplificadas pelas trincheiras da Primeira Guerra Mundial, pela nuvem em forma de cogumelo sobre Hiroshima e pelas loucuras sangrentas de Hitler e de Stálin? Ou é uma era de paz, caracterizada pelas trincheiras nunca abertas na América do Sul, as nuvens em forma de cogumelo nunca vistas sobre Moscou e Nova York, os rostos serenos de Mahatma Gandhi e Martin Luther King?

[...] Se este capítulo tivesse sido escrito em 1945 ou 1962, provavelmente seria muito mais sombrio. Como foi escrito em 2014, adota uma abordagem relativamente alegre e confiante em relação à história moderna.

A fim de satisfazer otimistas e pessimistas, podemos concluir dizendo que estamos no limiar tanto do paraíso quanto do inferno, movendo-nos nervosos entre os portões de um e a antessala do outro. A história não decidiu ainda onde vamos terminar, e uma série de coincidências pode nos empurrar para qualquer uma dessas duas direções.<sup>538</sup>

É em um clima bem parecido que Sigmund Freud acaba *O mal-estar na civilização*:

Está longe de mim, pelos motivos mais diversos, fazer uma avaliação da cultura humana. Esforcei-me para manter distância do preconceito entusiasta segundo o qual nossa civilização é o que temos ou podemos ter de mais precioso, e sua trilha nos levará necessariamente a alturas de insuspeitada perfeição. [...] Eu entenderia muito bem quem destacasse o caráter forçoso da cultura humana e dissesse, por exemplo, que a inclinação a limitar a vida sexual, ou a impor o ideal humanitário à custa da seleção natural, é uma direção evolutiva que não pode ser desviada nem evitada, ante a qual é melhor curvar-se, como se fosse uma necessidade da natureza. Conheço também a objeção a isso, a de que tendências tidas por insuperáveis foram frequentemente, na história da humanidade, postas de lado e substituídas por outras. Assim me falta o ânimo de apresentar-me aos semelhantes como um profeta, e me curvo à sua recriminação de que não sou capaz de lhes oferecer consolo, pois no fundo é isso o que exigem todos, tanto os mais veementes revolucionários como os mais piedosos crentes, de forma igualmente apaixonada.<sup>539</sup>

Com a crítica à ideia de progresso linear que encontramos de Freud à António Manuel Hespanha,

o presente deixa de ser o apogeu do passado, o último estágio de uma evolução que podia ser de há muito prevista. Pelo contrário, o presente não é senão mais um arranjo aleatório,

---

tradicionais, de iniciar uma batalha sangrenta de imperialismo político-cultural baseada na superioridade etnocêntrica da Europa, de cindir o ser humano e as suas faculdades tratando-o de forma meramente analítica, de iniciar a batalha sangrenta do imperialismo político-cultural baseado na superioridade etnocêntrica da Europa, de cindir o ser humano e as suas faculdades tratando-o de forma meramente analítica e como mais um objeto, de dessacralizar o mundo tornando impossível qualquer harmonia espiritual nele e com ele [...]...”. (tradução nossa). MAYOS, **Ilustración y Romanticismo**, op. cit., p. 386-387.

<sup>537</sup> HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 398. Lembremos da conclusão do 1º capítulo: um mundo em que nada de *novo* pode aparecer, onde tudo já “acabou”, onde cada momento é uma *repetição* do passado, nada mais é do que uma situação de colapso do pensamento utópico. FIGUERAS, **La prisión de Cronos**, op. cit., p. 45. Para uma utopia brasileira, cf. SERON FILHO, Homero David. **Por uma utopia brasileira: a superação da dicotomia estado/mercado**. 2020. 40 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

<sup>538</sup> HARARI, **Sapiens**, op. cit., p. 395.

<sup>539</sup> FREUD, **O mal-estar na civilização**, op. cit., p. 92-93.

dos muitos que a bricolagem dos elementos herdados podia ter produzido. Contudo, a ideia de descontinuidade, se nos dá uma perspectiva sobre o presente, também influencia o nosso modo de observar o passado. Este deixa de ser um precursor do presente, um ensaiador de soluções que vieram a ter um completo desenvolvimento no presente. E, com isto, deixa de ter que ser lido na perspectiva do que veio depois. O passado é libertado do presente. A sua lógica e as suas categorias ganham espessura e autonomia. A sua diferença emerge majestosamente. Esta emergência da diferença, dessa estranha experiência que nos vem do passado, reforça decisivamente o olhar distanciado e crítico sobre os nossos dias (ou, no nosso caso, sobre o direito positivo), treinando-nos, além disso, para ver coisas diferentes na aparente monotonia do nosso tempo.<sup>540</sup>

Penso que isso nos aconselha a substituir aquela insistente questão, “por quê?”, por uma pergunta ainda melhor: *e agora? Vale a pena?*

Encerrarei este trabalho com algumas pistas a respeito do que temos à nossa frente. Fazer justiça ao mal-estar - mais precisamente, à postura que nós podemos ter frente a ele (pois se há uma conclusão a que já chegamos é que, inevitavelmente, estaremos diante dele) - foi o objetivo mais importante da monografia. E, possivelmente, o seu convite mais ousado.

Creio ser possível perceber, a esta altura, que o mal-estar conserva, em si, riquezas das quais é muito difícil dissociá-lo - quiçá, desnecessário. São, afinal, as conquistas da civilização dos quais Freud estava bem consciente - condensadas, simplesmente, na possibilidade de convivências (no plural) *cada vez* menos violentas com outras pessoas; pessoas essas radicalmente diferentes de nós e contra quem costumamos destilar o nosso ódio e os nossos impulsos de agressão e destruição. O vocabulário dos direitos individuais que a civilização moderna pôs em lugar de destaque é, para nós, o mais notável desses tesouros. Sacrificá-lo, pura e simplesmente, não é apenas uma simplificação: é ignorância, ou privilégio. Ao final, se a civilização é um empreendimento que ainda fazemos, levando-a para *mais e mais* pessoas, incluída aí a gramática dos direitos - *em nome de sermos livres, cada vez mais livres*<sup>541</sup> (*mais* de nós, e *maior* liberdade); se o mal-estar é o preço que pagamos pela sua sempre incompleta, sempre inacabada conquista; difícil ignorar que a história do mal-estar é uma *história da liberdade*, da liberdade *possível*: essa “palavra que o sonho humano alimenta, não há ninguém que explique e ninguém que não entenda”.<sup>542</sup>

É verdade que essa história não é um conto de fadas - antes, é uma história escrita com ferro, fogo e sangue. Boa parte dela é trágica, e boa parte dela é evitável. Em grande parte dela, não há justiça alguma. E também é verdade que a inclusão de tantas novas lutas *no e pelo* legado da

<sup>540</sup> HESPANHA, **Cultura jurídica europeia**, op. cit., p. 30. Por isso, a missão da história do direito é, antes, a de “problematizar o pressuposto implícito e acrítico das disciplinas dogmáticas, ou seja, o de que o direito dos nossos dias é o racional, o necessário, o definitivo. A história do direito realiza esta missão sublinhando que o direito existe sempre ‘em sociedade’ (situado, localizado) e que, seja qual for o modelo usado para descrever as suas relações com os contextos sociais (simbólicos, políticos, económicos, etc.), as soluções jurídicas são sempre contingentes em relação a um dado envolvimento (ou ambiente). São, neste sentido, sempre locais.” (p. 13).

<sup>541</sup> “A luta pela democracia confunde-se com a própria luta pela liberdade e pela dignidade.” BIELSCHOWSKY, **Democracia constitucional**, op. cit., p. 165.

<sup>542</sup> MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. São Paulo: Global, 1999.

civilização (ao cabo, lutas pelo seu *futuro*; recolocando, no presente, as peças sem dono - sempre sem dono - deixadas pelo passado) não pode ser dissociada da reedificação desse mesmo presente (= *status quo*), fazendo justiça a um passado que clama por ser *ultrapassado* - pois inclusão sem transformação é manutenção. Mas uma história, ressaltado, em nome da qual os mais contrastantes locutores se justificam, conhecem uns aos outros e se combatem, como que o último terreno comum em um mundo pulverizado por um individualismo capitalista quase hobbesiano.

“Vertigem não é medo de cair, é outra coisa. É a voz do vazio debaixo de nós, que nos atrai e nos envolve, é o desejo da queda do qual logo nos defendemos aterrorizados”.<sup>543</sup>

Esta, que Milan Kundera percebe tão astuciosamente, é uma das formas mais agudas e persistentes do mal-estar,

justamente o “não estar”, o sentimento constante de “ir e vir”, a desconexão com o pertencer [...] na qual se dá o fechamento e abertura contido no radical *Hag*.

O *mal-estar* (*Unbehagen*) remete à ausência desse pertencimento, dessa suspensão no espaço, dessa queda (*fall*) impossível fora do mundo. Ele é a impossibilidade dessa clareira na qual se poderia estar. Ora, o *mal-estar* está tanto em uma vida feita de cercamentos determinados (construções culturais, leis, formas sociais e condomínios) quanto na experiência do aberto indeterminado, como no deserto (nossa errância desencontrada, familiar-estrangeira [*Unheimlich*] [...]).<sup>544</sup>

No último capítulo, insistimos na democracia como uma experiência que se pode entender em paralelo à imagem do castigo de Adão e Eva: com a *queda* do paraíso, “a dimensão transcendente da desobediência (e do pecado) gera uma nova *condição*, vale dizer: a condição propriamente humana do homem”.<sup>545</sup>

A noção de “queda” possui igualmente um cunho ambíguo, que permite diversas acepções, desde a figura física do ruir até os símbolos morais e teológicos, passando pela referência - grata aos existencialistas - ao ‘cair’, correlato da própria temporalidade.

Pode-se aproximar da noção de *queda* a noção de *secularização* cultural, que comporta uma conexão com a “perda” do padrão teológico e que de certo modo antecipa ou prepara aquilo que certas teorias entendem como “declínio” (ou decadência): as sociedades se *despem* do aparato monárquico-teológico e se reduzem a um existir prosaico. Também se pode pensar no homem “caindo em si” ao tomar consciência de sua condição: Adão e Eva viram que estavam nus. O homem dessacralizado constata sua precariedade ao contar apenas com as relações-de-produção e com o poder da razão para legitimar e organizar sua vida após as revoluções liberal-burguesas.<sup>546</sup>

O fato é que já não conseguimos abdicar dessa vertigem - ou de todas as suas consequências, desejadas e indesejadas -; vertigem de uma *coexistência humana* cuja ruptura (o sonho sempre fantasioso de um retorno a condições “naturais” em que o Eu reina absoluto) é sempre criticável. Nós simplesmente amamos a adrenalina dessa montanha-russa; de suas curvas e quedas

<sup>543</sup> KUNDERA, **A insustentável leveza do ser**, op. cit., p. 61.

<sup>544</sup> DUNKER, **Mal-estar, sofrimento e sintoma**, op. cit., p. 199.

<sup>545</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 62.

<sup>546</sup> SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 83-84.

tão imprevisíveis e tão deliciosas como o livre-arbítrio da vida. Em nome daquela liberdade (“liberdade de não ter medo”, com Nina Simone; ou com Hegel, “sou livre na medida em que sou o poder de ser Eu Mesmo”<sup>547</sup>; ou com Spinoza, liberdade é poder “desenvolver livremente as possibilidades que nos são inerentes”<sup>548</sup>), nós contestamos os opressores e em nome dela nós empoderamos os oprimidos. A liberdade e vertigem de vivermos como *Um* - Uma humanidade -, esta promessa não foi abandonada (é o *telos* da democracia constitucional de Bielschowsky: “a igualdade de todos em uma humanidade comum”)<sup>549</sup>, e por mais que os seus efeitos assustem - a sua imagem não tem visão do fundo -, e por mais que ainda estejamos descobrindo como persegui-la - o credo nos direitos humanos de certo não é o final dessa odisseia -, há uma voz dentro de nós que nos relembra que, sem a promessa de que há lugar para cada pessoa na superfície deste planeta, não resta muito. Podemos poupar chamar isto de natureza, adotando algum essencialismo sempre problemático, para, com Hannah Arendt, dizê-lo *condição*: trata-se da condição humana,<sup>550</sup> e em grande medida ela é imaginada. Nada mais, mas nada menos.

A “liberdade caça jeito”.<sup>551</sup>

Isto não significa que, com Marx, esta precise ser uma contradição que mantenha o mundo nas suas amarras. Recolocar a promessa sob a ótica do indeterminado, da utopia - enquanto a ótica do possível - talvez nos permita um manejo melhor frente aos desafios de um futuro cada vez menos “ocidentalizado” e que, portanto, ainda está (felizmente) em disputa. Precisamos ser capazes de decompor e recompor o que é valioso - e o que não é - da bagagem civilizatória: os seus tesouros, os seus entulhos<sup>552</sup>. Ainda estamos cheios destes, é verdade. Mas é o que dará à teoria uma posse maior das condições de existir no mundo, respondendo à pergunta “*em que mundo queremos existir?*”.

<sup>547</sup> Na interpretação que lhe empresta HAN, Byung-Chul. **Hegel e o poder**: um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 166.

<sup>548</sup> Na interpretação que lhe empresta GAARDER, **O mundo de Sofia**, op. cit., p. 273.

<sup>549</sup> BIELSCHOWSKY, **Democracia constitucional**, op. cit., p. 151.

<sup>550</sup> “Os homens, perdido o paraíso e apagada a imagem de um mundo dado e acabado, chancelada pela autoridade fundante e pelas transcendências, dão-se conta de sua condição. Encontram-se, já o vimos, precários e entregues aos seus próprios recursos, tendo de inventar estruturas sociais dentro de um interminável questionamento sobre elas.” SALDANHA, **Secularização e democracia**, op. cit., p. 201.

<sup>551</sup> BARROS, Manoel. **Matéria de Poesia**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

<sup>552</sup> A metáfora é de Conrado Hübner Mendes em MENDES, Conrado Hübner. **O entulho autoritário era estoque**. Quatro Cinco Um. [São Paulo]: Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://laut.org.br/o-entulho-autoritario-era-estoque/>. Acesso em: 25 mai. 2023. “Uma forma de pensar os obstáculos para a consolidação da democracia foi recorrer à metáfora do ‘entulho autoritário’. [...] A denúncia do ‘entulho autoritário’ [...] apontava que, apesar da revogação dos atos institucionais, persistiam na ordem jurídica leis e instituições com a tônica autoritária da ditadura militar.” Tal permanência jurídica e institucional do passado se dá na manutenção da blindagem das polícias militares e das Forças Armadas, ou dos privilégios de grupos específicos de burocratas (militares, juízes, promotores, agentes da administração pública); na ausência de acerto de contas e responsabilização pela violência política e repressão de dissidentes durante a ditadura (Lei de Anistia); na hipertrofia do Poder Executivo federal; na (des)regulação da mídia ou no sistema de concessões minerárias; e a lista continua...

Isso me leva a pensar que nada daquilo que propus pode de fato *eliminar* o mal-estar. Mais importante do que isso, não precisa. Porque o mal-estar não deve, e dificilmente será, extinguido (parece ser este o horizonte da inteligência artificial) - não sem que antes percamos algo fundamental e definidor de nós mesmos (incluída a insistente luta pela *cultura* que nos priva e proíbe de descarregar, nos outros, nossas vontades mais perversas). Porque o mal-estar se confunde com este sonho característico da alma humana chamado direito (bater no peito e, contra Deus e o mundo, gritar “eu tenho direito a...!”), utopia onde confluem os desejos de um mundo a *manter* e de um mundo a ser (radical e urgentemente) *transformado*. Ambos chamamentos poderosos, a justificar a afirmativa de que “o direito é um espaço privilegiado de pensamento da liberdade”<sup>553</sup> - nele encontra-se o legado daquilo que escolhermos preservar e nele encontra-se a tecnologia para edificar tudo o que a nossa imaginação (sonhos, utopias e mitos) promete, e ela é infinita.

“O *direito* contém”, diz Tércio Sampaio Ferraz Júnior, “ao mesmo tempo, as filosofias da obediência e da revolta, servindo para expressar e produzir a aceitação do *status quo*, da situação existente, mas aparecendo também como sustentação moral da indignação e da rebelião”.<sup>554</sup>

A cidadania, afinal, não é um *status*, é uma *práxis*.<sup>555</sup>

Por isso, saber separar os componentes nocivos e perniciosos do mal-estar (porquanto derivados de escolhas sempre precárias) daqueles que são aconselháveis e bem-vindos, eis a tarefa do espírito; a fim de *abraçar* a angústia e aceitá-la como poderosa cicatriz do *que significa* esta responsabilidade libertadora de estar vivo sobre a Terra. Ao final, poderemos até reencontrar a experiência mágica, verdadeiramente milagrosa, que é dividir a superfície com uma espécie (pesadelos<sup>556</sup> aos quais Freud sempre esteve atento) e, quiçá, até *aprender* com ela: ser o que somos graças aos que já foram, e ter um débito com aqueles que virão depois. Esta experiência, alcançada

<sup>553</sup> VAZ, **Ética e Direito**, op. cit. Sobre o tema, cf. BROCHADO, Mariah. **Ética e direito**: pelas trilhas de Padre Vaz. Curitiba: Editora CRV, 2021.

<sup>554</sup> FERRAZ JÚNIOR, **Introdução ao estudo do direito**, op. cit., p. 31.

<sup>555</sup> Os direitos “são inseparáveis da cidadania, entendida não como um estatuto jurídico e político, mas como a práxis política dos indivíduos”. O uso ideológico dos direitos não significa que eles expressem (somente) as ideias da classe dominante, porque a universalidade dos direitos “não se baseia em uma essência substancial, mas na contingência da luta das vítimas de desigualdades, que se revoltam em nome de princípios reconhecidos oficialmente, mas negados na práxis.” Se a tradição liberal considera os direitos anteriores na ordem lógica, “no curso histórico, no entanto, o inverso ocorreu: o ‘incondicional’ (a ‘verdade’, o ‘universal’) [...] tem uma base ‘condicional’ que é ‘dada’ e ‘conjectural’. [...] A cidadania, antes de se tornar um *status* (com direitos), é principalmente uma atividade política - uma participação que cria direitos”. Direitos podem mascarar a exploração e, *ao mesmo tempo*, expressar a luta dos explorados. SCKELL, **A ideologia**, op. cit., p. 54-57.

<sup>556</sup> No cinema brasileiro da última década, dois interessantes exemplos bastam para ilustrá-lo: a cena filmada de maneira aterrorizante em **O SOM AO REDOR**. Direção: Kleber Mendonça Filho. Produção: Emilie Lesclaux, Saïd Ben Saïd, Michel Merkt, Kleber Mendonça Filho. Brasil: CinemaScópio, 2012. 131 min, em que uma personagem (de classe média) sonha que sua casa é invadida na calada da noite por *dezenas* de assaltantes que tomam conta completamente do lugar. Kleber Mendonça Filho volta ao pesadelo em **AQUARIUS**. Direção: Kleber Mendonça Filho. Produção: Saïd Ben Saïd, Michel Merkt, Emilie Lesclaux, Kleber Mendonça Filho. Brasil: CinemaScópio, SBS Films, Globo Filmes, 2016. 146 min, onde a protagonista sonha que sua empregada doméstica, uma mulher negra, lhe subtrai as joias do armário.

apenas pela epifania, não pode ser reduzida a termos puramente filosóficos, científicos ou de direito, e para ela tampouco a psicanálise oferece remédios (se tem algo que o estudo da modernidade no mostrou é que, “como tantas vezes na prática da engenharia social, o remédio proposto tem toda possibilidade de tornar a enfermidade mais grave”<sup>557</sup>). Ela é um sentimento e, como tal, é a ela que sempre voltamos quando olhamos as estrelas - iguais aos nossos ancestrais em uma savana africana, iguais aos nossos descendentes a bordo de uma nave espacial.

Se Freud estiver certo, pode ser que o conselho desta monografia - qual seja, *conviver* com o desamparo de um modo que seja saudável - pareça ao leitor um tanto terapêutico e, por isso, um tanto prosaico porque nele reside o sintoma não da sua fraqueza, mas da sua força macrofilosófica. Afinal, se estávamos certos na *Introdução*, uma ideia pode mudar o mundo; e os conflitos designados pelo mal-estar são implicações de fenômenos que, eles sim, podem perfeitamente ser fonte do maior bem. Mais do que implicações, nesse imbricado (mas, para nós, já nítido) mecanismo, os conflitos da civilização são fundamentais para ela ser exatamente o que é - isto é, um mundo onde ideais libertadores e mesmo revolucionários de tempo, subjetividade e política são capazes de *contradizer* os seus piores ranços e ancestralidades autoritárias.

“Até cortar os próprios defeitos pode ser perigoso”, diz Clarice. “Nunca se sabe qual é o defeito que sustenta nosso edifício inteiro”.<sup>558</sup>

Qual é o mal-estar que podemos evitar, então, e qual é o mal-estar do qual não devemos ser privados? Se há sempre uma dimensão da civilização que importa ser *o que é*, e uma que *não precisa*, nunca precisou, ser assim; com o afeto do mal-estar não é diferente: afinal, não é *distinguir* um do outro o maior ato de conhecimento possível? “As coisas serem de uma maneira não significa que elas não possam ser mudadas”.<sup>559</sup> Esta luta - dizer sim<sup>560</sup>, dizer não<sup>561</sup> - é o motor, a um só tempo, do *conhecer* a vida e do *viver* a vida. Uma vez que é finita, perguntamos: o que manter? O que mudar? O que devemos sentir, para não esquecer do que está em jogo na luta diária pela vida em sociedade?

Pois é esta a luta que está em jogo em cada decisão, onde a perda atrelada ao ganho é fonte de desejo, sucessivamente. Satisfação, insatisfação: dois opostos em movimento, *ying* e *yang*. Sem

<sup>557</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 243.

<sup>558</sup> LISPECTOR, Clarice. **Correspondências**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

<sup>559</sup> Esse é o lema da série televisiva filosófica **MERLI**. Direção: Héctor Lozano. Produção: Héctor Lozano, Eduard Cortés. Barcelona: TV3, 2015-2018. 3 temporadas.

<sup>560</sup> “Tudo no mundo começou com um sim”, frase inaugural do romance LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

<sup>561</sup> Cena emblemática do filme *Planeta dos Macacos: A Origem*, que o professor José de Magalhães adorava comentar em sala de aula, na qual o chimpanzé César atinge total inteligência e impede um ato de violência bradando, em alto e bom som, sua primeira palavra: “não!”. Cf. **PLANETA DOS MACACOS: A ORIGEM**. Direção: Rupert Wyatt. Produção: Peter Chernin; Dylan Clark; Rick Jaffa; Amanda Silver. Estados Unidos: 20th Century Fox, 2011. 105 min.

tal movimento, não há vida: seríamos outra coisa. Eis o que a “nostalgia de uma verdadeira presença”, de que falara Habermas lá no começo, pode sugerir: nossa própria ação no mundo, e o preço a pagar pela infinita e transcendental (porque extrapoladora de todas as estruturas, mesmo as que hoje - e só hoje - parecem mais inescapáveis) capacidade humana de *escolher*.

De repente, o preço da angústia não parece tão alto.

Que lembremos disso quando nos sentirmos tentados a abdicar da “carga de responsabilidade que se acha pesadamente sobre os ombros do indivíduo - esses ombros que a cultura pós-moderna proclama onipotentes, e o mercado promove como tais, mas que muitas pessoas acham frágeis demais para essa carga”.<sup>562</sup> Uma responsabilidade<sup>563</sup> que detemos pelo mundo e pelo futuro, o tempo da emancipação (ao que mesmo Derrida, pai do desconstrucionismo, acrescentaria: “nada me parece menos perempto do que o clássico ideal emancipador”)<sup>564</sup>. Podemos querer abdicar dessa responsabilidade transferindo-a para um juiz; podemos querer transferindo-a para uma máquina. Atualmente, queremos fazer os dois. Mas ser livre significa

saber que nenhuma escolha deixaria o escolhedor livre da responsabilidade pelas suas consequências - e que, assim, ter escolhido não significa ter determinado a matéria de escolher de uma vez por todas, nem o direito de botar sua consciência para descansar.

A voz da consciência - a voz da responsabilidade - é audível, por assim dizer, só no tumulto das melodias não-coordenadas. O consenso e a unanimidade prenunciam a tranquilidade do cemitério (a ‘perfeita comunicação’, de Habermas, que mede a sua própria perfeição pelo consenso e exclusão do desacordo, é outro sonho de morte que cura radicalmente os males da vida de liberdade); é no cemitério do consenso universal que a responsabilidade, a liberdade e o indivíduo exalam seu último suspiro.

A voz da responsabilidade é o grito de recém-nascido do indivíduo humano. Não necessariamente, porém, é sinal de uma vida feliz - se a felicidade significa ausência de inquietações (por certo, uma definição altamente discutível, embora largamente difundida, de felicidade). A aceitação da liberdade não aparece facilmente - não exatamente porque ela leva aos suplícios da escolha (que sempre impõe a privação de alguma coisa, assim como o ganho de outra), mas também porque ela anuncia a permanente ansiedade de estar - quem sabe? - errando.<sup>565</sup>

A psicanálise, a fim de evitar a mera adaptação do eu à sociedade, impunha ao psicanalista o destino de tornar-se um *crítico* da cultura que testemunha.<sup>566</sup> “o antídoto contra o traço compulsivo e indestrutível de assimilar, humilhar, destruir e infligir dores ao outro que a

<sup>562</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 229.

<sup>563</sup> “Se parece difícil e desgastante, é porque é mesmo. Sartre não nega que a necessidade de tomar decisões continuamente traz uma angústia constante. Ele acentua ainda mais essa angústia apontando que o que fazemos realmente *importa*.” BAKEWELL, **No café existencialista**, op. cit., p. 17-18. O público de Sartre, diz Bakewell, “ouviu sua mensagem numa época em que grande parte da Europa estava em ruínas, viera à tona a notícia dos campos de morte nazistas, e Hiroshima e Nagasaki haviam sido destruídas por bombas atômicas. Com a guerra, as pessoas entenderam que eram capazes de se afastar totalmente das normas civilizadas; não admira que a ideia de uma natureza humana permanente parecesse questionável.”

<sup>564</sup> DERRIDA, **Força de lei**, op. cit., p. 57.

<sup>565</sup> BAUMAN, **O mal-estar da pós-modernidade**, op. cit., p. 249.

<sup>566</sup> FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 2.

humanidade carrega é manter a chama do desejo de construir a vida permanente e infinitamente acesa”. É “essa postura de compromisso com a vida que liga o freudismo ao pacifismo. Se houver um lugar específico para a psicanálise na cultura, será o de convocar a responsabilidade do sujeito pelo outro e pelo Outro”.<sup>567</sup>

Nesse sentido, segundo o filósofo brasileiro Oswaldo Giacóia Júnior, leitor de Kierkegaard - “esse anti-hegeliano canhestro, angustiado, irreverente”<sup>568</sup> -, se o mal-estar é constitutivo da nossa existência, ele não é algo que possa (ou mereça) ser evitado, algo a se escapar. Ao contrário, o mal-estar nos coloca face a face conosco, diante das nossas próprias condições, condições essas absolutamente singulares porque condições das nossas *possibilidades*.<sup>569</sup>

Angústia é uma disposição especial do nosso ânimo que nos coloca em uma situação de profundo mal-estar, mas que não pode ser dependurada em nada, angústia não tem objeto nenhum. Precisamente aquilo que a angústia nos mostra é a possibilidade da possibilidade, ou seja, ela nos chama de volta a uma relação essencial conosco mesmo, das nossas possibilidades; não daquelas expectativas que são debruçadas sobre nós, mas das possibilidades nossas mais autênticas.<sup>570</sup>

É como perguntava Derrida: “Mas quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia?”<sup>571</sup>

Encarar a gramática (*democrática*) dos direitos dessa forma - sob uma ótica agonística, como quer Chantal Mouffe -, transforma o mal-estar em uma experiência produtiva: intelectualmente estimulante e, sobretudo, politicamente engajadora. De algum modo, isto também retira de processos históricos como os conceitos de progresso, indivíduo, Estado, constitucionalismo, democracia e afins o seu caráter *dado*, o seu caráter *natural* (ambos problemáticos exatamente para a sua manutenção). E afasta, ao mesmo tempo, um “presentismo” de nossas explicações de mundo; mostrando como certas “crises” são *estruturais*, e, portanto, qual é o (imenso) tamanho das escolhas que devem ser tomadas para mudá-las, ou para permitir a nossa convivência com as consequências não-intencionais da sofisticada matriz antropológica que nos permite dizer “tenho direito à...”.

<sup>567</sup> FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 41.

<sup>568</sup> BAKEWELL, **No café existencialista**, op. cit., p. 142.

<sup>569</sup> GIACOIA JÚNIOR, **Kierkegaard: Angústia e Esperança**, op. cit.

<sup>570</sup> GIACOIA JÚNIOR, **Kierkegaard: Angústia e Esperança**, op. cit. De uma maneira geral, desamparo e angústia “são noções que norteiam a apreensão psicanalítica dos mais diversos processos do sujeito e da cultura.” Para Fuks, essa constatação é capital, pois através dela aprendemos que a psicanálise diminuiu as fronteiras entre o *normal* e o *patológico* que, até então, estavam rigidamente separados (sem dúvida pavimentando terreno para que, mais tarde, um Foucault possa extrapolar tais conclusões e pensar o mesmo a respeito da loucura). FUKS, **Freud & a cultura**, op. cit., p. 9. Cf. FOUCAULT, **História da loucura na idade clássica**, op. cit.

<sup>571</sup> DERRIDA, **Força de lei**, op. cit., p. 39. Conhecemos esse aspecto positivo da angústia: “na angústia, o mundo se mostra a mim como algo 'estranho' - o termo alemão '*unheimlich*' aqui significa literalmente 'não caseiro', 'não doméstico'. Ele revela a 'total estranheza dos entes'. Nesse momento não familiar, o estado de angústia inaugura o primeiro momento questionador da filosofia (...)” BAKEWELL, **No café existencialista**, op. cit., p. 77. Cf. FREUD, Sigmund. **O infamiliar [Das Unheimliche] – Edição comemorativa bilíngue (1919-2019)**: Seguindo de O homem da areia de E. T. A. Hoffmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Esta foi a conclusão derradeira da minha tese de láurea sobre *O mal-estar na civilização* de Freud. Como tantas outras grandes questões, o que está em jogo nas consequências não-intencionais da aventura moderna é *se* queremos conviver, a um só tempo, com seus conflitos e conquistas. Às vezes, o sacrifício da fonte de nossas angústias é grande demais, e estamos a todo momento sendo colocados diante dessa questão pela via dos nossos direitos. Ela permanece, então, como esse lembrete: não há política fora da incerteza, não há democracia fora da angústia. No POLEMOS sempre fomos um pouco existencialistas, afinal. E essa tese é mesmo um tanto romântica.

Pondo de lado o seu caráter quase literário, o que resta d'*O mal-estar moderno* não é exatamente uma “breve história filosófica” da cultura jurídica moderna, mas uma *crítica* a ela. Não é demais dizê-lo.<sup>572</sup>

\* \* \*

Como perguntava Zaratustra: haverá lugar onde o homem não está à beira de abismos? Mesmo olhar, não é ver abismos?<sup>573</sup>

Não olhar para o fundo do abismo, com medo da vertigem, não faz com que ele seja substituído por um chão. Como ouvi num ditado quando era criança, “posso até não acreditar em bruxas, mas que elas existem, existem”. Cairemos ainda sim. Ou, o que não é melhor, permaneceremos onde estamos. Diante disso, nós até podemos escolher não encarar de frente nossas feridas (*escolher não escolher*). Mas nosso lugar no mundo só pode ser conquistado e compreendido em movimento. Como os astros no céu, ele próprio veio de um lugar e está indo para outro. O ser humano também. Jamais poderá ser encontrado congelado no tempo, perfeita estátua de mármore, pronta e acabada. A humanidade é um filme, não uma foto; e “toda dor pode ser suportada, se sobre ela puder ser contada uma história”.<sup>574</sup> É o que sempre fez a filosofia, desde que Tales de Mileto caiu em um buraco porque, distraidamente, olhava para o céu enquanto caminhava e se fazia perguntas sobre ele.

Encontrar a felicidade nisso. Sim, parece ser a maior das liberdades.

---

<sup>572</sup> Inspirado por como Guy Debord encerrou, em 1992, a advertência da terceira edição francesa d'*A Sociedade do Espetáculo*: “É preciso ler este livro tendo em mente que ele foi escrito com o intuito deliberado de perturbar a sociedade espetacular. Não exagerou nada”. DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

<sup>573</sup> NIETZSCHE, **Assim falou Zaratustra**, op. cit.

<sup>574</sup> Frase comumente atribuída a ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. Devo ao professor Armando Marques Guedes a fórmula, enfatizada em suas aulas de *Legal Anthropology* em Lisboa, de que “somos um filme, não uma fotografia”.

# VI

# REFERÊNCIAS

*“Todos aspiram à lei”, diz o homem. “Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?” O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a”.*

FRANZ KAFKA<sup>575</sup>

*Não tenho medo do futuro. Mesmo o incêndio que consome a floresta não consegue alcançar as imensas raízes que rasgam o chão: vai tudo brotar de novo!*

BRASIL RALÉ<sup>576</sup>

---

<sup>575</sup> KAFKA, Franz. **O processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 215.

<sup>576</sup> ALVES, Wallace. **Brasil Ralé**. Uberlândia: [s.e.], 2019.

- ACIMAN, André. **Me chame pelo seu nome**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.
- ADLER, Mortimer J.; DOREN, Charles Van. **Como ler livros: o guia clássico para a leitura inteligente**. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- ALMEIDA, Philippe O. de. **Crítica da razão antiutópica**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- ALVES, Wallace. **Brasil Ralé**. Uberlândia: [s.e.], 2019.
- AMBRÓSIO, José de Magalhães Campos. **Os tempos do Direito: ensaio para uma (macro) filosofia da história**. 2015. 209 f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- AQUARIUS**. Direção: Kleber Mendonça Filho. Produção: Saïd Ben Saïd, Michel Merkt, Emilie Lesclaux, Kleber Mendonça Filho. Brasil: CinemaScópio, SBS Films, Globo Filmes, 2016. 146 min.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. 2. ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica**. In: REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles: Vol. I - Ensaio Introdutório*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BARBOSA, Rui. **Discursos parlamentares: 1907-1914**. Brasília: Senado Federal, 1999.
- BARROS, Manoel de. **Matéria de Poesia**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BELCHIOR. Como Nossos Pais. In: **LP Alucinação**. [S.l.]: Philips, 1976. Lado A, faixa 1.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BIELSCHOWSKY, Raoni Macedo. **Democracia constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2013.

\_\_\_\_\_. Elemento vital e garantia interna da Constituição. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, n. 59, p. 450-490, jul. - dez. 2021.

BIRMAN, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

\_\_\_\_\_. **Freud & a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

BOBBIO, Norberto. **Da estrutura à função: novos estudos de teoria do direito**. Barueri, SP: Manole, 2007.

BOSCO, João; BLANC, Aldir. **O bêbado e a equilibrista**. [Gravação de áudio]. Interpretação de Elis Regina. São Paulo: Philips, 1979. 1 disco sonoro (LP), 33 1/3 rpm.

BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. *In*: THIOLENT, Michel. **Crítica metodológica, investigação social & enquete operária**. São Paulo: Polis, 1980, p. 1-12.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos** [Eletrônica], vol. 19, n. 1, jan.-abr. 2014.

BROCHADO, Mariah. **Ética e direito: pelas trilhas de Padre Vaz**. Curitiba: Editora CRV, 2021.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. **Happycracia: Fabricando cidadãos felizes**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

CANOTILHO, J. J. Gomes. O mal-estar na Constituição e o pessimismo pós-moderno. **Revista de Direito do Estado**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 43-68, jul./dez. 2006.

**CAPITÃO FANTÁSTICO**. Direção: Matt Ross. Estados Unidos: Electric City Entertainment; ShivHans Pictures, 2016. 118 min.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares**. Coimbra: Almedina, 2006.

CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à dos modernos: discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1819**. São Paulo: Edipro, 2019.

COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (org.). **O Estado de Direito: história, teoria e crítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- DALLARI, Dalmo. **A Constituição na vida dos povos: da Idade Média ao Século XXI**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- DESCARTES, René. **Meditações: Objeções e Respostas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- \_\_\_\_\_. **Discurso sobre o método**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DICKENS, Charles. **Um conto de duas cidades**. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- DOMINGUES, Ivan. **O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- \_\_\_\_\_. **O fio e a trama: reflexões sobre o Tempo e a História**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Editora Iluminuras, 1996.
- DONNE, John. **Poesias**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- DOUZINAS, Costas. Sete teses sobre os Direitos Humanos. **HENDU - Revista Latino-Americana de Direitos Humanos**, v. 7, n. 1, 2016.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.
- DURKHEIM, Émile. **O suicídio: estudo sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FARALLI, Carla. **A filosofia contemporânea do direito: temas e desafios**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- FEFERBAUM, Marina; QUEIROZ, Rafael Mafei Rabelo (coord.). **Metodologia da pesquisa em direito: técnicas e abordagens para elaboração de monografias, dissertações e teses**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2019.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERREIRA, Julie da Mata. **Reino de Orabutã**. 2023. 64 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

\_\_\_\_\_. **História da loucura na idade clássica**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

FREUD, Sigmund. **Obras Completas, volume 15: Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Obras Completas, volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 292.

\_\_\_\_\_. **O mal-estar na civilização**. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Totem e tabu**. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. **O infamiliar [Das Unheimliche] - Edição comemorativa bilíngue (1919-2019)**; Seguido de O homem da areia de E. T. A. Hoffmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FRYDMAN, Benoit. **O fim do estado de direito: governar por standards e indicadores**. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2018.

FUKS, Betty B. **Freud & a cultura**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia: romance da história da filosofia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde: histoire politique de la religion**. Paris: Gallimard, 1985.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Kierkegaard: Angústia e Esperança** [Vídeo online]. Casa do Saber, 10 abr. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VjGGl4EREAo>. Acesso em: 07 mai. 2023.

GIL, Gilberto. Tempo rei. *In*: GIL, Gilberto. **Refavela**. [S.l.]: Warner Music Brasil, 1977. 1 disco sonoro (LP). Faixa 1.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: **Periferia**, vol. 1, núm. 2, jul.-dez., 2009, p. 41-91.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

GUEDES, Armando Marques. **Entre factos e razões**: contextos e enquadramentos da antropologia jurídica. Coimbra: Almedina, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **A modernidade: um projecto inacabado**. 2. ed. Portugal: Editora Nova Vega, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Hegel e o poder**: um ensaio sobre a amabilidade. Petrópolis: Vozes, 2022.

HARARI, Yuval. **Sapiens**: Uma breve história da humanidade. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HAWKING, Stephen. **Uma breve história do tempo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Introdução à história da filosofia**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia**: síntese de um milênio. Coimbra: Almedina, 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2001.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções**: 1789-1848. 22. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 27. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

HOMEM, Maria Lucia. **A importância da angústia** [Vídeo online]. Casa do Saber, 16 mar. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=15iK1WK48sc>. Acesso em: 07 mai. 2023.

\_\_\_\_\_. **A questão do público e do privado** [Vídeo online]. Casa do Saber, 22 jul. 2019. Disponível em: [https://youtu.be/sNYH\\_SGig7A](https://youtu.be/sNYH_SGig7A). Acesso em: 07 mai. 2023.

\_\_\_\_\_. **O fim do Estado como núcleo social** [Vídeo online]. Casa do Saber, 06 jul. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/frQXgHrqDOE>. Acesso em: 07 mai. 2023.

HORTA, José Luiz Borges. *Ratio juris, ratio potestatis*; breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da filosofia do Direito e do Estado. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, Belo Horizonte, n. 49, p. 121-132, jul./dez. 2006.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Hegel, Paixão e Diferença**. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.

\_\_\_\_\_. **História do Estado de Direito**. São Paulo: Alameda, 2011.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. São Paulo: Globo, 2014.

KAFKA, Franz. **O processo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua: Um projeto filosófico**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2020.

KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

KERVEGAN, Jean-François. Existirá uma filosofia liberal? Observações sobre as obras de J. Rawls e F. Hayek. *In*: Baltazar Barbosa Filho et al. (Orgs.). **Filosofia Política 6 - O Poder**. Porto Alegre: L&PM, 1991.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 2013.

LASSALLE, Ferdinand. **A essência da Constituição**. 9. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2021.

LEÃO, João Victor Pereira. **Hermenêutica filosófica e hermenêutica jurídica: uma aproximação a partir do diálogo entre a existência e a prudência.** 2021. 54 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.

LEFORT, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela.** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

\_\_\_\_\_. **Correspondências.** Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. O método de leitura estrutural. **Caderno Direito GV**, São Paulo, v. 4, n. 2, mar. 2007.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral.** 3. ed. Bauru: EDUSC, 2001.

MÃE, Valter Hugo. **O paraíso são os outros.** São Paulo: Globo Livros, 2018.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe.** 12. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Manifesto comunista.** Trad. Álvaro Pina. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAYOS, Gonçal. **Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder.** Barcelona: Herder Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_; FIGUERAS, Borja Muntadas; BORGES, Alexandre Walmott. **La jaula del tiempo: aspectos sociopolíticos y jurídicos de la aceleración contemporánea.** Uberlândia: LAECC, 2020.

\_\_\_\_\_. Límites de la hiperespecialización. Necesidad de la macrofilosofía. *In: Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 1-21, 2021, p. 19.

\_\_\_\_\_. **Macrofilosofia de la modernidad.** Barcelona: dLibro, 2012.

MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência.** São Paulo: Global, 1999.

MENDES, Conrado Hübner. **O entulho autoritário era estoque**. Quatro Cinco Um. [São Paulo]: Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://laut.org.br/o-entulho-autoritario-era-estoque/>. Acesso em: 25 maio 2023.

MENEZES, Gustavo. **O Estado de Direito Bovarista**. 2023. 61 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.

**MERLÍ**. Direção: Héctor Lozano. Produção: Héctor Lozano, Eduard Cortés. Barcelona: TV3, 2015-2018. 3 temporadas.

MIRANDA, Matheus Amaral Pereira de. **Filosofia & Estado**. 2023. [s.f.]. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.

MONTAIGNE, Michel de. **Os ensaios III**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. Trad. Pablo Sanges Ghetti. Rev. Gustavo Biscaia de Lacerda. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, 25, nov. 2005.

**NA NATUREZA SELVAGEM**. Direção: Sean Penn. Produção: Sean Penn, Art Linson, Bill Pohlad. Estados Unidos: Paramount Vantage, 2007. 148 min.

NEGREIROS, José de Almada. **Catálogo do 1º Salão dos Independentes**. Lisboa, Portugal, 1930.

\_\_\_\_\_. **Textos de Intervenção**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOGUEIRA, João Vitor Flavio de Oliveira. **Saída, voz e lealdade no pacto de 1988: a espiral das retóricas na falência constitucional brasileira**. 2023. 82 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.

**O SOM AO REDOR**. Direção: Kleber Mendonça Filho. Produção: Emilie Lesclaux, Saïd Ben Saïd, Michel Merkt, Kleber Mendonça Filho. Brasil: CinemaScópio, 2012. 131 min.

PASCAL, Blaise. **Pensées**. Paris: Gallimard, 1951.

PASTANA, Debora Regina. **Justiça penal no Brasil contemporâneo**: discurso democrático, prática autoritária. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

PEREIRA, Mario Eduardo Costa. **A relação do homem com o desamparo pode ser desesperadora, ou não** [Vídeo online]. Casa do Saber, 20 mai. 2019. Disponível em: <https://youtu.be/q5spjkAOovM>. Acesso em: 07 mai. 2023.

PINKER, Steven. **Guia de escrita**: como conceber um texto com clareza, precisão e elegância. São Paulo: Contexto, 2016.

\_\_\_\_\_. **O novo iluminismo**: em defesa da razão, da ciência e do humanismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

**PLANETA DOS MACACOS: A ORIGEM**. Direção: Rupert Wyatt. Produção: Peter Chernin; Dylan Clark; Rick Jaffa; Amanda Silver. Estados Unidos: 20th Century Fox, 2011. 105 min.

PLATÃO. **A República**: ou sobre a justiça, diálogo político. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **O Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

PRZEWORSKI, Adam. Ama a incerteza e serás democrático. *In*: **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo n.º 9, p. 36- 46, jul. 1984.

**QUANTO TEMPO O TEMPO TEM**. Direção: Adriana Dutra, Walter Carvalho. Produção: Claudia Dutra, Alessandra Alli. Brasil: Inffinito, 2015. 76 min.

QUINTANA, Mário. **Caderno H**. Porto Alegre: L&PM, 1984.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 3. ed. São Paulo: Global, 2015.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história do político**. São Paulo: Alameda, 2010.

ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SALDANHA, Nelson. O jardim e a praça: ensaio sobre o lado “privado” e o lado “público” da vida social e histórica. **Ciência & Trópico**, Recife, 11(1): 105-121, jan.-jun., 1983.

\_\_\_\_\_. **Secularização e democracia**: sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça no mundo contemporâneo**: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SALGADO, Karine. **A filosofia da dignidade humana**: por que a essência não chegou ao conceito? Mandamentos Editora, 2011.

SANDEL, Michael J. **Justiça - O que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a lucidez**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de direito constitucional**. 7. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. **Huis Clos**. Paris: Gallimard, 1944.

\_\_\_\_\_. **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 29ª edição. Petrópolis: Vozes, 2016

SCKELL, Soraya Nour. **A ideologia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

\_\_\_\_\_. **À paz perpétua de Kant**: filosofia do direito internacional e das relações internacionais. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

SERON FILHO, Homero David. **Por uma utopia brasileira**: a superação da dicotomia estado/mercado. 2020. 40 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.

SHAKESPEARE, William. **Os Três Ladrões**. [S.l.]: [s.n.], 1600.

SILVA, Ana Carolina de Moura da. **Do pico ao abismo**: o contraste do imaginário jurídico nas representações literárias de utopia e distopia. 2022. 100 f. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2022.

SILVA, Cristina Nogueira da. **Constitucionalismo e Império**: a cidadania no Ultramar Português. Coimbra: Almedina, 2009.

SILVA, Virgílio Afonso da. **Direito Constitucional Brasileiro**. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

\_\_\_\_\_. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SUPIOT, Alain. **Homo juridicus: Ensaio sobre a função antropológica do Direito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **The malaise of modernity**. Concord (Canada): Anansi Press, 1991.

**TEMPOS MODERNOS**. Direção: Charles Chaplin. Produção: Charles Chaplin. Estados Unidos: United Artists, 1936. 87 min.

**TUDO EM TODO LUGAR AO MESMO TEMPO**. Direção: Daniel Kwan, Daniel Scheinert. Produção: Daniel Kwan, Daniel Scheinert, Jonathan Wang, Mike Larocca, Anthony Russo, Joe Russo. Estados Unidos: A24, 2022. 139 min.

UNGER, Roberto Mangabeira. **Política: os textos centrais, a teoria contra o destino**. São Paulo: Boitempo, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ética e Direito**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VIEIRA, Oscar Vilhena. **A batalha dos poderes: da transição democrática ao mal-estar constitucional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ciência e política: duas vocações**. 18. ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético**. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Alguém disse totalitarismo?** cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2013.